



308913  
28  
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

ESCUELA DE FILOSOFIA  
Con Estudios Incorporados a la U.N.A.M.

LA TEORIA ARISTOTELICA DEL INTELLECTO  
Y SUS PRESUPUESTOS SENSITIVOS

T E S I S  
PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
MIGUEL ALEJANDRO GARCIA JARAMILLO

Revisor: Dr. Jorge Morán y Castellanos

MEXICO, D. F.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

1989



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

"ΕΝ ΑΡΧΉ ΗΝ Ο ΛΟΓΟΣ".

San Juan.

## 1.- INTRODUCCION.

El tema del intelecto es sin duda alguna uno de los que ha sufrido en la antropología contemporánea una desvalorización sin igual. Ya se le considere como una estructura diferenciada del ello -Freud- o el grado más alto de desarrollo material -Darwin, Marx-, el intelecto ha perdido su ámbito de espiritualidad en el que se movía en la filosofía clásica.

Bajo un profundo sentido de lo real, Aristóteles alavora su doctrina del intelecto como un despliegue que va de lo material hasta Dios. Primero, mostrando la irreductibilidad de los procesos vitales a los materiales. Luego, mostrando cómo las formas de vida superiores no se reducen a las inferiores. Por último, demostrando la absoluta trascendencia divina.

No es original la crítica materialista contemporánea de la espiritualidad del alma intelectual. Su origen se remonta a la filosofía clásica griega, en particular a Demócrito y Empédocles. Los principios de éstos no difieren substancialmente de nuestros contemporáneos materialistas. Aristóteles no desconocía este materialismo que, aunque retomó intuiciones fundamen

tales, no dejó de criticarlo. Para Aristóteles el conocimiento es vida. Y el pináculo de la vida es el intelecto en cuanto tal: "El acto del entendimiento es vida, y El (Dios) es el acto. Y el acto por sí de El es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto (1)".

No ha sido objetivo de este trabajo entrar en discusión con los comentadores arábes o griegos, pues desbordan en mucho los intereses de este trabajo. Se ha pretendido, por el contrario, buscar una doctrina coherente de la psicología de Aristóteles en su confrontación directa de los textos y de los datos de experiencia. Si con base en esto es posible una interpretación coherente del pensamiento de Aristóteles, no hay razón suficiente para demandar una amplia bibliografía.

No hay mejor introducción al estudio de la naturaleza del intelecto, estudiado en el libro tercero del tratado "Acercas del Alma", que el que hace Aristóteles en el libro segundo en las alusiones al alma intelectual. "El alma -dice Aristóteles- es el acto primero del cuerpo físico orgánico (2)", y más adelante agrega: "Por consiguiente, es evidente que el alma no es separable del cuerpo, y que no es ninguna parte divisible,

1. Met. XII, 7; 1072b 28-30.

2. De An. II, 1; 412b 5.

pues la misma alma es acto de cualquiera de las partes. Pero nada impide que sea divisible según algunas partes, por la sencilla razón de que no son actos de ningún cuerpo (1)".

Es, pues, claro que, a la luz de estos pasajes, el alma intelectiva es forma del cuerpo, no puede existir sin él, pero, debido a que su forma no se agota en informar a su materia, bien puede alguna de sus partes o facultades no ser actos de alguna parte del cuerpo. Que un alma sea forma de un cuerpo, no impide que alguna de sus partes no lo sea; basta que alguna de sus partes sean forma del cuerpo para que la definición se verifique. Sin alma el viviente orgánico no existe en ac-to (2).

Luego, en el capítulo segundo, partiendo de las operacio--  
 nes del alma, trata de indagar qué es el alma. Ya que lo específico de los seres animados es la vida (3), y que "vive el que tiene entendimiento, sensación, movimiento local o de quietud, nutrición, decadencia y crecimiento (4)", entonces "el alma es lo primero mediante lo cual sentimos, vivimos, nos movemos y entendemos (5)".

Después de haber establecido que los tipos de vida son ve-

1. De An. II, 1; 413a 4-7.
2. Cfr. De An. II, 1; 412b 20.
3. Cfr. De An. II, 2; 413a 21.
4. De An. II; 2; 413a 24-25.
5. De An. II, 2; 414a 12-14.

getativa, sensitiva, intelectiva y motora, Aristóteles plantea unas dudas: ¿Es cada una de estas facultades un alma, o partes del alma? ¿Y si es parte, lo es de tal modo que sólo lógicamente sea separable, o también en cuanto al lugar? (1).

Ahora bien, el alma vegetativa, sensitiva y motora parecen existir en todas las partes del cuerpo, esto es, no son separables en cuanto al lugar; es decir, por el órgano, tal como se observa en los animales que, por su imperfección, no tienen órganos especializados, y cortada alguna de sus partes, ésta puede desempeñar las funciones que tenían en el todo. Esto mismo vale para los animales perfectos que, aunque tengan órganos especializados, dichos órganos son relativos a potencias particulares que no definen en cuanto tales una diferencia en las especies de vida, tales como la vista, el oído, etc.

Sin embargo, en cuanto al alma intelectiva "no hay nada claro; pues parece ser otro género de alma, y que sólo él puede existir separado de las otras partes, como lo eterno de lo corruptible (2)".

Ahora bien, Aristóteles nunca dudó que el alma intelectiva tuviese virtualmente al alma vegetativa y sensitiva mientras son actos del cuerpo (3); pero si las formas superiores inclu

1. De An. II, 2; 413b 12-14; Cfr. etiam E.N. I, 13; 1102a 29.

2. De An. II, 2; 413b 24-26.

3. Cfr. De An. II, 2; 413b 32.

yon a las inferiores, Dios tendría que tener alma vegetativa y sensitiva, lo cual es absurdo. Además, si el alma vegetativa y la sensitiva son corruptible y la intelectual es incorruptible, el hombre tendrá dos alma, pues cómo han de subsistir en un mismo principio lo corruptible y lo incorruptible. Y es por ésto por lo que subsiste la duda.

De acuerdo a esto, es necesario aclarar que por separado se pueden entender tres cosas: Primero, en cuanto una facultad no tiene órgano, aunque su alma sea acto de un cuerpo. Segundo, en cuanto el alma se separa no sólo del órgano, sino también del cuerpo. Por último, en cuanto el alma intelectual contiene o no a las otras partes.

Sin embargo, aunque en algunos seres vivos sea claro que sus partes no están separadas según el lugar y en otros existe duda, en lo que no hay vuelta de hoja es en que todas, tanto vegetativa, sensitiva, intelectual y motora difieren lógicamente: "En cuanto a las otras partes del alma (sensitiva, vegetativa y motora) se deduce que no son separables (según el lugar); aunque también es claro que su definición es distinta (incluyendo a la intelectual), pues la facultad sensitiva y la opinativa son diversas, como diverso es el opinar del sentir (1)".

---

1. De An. II, 2; 413b 27-31.

Por ello, como "no hay nada claro" acerca de la separabilidad local entre el intelecto y las otras partes, y como no desarrolla las diferencias entre opinión y sensación, más adelante, tratando el modo como las formas de vida inferiores se incluyen en las superiores cuyas diferencias son reales o de razón, según se vean de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo respectivamente, cuando llega al intelecto, que parece incluir todas las formas de vida inferior, dice: "la noción de intelecto especulativo merece ser tratado aparte (1)", remitiendo al libro tercero, sea para tratar las diferencias lógicas, como en el capítulo tercero, o las reales, como en el capítulo cuarto y quinto.

Pero antes de pasar al libro III, Aristóteles hace otra referencia al intelecto, probando que la definición de alma antes dicha no se predica equivocadamente del alma intelectiva, aunque está en una de sus partes separada: "Por consiguiente resulta evidente que la definición de alma será como la definición de figura, pues del mismo modo que no puede existir ni concebirse la figura prescindiendo del triángulo... así tampoco puede existir ni concebirse alma fuera de las que hemos mencionado (2)".

Por esto, el trabajo presente se ha dividido en unos presu

1. De An. II, 3; 415b 11.

2. De An. II, 3; 414b 20-22.



puestos, en el desarrollo propiamente dicho, en el que se alu-  
den a las diferencias reales o de razón, y un culmen, en el -  
que se trata la naturaleza del intelecto divino.

## II.- PRESUPUESTOS DE LA SENSIBILIDAD PARA UNA TEORÍA DEL INTELECTO.

Sólo si se avanza en el sistema de Aristóteles, las nociones se clarifican. De este modo, la naturaleza del intelecto no puede ser comprendida sino bajo los presupuestos establecido en su estudio acerca de la sensibilidad, pero, al mismo tiempo, el estudio acerca de la sensibilidad alcanza su culminación en el tratado acerca del intelecto. En éste, la noción de conocimiento alcanza una mayor pureza conceptual; es decir, la noción de conocimiento intelectual se confunde cada vez menos con los procesos materiales.

En el sentido, facultad y órgano constituyen una unidad como el alma y el cuerpo: "Así como el ojo consta de pupila y de vista (1), así el animal, de cuerpo y alma (2)". Pero mientras la facultad es potencia inmaterial, el órgano es material: "La facultad y el órgano son una misma cosa realmente, pero su esencia es diversa, porque lo que siente debe ser algo extenso. Pero ni la facultad sensitiva ni la sensación son algo extenso, sino sólo una razón y potencia del sujeto que siente (3)".

1. Cfr. De An. II, 1; 412b 19: "La vista es la esencia del ojo".

2. De An. II, 1; 412b 29- 413a 1.

3. De An. II, 12; 424a 25-28.

Lo facultad, pues, es cierta razón y potencia, irreductible al órgano y a la materia. El sentido está compuesto de elementos, pero la facultad no consiste en ellos.

a) Naturaleza de las facultad sensitivas: una potencia in material.

Si se reduce la facultad a los órganos, como éstos están compuestos de elementos, se caería en la posición de Empédocles. Aristóteles establece la naturaleza del sentido en franca discusión con Empédocles. Este había fundado su teoría del conocimiento en su concepción discontinuista de la naturaleza. La mezcla de los elementos -pensaba-, bajo sus especies fundamentales de tierra, agua, aire y fuego, nunca es enteramente compacta, sino que conlleva ciertos "τόποι". Esta situación interior al sujeto está siendo bombardeada por flujos o emanaciones llamadas "ἀποπόσεις". De este modo, se establece una relación entre los cuerpos. Pero, ¿por qué no cualquier órgano está ordenado a conocer cualquier emanación, sino sólo un género de emanaciones o sensibles?. Empédocles estableció con el fin de explicar ese discernimiento que hace cada sentido de sus sensibles propios, respecto de otro género de sensibles propios, una simetría entre los "ἑσπερίαι" y las "ἠμερίαι", y, de este modo los "τόποι" sólo recibirán aquellas emanaciones con las que guarden un isomorfismo. Según la estructura de los poros se reciben ciertas emanaciones. De aquí el

principio "lo semejante se conoce por lo semejante (1)". Así, pues, conocerá el fuego por el fuego, el aire por el aire, la tierra por la tierra y el agua por el agua. Bajo esta concepción, Empédocles fue llevado a afirmar que "el alma está compuesta de los elementos (2)", y, por lo tanto, también la facultad. Pero si la facultad está compuesta de los mismos elementos que sus objetos "el sentido está siempre en acto (3)".

Contra esto, al principio del capítulo quinto de su tratado "Acerca del Alma", Aristóteles reduce al absurdo la posición de Empédocles: Si lo semejante se conoce por lo semejante, "¿por qué no se da también sensación de las mismas sensaciones? ¿Por qué los sentidos no producen la sensación sin objeto externo, siendo así que en los sentidos hay fuego y tierra y los otros elementos, los cuales ora en sí mismos, ora por sus cualidades son objeto de la sensación? (4)". Es claro pues, que si la facultad es algo corporal, tendrá los elementos que son su objeto en su propia estructura interna, por lo que podría conocer en ausencia del objeto externo.

Confundir órgano y facultad lleva a que el sentido estuviera siempre en acto, dándose sensación de la misma sensación, cosa que en sí es absurda.

1. De An. I, 5; 409b 29; II, 5; 417b 1.

2. De An. I, 5; 409b 24.

3. De An. III, 2; 426a 25; cfr. etiam Met. IV, 5; 1010b ss.

4. De An. II, 5; 417a 3-6.

Contra esto, Aristóteles establece que el sentido es una potencia inmaterial irreductible al órgano, aunque limitado por éste. Dicha potencia inmaterial no es sino un ámbito de indeterminación material -un sobrante formal- que posibilita informar otros seres mediante una posesión inmaterial.

En tanto que potencia, el sentido carece de sus objetos: "Y del mismo modo que lo que ha de discernir lo blanco y lo negro, no ha de poseer ninguno de los dos en acto, aunque sí en potencia (lo mismo vale para todos los sentidos); así mismo conviene que el órgano del tacto no sea ni frío ni caliente (1)". Si el sentido no careciera de sus objetos, se caería en la posición de Empédocles: "Así, el sentido es tal cuando ha alcanzado cierto grado de inmaterialidad.

b) Objeto de los sentidos: el singular.

No sólo el conocimiento está fundado en la inmaterialidad de la facultad sensitiva, sino también en la de su objeto. Cuando define al sentido dice: "El sentido es aquello que puede recibir formas sensibles sin su materia, como la cera recibe la imagen anillo, y no el hierro ni el oro; toma si la imagen dorada o broncea, pero no en cuanto es de oro o de bronce. Así también el sentido al percibir cualquier cosa, sufre el influjo del objeto que tiene calor o sabor o sonido, pero no en l. De An. II, II; 424a 7-11.

cuanto es esta o aquella sustancia, sino en cuanto tiene tal cualidad y forma (1)".

Santo Tomás comenta: "Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam..., differentia tamen est in modo recipiendi...: (a) Si eodem modo disponatur patiens sicut erat in agente; et tunc non recipitur forma sine materia. (b) Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam.

Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale (2)".

La facultad recibe no la materia, como las plantas (3), si no la forma. Por ello, la coexistencia del sensible y del sintiente es inmaterial. Por ello, discutiendo el principio "el

1. De An. II, 12; 424a 19-24

2. In De An. II, Lect. XXIV; Com. n. 551, 552, 553.

3. Cfr. De An. III, 11; 424a 2-3: Las plantas no "pueden recibir formas sensibles, sino que sufren el influjo de la materia".

alma es de algún modo todas las cosas", después de haber dicho que cognoscible y cognoscitivo se dicen en potencia y en acto, pasa a mostrar que lo cognoscible y lo cognoscitivo no se identifican según su materia sino según su forma: "de donde se sigue que (lo cognoscible y lo cognoscitivo se identifican) o son las mismas cosas o sus formas. Ahora bien, no son las cosas mismas, porque no es la piedra la que está en el alma -como pensaba Empédocles-, sino su forma (1)".

Sin embargo esta inmaterialidad no significa aún espiritualidad. El sensible y el sentido siguen estando afectados por las características materiales de donde fue abstraído. Y esto porque el órgano limita al sentido al aquí y al ahora.

c) La alteración del sentido por el sensible no es física.

En el libro segundo del tratado "Acerca del Alma", a propósito del conocimiento sensible, Aristóteles discute la exclusividad de dos principios presocráticos: el primero, de Empédocles, según el cual "lo semejante se conoce por lo semejante (2)", y el segundo, de Anaxágoras, según el cual "lo contrario se conoce por lo contrario".

Para ello, Aristóteles distingue dos tipos de alteración: "El tránsito a las disposiciones privativas, a saber la subs

1. De An. III, 8; 431b 29-30

2. De An. I, 5; 409b 26; II, 5; 417a 1.

titución de una cualidad por su contraria...y el tránsito a las disposiciones positivas y a la perfección de la naturaleza, que es progreso y perfección de la cualidad existente (1)".

Así, con Empédocles que afirmaba que "lo semejante se conoce por lo semejante", Aristóteles afirma "el sentido en acto es semejante a lo sensible en acto (2)". Contra Empédocles, que afirmaba que "ni lo blanco ni lo negro existen independientemente de la vista (3)", Aristóteles distingue la sensación en potencia y la sensación en acto (4).

Con Anaxágoras que afirmaba que "lo contrario se conoce por lo contrario", Aristóteles afirma "la sensación consiste en cierto movimiento y pasión, porque parece ser cierta alteración cualitativa (5)". Contra Anaxágoras, atribuye a la sensación una alteración que conlleva perfección, no corrupción. En efecto, aunque el conocimiento sea una alteración, es una alteración de naturaleza especial, irreductible a los procesos de la materia inorgánica.

Así, contra Empédocles, el sentido pasa de la potencia al acto, como pensaba Anaxágoras, contra éste, la sensación no implica corrupción, como pensaba Empédocles. Aristóteles asu

1. De An. II, 5; 417b 13-16.

2. De An. III, 2; 425b 25.

3. De An. III, 2; 426a 25

4. De An. III, 2; 426a 24

5. De An. II, 5; 416b 34.



me el planteamiento de sus predecesores en una síntesis superior: "las cosas sufren alteración por el influjo de lo semejante y en cierto sentido de lo desemejante; porque sufre la alteración lo no semejante, que una vez alterado es ya semejante (1)".

El sentido, pues, por naturaleza está en potencia, y pasa al acto por el influjo de una cosa desemejante a él, a saber, el sensible. Pero una vez actualizado, lejos de perder su forma propia, se identifica con él.

Estos principios son establecidos por Aristóteles ya no en discusión con Empédocles o Anaxágoras en términos de κίνησις y ἄρᾱσις

La κίνησις es el cambio que va de un contrario hasta su contrario y el ente mientras cambia no ha alcanzado el término del cambio y cuando ha alcanzádolo, ya no cambia. Así, no se puede hablar de simultaneidad, sino de diferencia temporal, proceso: "no es lo mismo construir y haber construido (2)". En estos términos, la κίνησις "es el acto de lo imperfecto (3)", pues mientras está en movimiento no ha alcanzado el fin, y cuando ha alcanzado el fin ha cesado el movimiento.

1. De An. II, 5; 417a 20

2. Met. IX, 7; 1048b 30.

3. De An. III, 7; 431a 6.

La  $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon$  es perfección, simultaneidad: "es lo mismo ver y haber visto (1)". Obrar y tener el fin es lo mismo. Alcanzar el fin, para el viviente, no significa la muerte, no se convierte en pasivo, sino en máximamente activo. Así, si "la praxis es aquello en que se da el fin (2)", entonces es acto de lo perfecto: "el acto de las cosas que han llegado a su perfección es diverso (3)" de la  $\kappa\lambda\mu\nu\sigma$ .

La  $\kappa\lambda\mu\nu\sigma$  se ejerce procesualmente; la  $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon$ , simultáneamente. El viviente corpóreo asume la  $\kappa\lambda\mu\nu\sigma$  en movimiento práxico. Y es por esta incorporación de la kinesis en la praxis por lo que ésta se despliega temporalmente; es decir, el viviente no actualiza todas sus potencialidades simultáneamente, sino que las ejerce temporalmente.

El movimiento kinético no se realiza sino por un agente externo. El hecho de que el viviente corpóreo tenga materia lleva a que para mantener su propia organización interna dependa del exterior, pero según sus condiciones internas. El exterior es "asimilado", "incorporado" según sus condiciones internas. "El viviente concreto -dice De Garay Suárez-, además de las acciones recibidas, es principio de acciones propias: es activo. De modo gráfico se podría decir que su acti

1. Met. IX, 7; 1048b 32-33

2. Met. IX, 7; 1048b 22-23

3. De An. III, 7; 431a 8

tividad no está completamente pegada a la materia, sino que tiene cierta actividad propia, además de actualizar la materia le sobran fuerzas para obrar. El viviente es principio de sus operaciones (1)". Mediante dicho sobrante formal, al viviente no le basta informar su materia, sino que puede informar una materia ajena, como en la nutrición, ya una forma ajena, como en el conocimiento; incorporándolas a su estructura.

Así, el principio de Empédocles es asumido en la alteración perfectiva de Aristóteles.

d) El órgano limita la potencia sensitiva.

Resta averiguar la causa de dos hechos a los que Aristóteles les asignará una misma causa. ¿Por qué los sentidos se destruyen por el exceso de una impresión sensible? ¿Por qué los sentidos sólo captan un género de sensibles?.

En Aristóteles hay una correspondencia entre facultad cognoscitiva y objeto o género cognoscible. En la metafísica, discutiendo la naturaleza de la contrariedad, Aristóteles afirma "y de cualquier género, tanto de la sensación como de la ciencia es una sólo de uno sólo (2)". Es, pues, por la naturaleza del género por lo que se define el sensible propio. Así,

1. De Garay Suárez, Jesús. Los sentidos de la forma en Aristóteles. Universidad de Navarra; 1983; p. 441.

2. Met. IV, 2; 1003b 19

como "las cosas que difieren en género no pueden convertirse recíprocamente unas en otras (1)", se dice sensible propio a "aquel que no puede ser recibido por otro sentido (2)". Los sentidos son tan irreductibles como los sensibles. A nivel de la sensibilidad externa, e incluso de la interna, no hay reducción de un campo cognoscitivo a otro, a no ser por accidente. La fusión simultánea heterogénea que realiza el sentido común no reduce un campo perceptivo a otro, sino que integra y distingue los sensibles de los objetos de los sentidos externos, restituyendo, no confundiendo, los aspectos sensibles de una misma realidad.

Hay, pues, una diferencia genérica entre un campo sensorial y otro. Sin embargo, dentro del ámbito de cada género es posible diferencias específicas concebir. Así, bajo el objeto propio de la vista, a saber, el color (3), caen varios objetos secundarios y específicos que guardan entre sí una oposición de contrariedad: "el sentido es algo así como intermedio entre los contrarios propios de cada sentido y por serlo puede distinguírlos (4)".

Para Aristóteles los contrarios son los "extremos máximos" o la oposición perfecta "más allá de la cual no es posible

1. Met. X, 4; 1003b 19.

2. De An. II, 6; 418a 11.

3. Cfr. De An. II, 7; 418a 26.

4. De An. II, 11; 424a 7.

concebir nada (1)". Desde este punto de vista, el género cognoscible sensible es el ámbito de cognoscibilidad en el cual los contrarios determinan los puntos mínimo y máximo más allá del cual no es posible conocer nada.

Hay, pues, una proporción entre los umbrales mínimo y máximo, por un lado, y la facultad, por otro: "Si el sonido consiste en cierta proporción (entre los contrarios) también el oído debe consistir en una cierta proporción (2)".

Aquí que el sentido sea potencia, cierta cualidad intermedia o cierta proporción. El sentido tiene la capacidad de conocer los contrarios de un mismo género.

Siendo una facultad y órgano (3), en su esencia difieren, pues el órgano "debe ser algo extenso, mientras que ni la esencia de la facultad sensitiva ni la sensación son algo extenso, sino una razón y potencia del sujeto... Por aquí se ve claramente por qué los objetos sensibles de grado excesivo destruyen los órganos sensorios. Porque si la moción del órgano es muy fuerte, se destruye la proporción en que consistía el sentido (4)".

1. Met. X, 4: 1055a 13.

2. De An. III, 2: 426a 30.

3. Cfr. De An. II, 1: 412b 17; 12, 424a 25

4. De An. II, 12: 424a 27-30.

"Esta cualidad particular de mediación funcional -dice Fa-  
bro- que posee la facultad de los sensibles contrarios, tiene  
su fundamento en una particular forma de estructura que han  
tomado en el órgano de la facultad los elementos que consti-  
tuyen los cuerpos sensibles (1)".

De este modo, si el género es el ámbito de cognoscibilidad  
más allá del cual no es posible conocer nada, es porque si  
alguno de los contrarios sobrepasa el umbral máximo de la sen-  
sibilidad, las proporciones de los elementos del órgano se co-  
rrompen. La limitación de la cognoscibilidad del sentido es  
la condición de su corruptibilidad.

Así, si la proporción de los elementos determina un ámbito  
de cognoscibilidad limitado, éste mismo ha de ser irreductible a  
otros ámbitos o campos de cognoscibilidad. La proporción de  
los elementos del órgano define la irreductibilidad de los  
campos sensoriales y por lo tanto su pluralidad y su corrup-  
tibilidad. Por la materia los sentidos son limitados en su  
cognoscibilidad y, por tanto, para sanar la insuficiencia que  
cada sentido tiene de conocer todas las cualidades sensibles  
son necesarios muchos sentidos. El género sensible funda su  
cognoscibilidad en su irreductibilidad. Pluralidad y limita-  
ción viene dada por la materia.

1. FABRO, Cornelio; Percepción y pensamiento; EUNSA; Pamplona, 1978; p. 58.

El campo cognoscitivo, aunque inmaterial, se limita a las condiciones materiales. Es por la estructura orgánica de la facultad por lo que el sentido puede recibir los influjos físicos y asumirlos en un movimiento inmanente. Sin embargo, a causa de esta influencia exterior, el sensible sigue guardando sus características singulares que tenía en las cosas externas (1). Y es por la misma singularidad del sensible por lo que también puede inferirse su organicidad. Si el sentido no estuviera limitado por el órgano, su objeto no estaría limitado a las condiciones individuales. Pero, en tal caso, ya no podría recibir influjo alguno de la realidad sensible y, por tanto, no podría conocerla de un modo directo e inmediato.

De este modo, ni la facultad ni el objeto ni la alteración cognoscitiva son físicas, sino sólo el órgano que determina materialmente al sentido.

1. Cfr. De An. II, 5; 417b 23.

### III.- EL INTELECTO.

#### A) Diferencias lógicas entre el intelecto y el sentido.

Antes de que empiece a tratar de la parte intelectual en cuanto tal y después de que estudió la parte sensitiva, Aristóteles estudia las diferencias lógicas o de razón entre el intelecto y el sentido; cuestión aludida y no desarrollada en el libro segundo (1).

1. Aristóteles empieza a establecer la diferencia entre el intelecto y el sentido en franca discusión con Empédocles. Partiendo de sus principios, Empédocles fue llevado a afirmar que "el alma está compuesta de los elementos (2)" para poder conocerlo todo.

Así, "no toma en cuenta todas las especies de alma (3)", sino que tanto la parte sensitiva como la parte intelectual estarán compuestas de los mismos elementos. De aquí que "la intelección es algo corpóreo -según Empédocles- como la sensación, y que sentimos y pensamos lo semejante con lo semejante (4)".

De este modo, si los poros sólo reciben los efluvios que le son semejantes, no hay lugar para el error, pues el objeto sensible estará tal cual en el sentiente. Y como no hay

1. Cfr De An. II, 1; 413a 4-7, 13-16, 24-25; 3, 415a 11-12.

2. De An. I, 5; 409b 24.

3. De An. I, 5; 410b 18.

4. De An. III, 3; 427b 26-29; Met. IV, 5; 1009b 10-15



diferencia entre intelecto y sentido, es necesario que "todo lo que aparece al sentido sea verdadero (1)".

Sin querer aún probar la espiritualidad del intelecto, Aristóteles refuta a Empédocles en bases fenomenológicas. El intelecto no tiene la misma naturaleza del sentido, aunque aún no afirme su espiritualidad.

En primer lugar, aunque la sensación, al menos la del objeto propio, no sea falsa, la fantasía no se identifica con la sensación (2), en la que sí cabe error (3). Además, los juicios de los mejor dispuestos son más verdaderos que los de los que no lo están (4). Luego, los sentidos no se equivocan respecto de los sensibles propios, pero sí respecto de los sensibles comunes o per accidens (5). Tampoco el ser se reduce al sensible en acto (6). Por último, si el ser es lo que nos parece, el principio de no contradicción es falso.

2. El segundo argumento que da Aristóteles es "todos los animales tienen sentidos, en cambio no todos tienen prudencia (φρόνησις) (7)". Si se entiende por prudencia "el que sabe mirar las cosas que le convienen (8)", el argumento podría no parecer concluyente, pues también los animales participan de

1. De An. III, 3; 427b 3; Met. IV, 5; 1009b 1.

2. Cfr. Met. IV, 5; 1010b 1; etiam De An. III, 3; 428a 6

3. Cfr. De An. III, 3; 428b 6-16

4. Cfr. Met. IV, 5; 1010b 3-15.

5. Cfr. De An. III, 3; 428b 18; Met. IV, 5; 1010b 15-25.

6. Cfr. Met. IV, 5; 1010b 30- 1011a 2.

7. De An. III, 3; 427b 6-8.

8. E. N. IV, 7; 1141a 26.

ce este tipo de prudencia. Pero lo que da pie a interpretarlo en un sentido no tan general, sino en el sentido de "hábito práctico verdadero, acompañado de razón con relación a las cosas buenas y malas para el hombre (1)" es que en el libro tercero del "De Anima", recogiendo todo lo que había hecho antes, al principio del capítulo cuarto dice: "En cuanto a la parte del alma con la que ésta conoce y juzga moralmente (2)", distinguiendo la parte intelectual, en la que se incluye la prudencia, de la parte sensitiva, cuestión inconclusa en el libro segundo.

3. En el libro II había dicho que el sentido, una vez engendrado, es ya un hábito, por lo que siempre puede alcanzar la verdad: "Respecto al ente sensitivo, su primera mutación es producida por el progenitor; y una vez engendrado, posee ya la sensación, del mismo modo que la ciencia (3)". Pero al intelecto humano no le basta eso, pues la generación no forma ninguna virtud en él: "Porque en la intelección se encuentra lo recto y lo no recto. Lo recto comprende la prudencia, la ciencia y la opinión; y lo no recto sus contrarios. La sensación de los sensibles propios siempre es verdadera y todos los animales las poseen, pero el acto de pensar puede ser falso y no lo tiene ningún ser que no posea razón (4)".

1. E.M. IV, 5; 1140b 6.

2. De An. III, 4; 429a 10.

3. De An. II, 5; 417b 17.

4. De An. III, 3; 427b 7-14.

4. "La sensación en acto es semejante a la contemplación de una verdad, con una sola diferencia, y es que los objetos productores del acto de la sensación... están fuera del sujeto. La causa de esta diferencia radica en que la sensación actual es de lo singular, mientras que la ciencia es de lo universal, los cuales de cierto modo se encuentran en el alma. Por esto, está en manos del hombre pensar cuando quiere; no así el sentir, que requiere la presencia real de algún sensible (1)".

#### 5. Diferencia entre "δόξα" y "φαντασία"

Que la opinión es un acto del intelecto se prueba cuando Aristóteles dice: "Llamo entendimiento a aquello con que el alma piensa y opina (2)". Así, la diferencia entre opinión y fantasía es una diferencia entre intelecto y fantasía: "La imagen -dice Aristóteles- podemos tenerla cuando queramos... más la opinión no está en nuestras manos, ya que debe ser verdadera o falsa (3)". Además, "la opinión sigue a la creencia (πίστις)... pues no es posible que el que opina no esté convencido de lo que opina; la persuasión acompaña a la creencia, y el raciocinio acompaña a la persuasión y aunque muchas cosas tienen fantasía, ninguna tiene raciocinio (4)". Y como

1. De An. III, 5; 417b 25-30

2. De An. III, 4; 429a 23.

3. De An. III, 3; 427b 14- 21.

4. De An. III, 3; 428a 22-26.

la opinión se encuentra entre las operaciones judicativas (1), más adelante retoma el argumento diciendo: "La fantasía se distingue de la afirmación y de la negación; pues la verdad es una composición de ideas intelectuales (2)". Santo Tomás comenta: "Phantasia est alterum ab affirmatione vel negatione intellectus; quia in complexiones intelligibilium iam est verum et falsum; quod non est in phantasia. Nam cognoscere verum et falsum est solius intellectus (3)".

#### 6. Diferencia entre abstracción y fantasía.

Aristóteles afirma: "Pero ¿en qué se diferencian los conceptos de los fantasmas (4)". A lo que Santo Tomás comenta: "Inquirit in quo differant primi intellectus, idest intelligentiae indivisibilium, cum non sint phantasmata. Et respondet, quod non sunt sine phantasmatibus, sed tamen non sunt phantasmata, quia phantasmata sunt similitudines particularium, intellecta autem sunt universalia ab individuantibus conditionibus abstracta: unde phantasmata sunt indivisibilia in potentia, et non in actu (5)".

7. La fantasía no es susceptible de ningún tipo de hábito, mientras que el intelecto sí lo es: "Tampoco se encuentra la

1. De An. III, 3; 428a 4

2. De An. III, 8; 432a 10-11.

3. In De An. III, lect. XIII, com. n. 793.

4. De An. III, 8; 432a 10.

5. In De An. III, lect. XIII, com. n. 794.

fantasía entre esas cosas que como la ciencia o el entendimiento está en posesión siempre de la verdad, pues la fantasía está sujeta al error (1)".

#### B) Estructura del intelecto.

La estructura del intelecto no sólo alude a las facultades cognoscitivas intelectuales en cuanto tales, esto es, al intelecto posible y agente, sino también tanto a sus objetos en su función práctica como especulativa.

##### a) El intelecto posible. "Νοὸς πᾶντα γινώσκων" o "δύναμις".

Después que trató de la parte sensitiva del alma y de las diferencias o separabilidad lógica entre intelecto y sentido, Aristóteles pasa a estudiar la naturaleza del intelecto: "En cuanto a la parte del alma con la que ésta conoce y juzga materialmente, ya sea sólo lógicamente separable y no en cuanto al lugar, hay que estudiar cuál es su diferencia específica y cómo se produce la intelección (2)".

Como se observa, Aristóteles aún no piensa responder a la cuestión de si el intelecto o alma intelectiva es separada de las otras partes, punto que había dejado inconcluso anterior

1. De An. III, 3; 428a 16-17.

2. De An. III, 4; 429a 10-12.

mente (1), sino que se intereza por la diferencia específica intelecto y de la intelección.

Así como en el libro II buscó la diferencia específica de lo sensitivo frente a lo material, en el libro III buscará lo específico de lo intelectivo y de la intelección frente a lo sensitivo y a la sensación. Las diferencias aludidas en el tema anterior podría decirse que no son esenciales, sino que se derivan de la esencia. El fondo de la cuestión es en qué se asemejantan y en qué difieren el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Así, el capítulo en el que trata la naturaleza del intelecto posible podría dividirse en dos partes.

a.) Semejanzas entre lo sensitivo y lo intelectivo.

"Si la intelección es análoga a la sensación, consistirá en una pasión producida por el influjo de lo inteligible, o en otra cosa semejante. Debe, pues, ser imposible, más al mismo tiempo capaz de recibir la forma, y ser tal en potencia cual es la forma en acto, aunque no idéntica a ella, y debe guardar respecto de lo inteligible la misma relación de la sensación frente a lo sensible (2)".

1. De An. II, 1; 413a 4-7. 13-16, 14-15; 415a 11-12.

2. De An. III, 4; 429b 14.

Aristóteles usa, pues, cuatro parámetros de proporcionalidad entre la naturaleza sensitiva e intelectual:

1. Si los sensibles son "los objetos productores del acto de la sensación (1)", los inteligibles serán los objetos productores de la intelección.
2. Si el sentido en tanto que facultad irreductible al órgano es potencia inmaterial, el intelecto tendrá que ser una potencia inmaterial.
3. Si, como se ha visto, la sensación no es una alteración corruptiva, sino perfectiva, la intelección será una alteración perfectiva.
4. Si el sentido es impasible, esto es, una potencia inmaterial que sufre una alteración perfectiva, el intelecto será impasible en cuanto puede recibir los inteligibles sin perder su forma propia.

a.2) Diferencias entre lo sensitivo y lo intelectual.

Se vió que tanto el sentido como el intelecto son potencias inmatrimales. Sin embargo, aún no está probada su espiritua-

1. De An. II, 5; 417b 22-23. Aristóteles no distingue claramente entre el inteligible que causa la intelección y el que es coactual a ella.

lidad; Inmaterialidad no significa espiritualidad: "Espiritualidad - dice D.M. Derisi- no significa otra cosa que lo que no es materia ni depende intrínsecamente de la materia en su ser u obrar específico y sin concurso causal de la materia (1)". Pero como la facultades sensitivas, aunque no se reduzcan al órgano, forman con él una unidad como la materia y la forma, destruyendo el órgano, se destruye la facultad. Además, aunque la sensación no consiste en una alteración física, la facultad no puede pasar a la sensación si no es porque un estímulo de naturaleza física llega al órgano: "Esta alteración física es la condición sine qua non de la percepción: apenas es completa, el sentido pasa al acto de sentir (2)". Así, pues, el sentido depende tanto en su ser como en su obrar de la materia.

Aristóteles sostuvo que en virtud de la limitación que ejercía la materia sobre las facultades sensitivas, éstas se diversificaban para conocer todas las cualidades sensibles y el conocimiento de cada sentido se limitaba a un determinado género de sensibles que estaba afectado con unos umbrales mínimo y máximo. Del primer dato inferirá la pluralidad de las facultades para suplir la insuficiencia de cada sentido. Del segundo, la corruptibilidad por el exceso de una impresión sensible. Por otro lado, además, por el origen físico del estímulo sensible, el sentido está limitado a conocer lo ing

1. DERISI, D.M.; La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás; Buenos Aires, 1945; Curso de cultura católica; p. 53.

2. FABRO, C. Op. cit. p. 59.



lar. En estos tres primeros datos se inspirarán los tres primeros argumentos de los cuatro presentados en el libro III del tratado "Acerca del alma" para probar la espiritualidad del intelecto.

1. Si el intelecto puede conocer todo, no está limitado por la materia:

"Dado que todo lo puede entender, debe estar libre de toda mezcla, pues al aparecer una forma diversa de la suya lo obstaculizaría y la destruiría. De manera que no es otra que es la naturaleza del entendimiento, estar en potencia... Luego no es razonable decir que está mezclado con el cuerpo; porque en tal caso tendría alguna cualidad o de frialdad o de calor, o algún órgano como lo posee la facultad sensitiva; pero de hecho nada tiene (1)".

Hay que observar que la razón que da cuando dice "pues al aparecer una forma diversa de la suya, lo obstaculizaría y lo destruiría" no es tanto para probar la espiritualidad del intelecto, sino sólo su inmaterialidad. La misma razón había dado cuando argüía la inmaterialidad del tacto y de la vista: "Del mismo modo que lo que ha de discernir lo blanco y lo negro no ha de poseer ninguno de los dos en acto, aunque sí en

1. De An. III, 4; 329a 17-26.

potencia (lo mismo vale para los otros sentidos), asimismo con viene que el órgano del tacto no sea ni frío ni caliente (1)". El punto donde destaca la espiritualidad del intelecto es en que "lo pueda conocer todo", pues a diferencia del sentido, el intelecto no está coartado a cierto género de sensibles, ni incluso a los seres sensibles en general, como el sentido común y la fantasía, sino que puede conocer incluso la esencia de las cosas.

Así, aunque la irreductibilidad de los géneros sensibles de los sentidos externos vefa superada por un sentido más in material que éstos, a saber, el sentido común. Esto, sin embargo, no captaba el objeto ni en tanto que pasado, ni en tan to que futuro, ni en tanto que apetecible, ni mucho menos su esencia. Si hay algo que pueda conocer "todo", entonces debe estar libre de toda mezcla. De este modo, aquél argumento que sólo valga para probar la Inmaterialidad de alguna facultad, cuando es llevado al extremo, esto es cuando la Inmaterialidad es llevada a la perfección, vale también para probar la espiritualidad.

Mientras que los sentidos se diversificaban desde dentro, en tanto que la materia los limitaba a un género limitado de sensibles, y desde fuera, en tanto que las facultades se de finen por sus objetos, el intelecto no es limitado ni por aden l. De An. II, II; 424a 8-11.

tro, pues es inmaterial, ni por afuera, pues todo cae bajo la razón común de ente, por lo que no ha diversidad de facultades intelectivas, aunque sí de hábitos.

2. Si el intelecto no se corrompe ante un inteligible muy intenso, entonces es inmaterial.

"Que no es igual la imposibilidad de la facultad sensitiva a la intelectiva, aparece claro considerando los sensorios y el sentido. El sentido no puede sentir después de un sensible demasiado intenso... Pero el entendimiento, después que ha entendido algo muy inteligible, entiende los inferiores no peor sino, sino mejor; y esto acontece que mientras la facultad sensitiva no puede estar sin el cuerpo, el entendimiento es separable (1)".

Aunque como se ha visto, tanto el sentido como el intelecto son imposibles, pues su alteración no lleva corrupción; sin embargo, el sentido es corruptible por accidente, pues cuando un sensible muy intenso llega al órgano, éste se corrompe.

Se ha dicho que la proporción de los elementos no sólo ha limitado un campo sensitivo a un género de sensibles Irreduc

tible a otro, sino que además dicho género tiene un ámbito de cognoscibilidad más allá del cual no es posible conocer nada. Y esto es porque el órgano del sentido está constituido por una cierta proporción de elementos que por afuera posibilita la recepción física del estímulo, y por adentro da pie a cierto ámbito de indeterminación material o cualidad intermedia, llamada *αἰσθησιμότητα*. Cuando el estímulo sensible es muy intenso, se rompe la proporción de los elementos en que consistía el órgano, destruyendo simultáneamente la facultad y el sentido.

Por el contrario, dice Aristóteles, cuando el entendimiento conoce los principios, que son lo máximamente cognoscible y en virtud de lo cual se entienden las demás cosas (1), "no entendemos los inferiores peor, sino mejor". Así, pues, el intelecto no se corrompe por un inteligible muy intenso, aunque sólo puede conocerlo de un modo indirecto y mediato.

Así, pues, el intelecto ni está limitado a conocer un sólo género de cosas, ni tiene un umbral máximo más allá del cual no sea posible entender nada, como sucede con el sentido.

3. Si el inteligible está separado de la materia, el entendimiento está separado de la materia.

1. Cfr. Met. I, 2; 982b 1-4.

Después que ha discutido el objeto directo e inmediato y el objeto indirecto y también inmediato del intelecto, Aristóteles concluye: "Así como hay objetos separados de la materia, también lo está el entendimiento (1)".

En este renglón Aristóteles recoge la tradición anterior, tanto la de Empédocles como la de Platón. Fue Empédocles el primero que inferió la naturaleza del intelecto a partir de la afinidad que tiene con sus objetos. El intelecto tiene una naturaleza del todo semejante a sus objetos, esto es, material: "La intelección -pensaba Empédocles- es algo corpóreo como la sensación y que sentimos y pensamos lo semejante por lo semejante (2)".

Sin embargo, le corresponde a Platón el haber sido el primero en tomar el principio de Empédocles para mostrar no la materialidad, sino la espiritualidad del alma intelectiva: En el Fedro, a propósito de las pruebas de la inmortalidad del alma, demuestra la espiritualidad del alma a partir de su afinidad con las ideas. Partiendo de la distinción entre los seres visibles, compuestos y mutables, por un lado, y los invisibles, simples e inmutables, por otro, Platón atribuye el alma a los segundos, pues es inmaterial e invisible, y el cuerpo a los primeros. Empero, el alma se sirve del cuerpo para el

1. De An. III, 4; 429b 22.

2. De An. III, 3; 427b 26-29; cfr. etiam Met. 1009b 10-15.

el conocimiento sensible que, por no tener afinidad natural con el mundo mutable "se pierde, se turba, vacila, como si estuviera ebria; todo por haberse ligado a cosas de esta naturaleza. Mientras que cuando ella examina las cosas por sí mismas, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás y participa de su naturaleza y este estado del alma es lo que se llama sabiduría (1)".

Aunque Aristóteles rechazó la concepción antropológica y la doctrina de las ideas separadas de Platón, sin embargo re tomó como una intuición fundamental la afinidad que tiene el intelecto con sus objetos para probar la espiritualidad de a qué.

Si las ideas son simples, inmutables y eternas, estarán l libres de toda mezcla con la materia. Pero el intelecto no las puede conocer sino a condición de tener una naturaleza afín a ellas. De modo que el intelecto es Inmaterial y eterno.

Como se ha visto en el transcurso de la historia, esta prue ba no es absolutamente solidaria con la teoría general de las  
1. Fedón; 79d.

ideas, cual es el caso de la reminiscencia, de manera que bien puede ser retomada por un sistema que no sea ni materialista ni idealista objetivo. Primero, el argumento fue retomado por Aristóteles. Luego, a través de Plotino, San Agustín lo dió a conocer a occidente. Por último, Santo Tomás retomo tanto la tradición aristotélica como la agustiniana en una síntesis superior.

"Ex hoc -escribe Santo Tomás- anim quod anima humana universalis rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligibilis est immaterialis; alias esset individuata, et sic non deduceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quaedam independens a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt; et hoc quod Philosophus dicit in III De Anima quod intellectus est intelligibilis, sicut anima intelligibilis; quod exponens Comentator dicit quod intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut anima intelligibilis; quae quidem intentio nihil est quam species intelligibilis acta (1)".

Si nada se entiende sino en cuanto está en acto (2) y la naturaleza del entendimiento es estar en potencia, el entendimiento se conoce en cuanto ha sido reducido al acto por la

1. Q. De Veritate, q. X, art. 8.

2. Cfr. Met. IX, 10; 1031a 29.

especie inteligible. Pero nada puede ser reducido al acto por un agente que no guarde ninguna comunidad genérica con el paciente. Así, el intelecto no podría ser actualizado por la especie inteligible sino a condición de pertenecer a un mismo género.

"Los principios operativos -dice Fabro- se conocen por la naturaleza de los actos que producen; los actos a su vez se conocen por sus objetos que (los actos) hacen presentes a la conciencia y por el modo de hacerlos presentes a la conciencia y por el modo de hacerlos presentes. Actos y objetos son copresentes y objetos son copresentes y copercibidos; pero se debe reconocer que en sentido absoluto la mente por sí misma los objetos y condicionadamente a ellos, también se hacen con los objetos que produce, cuya naturaleza es reflejada en las potencias cognoscitivas (1)".

Si, como dice Aristóteles, "en las cosas materiales el inteligible sólo está en potencia (2)", el inteligible en acto tendrá - que ser inamaterial. Pero la especie inteligible no es recibida - en la materia, pues en tal caso formaría no un acto de Intelcción, sino un individuo (3). Por ello, "Inteligible e intelecto en acto son los mismo en los seres inmateriales (4)". Obsérvese que la cuestión se encuentra en las antípodas de Empédocles: inteligible e intelecto no se asemejan según sus materias, sino según sus formas (5).

1. FABRO, C.; Introducción al problema del hombre; RIALP.; Madrid, 1982; p. 156.

2. DE An. III, 4; 430a 6.

3. Cfr. Fins. I, 7; 190b 20; Met. X, 3; 1054a 33-34.

4. DE An. III, 4; 429b 26.

5. Cfr. DE An. III, 8; 431b 29.



Concluyendo, es a partir de la inmaterialidad del objeto del intelecto, el cual es universal, de donde se infiere la inmaterialidad del acto cognoscitivo y, por consiguiente, de la facultad. Del mismo modo que del modo singular de poseer sus objetos los sentidos se infería su organicidad, del modo universal de poseer sus objetos se infiere la inorganicidad del intelecto. El sentido en acto no es espiritual, sino inmaterial. Así, aunque los sensibles son los productores de los actos de la sensación, y los inteligibles son los productores de la intelección, los sensibles son singulares y los inteligibles universales.

4. Después que ha probado la espiritualidad del intelecto en comparación con el sentido y antes de terminar el capítulo cuarto, Aristóteles pone dos problemas. Por el momento, se tratará el segundo, puesto que además de que se relaciona con los argumentos relativos a la espiritualidad del intelecto, el primer problema es una introducción al capítulo quinto relativo a la naturaleza del intelecto agente.

4.1) Si el intelecto puede entenderse a sí mismo, entonces es inmaterial:

"¿El entendimiento es un objeto inteligible para sí mismo? ¿Por qué si el entendimiento es por sí y no por otra cosa inteligible y si lo inteligible es uno específicamente, enton-

ces o bien el entendimiento estará en todas las demás cosas, o bien estará mezclado con alguna cosa que a él y a las demás cosas hace inteligible (1)".

Aristóteles presenta la aporía en una disyunción cuyos consecuentes son absurdos. Partiendo del hecho de experiencia que "el intelecto puede entenderse a sí mismo (2)", ahora pasa a cuestionar dicha inteligibilidad. La cuestión de fondo es si el intelecto es inteligible por sí mismo o por otro.

Si el intelecto es inteligible por sí mismo, el intelecto es una forma, pues la forma es el principio de inteligibilidad. Así, todo aquello que tiene forma será intelecto. Por lo tanto, todas las cosas entenderán, como los animales y las plantas, lo cual es absurdo.

Si el intelecto es inteligible por otra cosa, el intelecto estará mezclado con alguna cosa que a él y a las demás cosas hace inteligibles. Pero aquello que se une a otra cosa para hacerla inteligible es la forma, pues la forma es el principio de inteligibilidad, y a lo que se une la forma para ha-cerlo inteligible es la materia. Así, el intelecto será algo material a lo que se le une la forma para hacerlo inteligible. Pero en tal caso, todas las cosas que tienen materia serán in

1. De An. III, 4; 429b 26.

2. De An. III, 4; 429b 9.

telecto, como los animales y los vegetales, lo cual es absurdo.

Respecto a este segundo condicional, Santo Tomás comenta que "si autem est intelligibilis per hoc quod habet aliquid aliud sibi adiunctum, sequeretur quod habeat aliquid quod faciat ipsum intelligibilem, sicut et alia, quae intelliguntur: et ita videtur sequi idem quod prius, scilicet quae semper id quod intelligitur, intelligat (1)". La interpretación del consecuente del segundo condicional, poco clara en el texto aristotélico, parece no diferir de la del pasaje anterior. El "id quod intelligitur" es la esencia de las cosas materiales. Pero si lo entendido es el intelecto, todas las esencias de las cosas materiales serán intelecto, pues todas pueden ser entendidas.

De ello se sigue que el entendimiento no es inteligible. Pero ¿cómo negar la experiencia de la propia inteligibilidad del intelecto? ¿Acaso la evidencia de este hecho no se impone con tal fuerza que resulta indubitable, como pensó Descartes?

En efecto, con base en lo establecido anteriormente, a saber, el intelecto es inmaterial, Aristóteles rechaza de prin

1. in De An. III, lect. IX, com. n. 721.

cipio la segunda premisa de la disyunción y se aboca a dilucidar lo sofístico que pueda tener la primera: "El intelecto es inteligible del mismo modo que los demás objetos inteligibles. Porque en lo inmaterial, el que entiende y lo que se entiende son una misma cosa, pues lo mismo es la ciencia teórica y lo que ella comprende. En las cosas que tienen materia, cada inteligible está sólo en potencia. De aquí se sigue que tales cosas no tienen intelecto, pues el intelecto sólo es una facultad de las mismas libres de materia, y que el entendimiento es objeto inteligible (1)".

Así, de que el intelecto sea inteligible por sí no se sigue necesariamente que todas las cosas que tienen forma sean intelectivas, como el animal o el vegetal, sino sólo aquellas formas que son inmateriales.

Sylvester Maurus comenta: "El entendimiento es a la vez intelectivo e inteligible. Cuando se infiere que todas las cosas inteligibles serían a la vez intelectivas, habría que decir que es verdad, que todas las cosas inteligibles, que carecen de materia, son a la vez intelectivas. La razón es, que por la misma separación de la materia, por la cual una cosa se constituye inteligible, se constituye también intelectiva, del mismo modo como por la misma forma, por la cual el objeto

1. De An. III, 4; 430a 2-9. Cfr. etiam Met. XII, 9; 1075b 1-5.

se constituye entendido, la potencia se constituye inteligente. De ahí se sigue que la ciencia contemplativa y el objeto próximamente cognoscible son en cierto modo lo mismo, como quiera que por la misma especie inteligible, por la que el entendimiento se constituye con capacidad para ser conocido por el entendimiento. Añadamos que, aunque las cosas inmateliales son inteligibles en acto y a la vez intelectivas, también las cosas materiales son inteligibles sólo en potencia y se constituyen inteligibles en acto por la abstracción de la materia, por cuya abstracción adquieren cierto existir inmaterial. Pero puesto que el entendimiento es una potencia sin materia y enteramente inmaterial, por eso aquellas cosas materiales y que sólo son inteligibles en potencia, no son intelectivas; como quiera que la fuerza intelectiva dimana de la inmaterialidad (1)".

De este modo, cuando la inmaterialidad de la forma llega a ser perfecta no sólo permite su cognoscibilidad, sino también su cognoscitividad. Añádase que aunque la cognoscibilidad del intelecto es inmediata para sí misma, está condicionado temporalmente a conocer primero la esencia de las cosas materiales. Si el intelecto se puede conocer a sí mismo es porque es espiritual; puede hacer objeto de conocimiento a su propio acto y a su sujeto, operación que no pueden ejercer

---

1. MAURUS, S. Aristóteles Opera; t. IV p. 93-94; Apud. DERISI, O.M.; Op. cit. p. 71-72,

los sentidos: la visión no es objeto de la vista, sino el color; pero la intelección sí puede ser objeto del intelecto.

Hay que añadir aquí que el conocimiento del que habla Aristóteles no alcanza la esencia propia; es decir, el conocimiento que tiene el intelecto de sí mismo no alcanza el "quid sit" sino sólo el "an sit". De lo contrario, Aristóteles hubiese elegido un método a priori y reflexivo para indagar la naturaleza del intelecto en lugar de un método a posteriori a partir de los objetos y las operaciones del intelecto.

Hay que observar que aunque el intelecto se puede conocer a sí mismo, no lo es sino en cuanto está en acto. Pero como ésto no lo es por naturaleza, el conocimiento de sí mismo está condicionado al conocimiento del objeto: "La ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa y sólo secundariamente de sí mismo (1)".

4.2) Al principio del capítulo cuarto se había propuesto indagar cómo es que se da la intelección. Después que trató sobre la inorganicidad del intelecto, Aristóteles pretende responder a aquella cuestión, para lo que pone un problema: "Si el intelecto es algo simple e impassible que nada tiene de común con ninguna cosa ¿cómo podrá entender si el entender es una especie de pasión? En cuanto dos cosas tienen algo en

Met. XII, 9; 1074b 35-38.

común, parece que la una opera y la otra recibe la acción (1)".

El texto es delicado y muchos se han encontrado satisfechos con una interpretación simplista de la pregunta a partir de la respuesta. Si se lee la pregunta con atención bien podemos formularla de otra manera sin violentar el texto. Como se estableció en el libro "Acercas de la generación y la corrupción (2)", en los movimientos físicos hay una comunidad material entre agente y paciente de manera que éste puede pasar al acto por el influjo de aquél, pues entre ambos hay una comunidad. Pero en el caso del intelecto que está en potencia respecto de los inteligibles, no puede pasar al acto por el influjo de un agente material, puesto que mientras éste es físico, aquél es simple, imposible que nada tiene de común con ninguna cosa, no habiendo comunidad entre ambos. Así, ¿cómo es que si el intelecto es potencia espiritual pueda pasar a entender por el influjo de algo que de manera alguna guarda comunidad con él? Tal es el sentido exacto de la pregunta de Aristóteles.

El problema no es fácil y se podría decir que una buena parte de la historia de la filosofía se reduce a él. Si la imagen de la fantasía no puede actualizar al intelecto posible, ¿de dónde vienen nuestros contenidos intelectuales?

1. De An. III, 4; 429b 22-26.

2. De generatione et corruptione; I, 7; 323b 29.

La teoría de la reminiscencia platónica, la doctrina de la iluminación en San Agustín y las categorías a priori del entendimiento en Kant no tienen otro papel sino el de explicar el origen universal y necesario de nuestras ideas a partir de lo singular y contingente.

En opinión de los mejores (1), Aristóteles responde a la pregunta cuando dice: "Por lo que se refiere a que la pasión produce por alguna cosa común, ya antes hemos dicho que el entendimiento es en potencia, de algún modo, lo inteligible; aunque no lo es en acto sino después de haber entendido. Lo inteligible debe estar en el entendimiento, así como en la tablilla en que nada hay escrito (2)".

Así, el intelecto es una potencia espiritual que pueda recibir el inteligible. Sin embargo, la pura potencia para entender no basta para explicar la intelección. La respuesta no alude al agente que hace pasar al acto al intelecto posible y con el que guarda una comunidad genérica. De este modo, sigue en pie la duda: la imagen de la fantasía no puede ejercer por sí influjo alguno sobre el intelecto que "nada tiene en común con ninguna cosa".

1. Cfr. AQUINO, T.; in De An. III, lect. XX; com. n. 724; ROSS W.D.; Aristóteles; Buenos Aires, 1957; Editorial Sudamericana; p. 212.

2. De An. III, 4; 429b 30-439a1.



b) El intelecto agente: "Νοὺς ἄδιρκος ἰσχυρὸς".

Aristóteles había dejado inconcluso cómo es que el intelecto potencial pueda entender siendo que no puede actualizarse por la imagen sensible puesto que tiene una naturaleza del todo desemejante.

En el capítulo quinto del libro tres del tratado "Acerca del alma", Aristóteles comienza retomando las líneas generales de toda generación aplicándolo al caso del alma: "Puesto que lo mismo que en toda naturaleza hay en cada género de seres algo que es material (y esto es en potencia todos los seres) y algo también que es causa y principio activo, porque lo actúa también todo, y con ello tiene relación que el arte a la materia, así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias (1)".

En su tratado "De generatione et corruptione" Aristóteles discutió a propósito de la alteración de los principios de Empédocles y de Anáxagoras. Si lo semejante actúa sobre lo semejante, no hay alteración, pues el punto "ex quo" y el "ad quem" son idénticos. Pero tampoco puede haber una alteración en lo que pertenece a géneros completamente ajenos y desemejantes, tal como la línea no puede actuar sobre la blanca. Así, sintetizando el planteamiento de sus predecesores,

1. De An. III, 5; 439a 10-14.

Aristóteles establece que en todos los movimientos hay algo que no cambia, a saber, el género, y algo que cambia, a saber, las especies. Por ello, el agente y el paciente tienen el mismo género, aunque sus especies son diferentes.

Ahora bien, es más que obvio que en el caso del alma intlectiva el género entre agente y paciente no es una comunidad o género material, sino de otra índole. Y es por esto por lo que la imágen no influye directamente en el intelecto posible. Así, pues, como el intelecto posible es "separable (1)", "impasible (2)", y "no mezclado (3)", el intelecto agente será "separable, impasible y no mezclado (4)". De este modo, pues, intelecto agente y posible pertenecen al mismo género, aunque difieren específicamente, pues mientras el intelecto posible por naturaleza "está en potencia (5)", el agente "por su naturaleza está en acto (6)".

De este modo, puestas estas cosas, Aristóteles explica cómo es que el entendimiento pueda entender no teniendo una comunidad genérica entre él y la imágen de la fantasía: "Existe, pues, un entendimiento tal que se hace todas las cosas, y otro tal que se le debe el que al primero se haga todas las cosas (7)". Así, no es por la fuerza de la imágen por lo que el en

1. De An. III, 4; 429b 5.

2. De An. III, 4; 429a 25.

3. De An. III, 4; 429a 25.

4. De An. III, 5; 430a 18.

5. De An. III, 4; 429b 27.

6. De An. III, 5; 430a 17.

7. De An. III, 5; 430a 13-16.

tendimiento puede entender, sino por la del entendimiento agente.

Cómo es que por el entendimiento agente entienda el posible, Aristóteles lo explica recurriendo a una analogía con la luz: "el entendimiento agente es una especie de hábito, como la luz lo es, pues la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto (1)". Esto que resuelve problemas respecto del intelecto, genera problemas respecto de la sensibilidad: si no el entendimiento agente, ¿acaso la luz es un sentido agente separado?

Si Aristóteles no vió la necesidad de poner un sentido agente que abstrayera las formas sensibles de la materia, es porque el sensible ya está en acto, aunque no en tanto que sensible, sino en tanto que una determinada cualidad o forma, aún antes de la sensación. Si el sentido es "lo que puede recibir formas sensibles sin materia (2)", no es porque él abstraiga dichas formas de la materia, sino porque la cosa influye sobre el sentido, no según su materia, sino según su forma (3). La misma forma por la que la cosa o la materia es, es por la que es sensible. La materia no obscurece toda cognoscibilidad, sino sólo la inteligibilidad. El hecho de que el sentido esté en acto aún antes de la sensación no viola

1. De An. III, 5; 430a 17.

2. De An. II, 12; 424a 18.

3. Cfr. De An. III, 8; 431b 30.

aquel principio según el cual "el sentido en acto es el sensible en acto (1)", pues aquellos sensibles sólo es la forma de una determinada materia, esto es, en cuanto tal, no implica una referencia al sentido.

Ahora bien, siguiendo con la analogía con la luz, la luz en sentido estricto no actualiza el color, sino al medio, pues la luz es "el acto de lo diáfano en tanto diáfano (2)", no es acto del color.

Por ello, Aristóteles no aplica la analogía sino con cierta reserva. Santo Tomás distingue dos sentidos de la luz: "Dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, et faciat colores actu visibiles, Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter quod lumen ad videndum.- Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, et fiant actu visibiles; sed medium fiat actu lucidum... Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem luminis, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem (3)

De este modo, sin olvidar las reservas, así como la luz hace sensibles en acto a los colores, así también el entendi

1. De An. II, 12; 424a 30

2. De An. II, 7; 418b 10.

3. Sum. Theol. I, q. 89, art. 3; ad 2um.

miento agente hace inteligibles en acto las imágenes que sólo eran inteligibles en potencia.

Basándose en Aristóteles y Santo Tomás, O.N. Derisi (1) explica cómo se relacionan intelecto agente e imagen en la producción de la especie inteligible, siendo que uno es espiritual y la otra material. Intelecto agente e imagen se relacionan como causa principal e instrumento en la producción de la especie inteligible. Pero mientras el instrumento en cuanto tal no puede causar un efecto superior a sí mismo, bajo la acción de la causa principal no sucede lo mismo. De este modo, la imagen causa la objetividad de la especie inteligible y en este sentido la especie no es superior a la imagen. Pero, en cuanto a que el intelecto agente causa la espiritualidad de la especie inteligible, ésta es superior a la imagen.

b.1) El intelecto en acto.

Después que determinó acerca del intelecto posible y agente, para a indagar las condiciones del intelecto en acto (2):

1: DERISI, O.N. op. cit. p. 154-159.

2. CORTE, M. La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote; Librairie Philosophique J. Vrin; Paris, 1934: "Il lui reste alors à déterminer les conditions de l'intellection en acte, comme il l'a fait plus haut pour l'intellection en puissance, et c'est ce qu'il fait en disant que la science en acte est identique à son objet."

"La ciencia en acto es idéntica a su objeto. En un individuo la ciencia en potencia es anterior a la actual, pero considerado en absoluto no la presede. Pero (el intelecto activo) no es tal que ahora entienda y luego no (1)".

En la primera parte, Aristóteles no hace otra cosa que aplicar los principios generales del acto y la potencia al caso del conocimiento. La potencia es anterior al acto en cuanto al individuo, pero en absoluto no. La razón es de que nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto. Del mismo modo sucede en el conocimiento.

La segunda parte no ofrece la misma facilidad que la anterior y muchas páginas se han escrito en torno suyo: "ἀλλ' οὐχ ἅς πῶς νοεῖ ἅς ὁὐ νοεῖ", cuya traducción literal sería "no es que unas veces entienda y otras no entienda (2)". Si se ha puesto como sujeto de νοεῖ al νοῦς νοητικὸς es porque con base a la omisión del sujeto se ha creído que éste debe ser aquel que era el punto central del que trata el capítulo.

Sin embargo, las consecuencias que se derivan de dicha interpretación generan obstáculos insalvables. Contra lo que se había establecido renglones más arriba, el intelecto agente

1. De An. III, 5; 430a 20-22. Etiam Cfr. 7, 431a 1-4.  
2. De An. III, 5; 430a 22.

no hace entender al intelecto posible, sino que él mismo entiende. Ahora bien, si el intelecto agente no es tal que ahora entienda y luego no, hay que suponer que es algo divino, pues sólo los dioses son capaces de actividad continua, y no es, por lo tanto, algo humano "pues todo lo que es humano es incapaz de actividad continua (1)". Marcel De Corte afirma: "Aristote insiste fortement dans la Métaphysique sur l'opposition entre l'éternité de la Pensée que se pense et l'intermittence de la pensée humaine. Si la pensée de l'intellect agent est éternelle, il faut ainsi renoncer à en faire quelque chose de l'homme et l'identifier sans hésiter à Dieu (2)". Así, el intelecto agente no sería algo de alma. Tampoco es posible interpretar simultáneamente que el intelecto agente sea algo del alma y simultáneamente Dios, es decir, la presencia inmanente de Dios en el alma, pues cuando menos en los puntos donde habla explícitamente de Dios, niega cualquier relación de éste con el mundo fuera de ser causa final.

Por otra lado, si el intelecto agente ejerce una actividad continua, es evidente que nosotros no tenemos conciencia de ello. Además, no es posible que el intelecto agente se piense a sí mismo eternamente, pues la inteligibilidad de sí siempre está subordinada al conocimiento directo de las cosas, ni que siempre está actualizando los inteligibles.

1. E.M. X, 4; 1175a 4-6. Cfr. etiam. Met. XII, 7; 1072b 30  
2. CORTE, M. op. cit. p. 67.

Ainsi, puis, nous resta penser, conforme a las mismas expresiones de Aristóteles, que el intelecto agente es algo del alma. Empero, sigue en pie la duda: ¿Cuál es el sujeto de *voct*?

"Pour trouver le sujet de *voct* -affirme Corte-, nous devons considérer à nouveau la phrase incriminée avec attention. Toute connaissance effective est identique à son objet. L'antériorité chronologique de la connaissance en puissance sur la connaissance en acte est individuelle, ajoute-t-on, elle n'est pas absolue. En liaison surtout avec la première de ces assertions, ἀλλ' οὐκ ὄντι μὲν *voct* ὄντι δ' οὐ *voct* signifie simplement que l'intellect pris comme tel passe continuellement de la puissance à l'acte avec retour postérieur à la puissance ou de la non-pensée à la pensée avec retour à l'état antérieur, mais que l'intellect en acte n'est pas sujet à ce va-et-vient. L'intellect en acte est tout différent de l'intellect agent. La science de l'intellect en acte est en effect identique à son objet, et cette possession de l'objet rive l'intellect en acte à l'acte lui-même d'intellection sans alternative de pensée et de non-pensée. En exprimant cette idée, Aristote veut sans doute opposer la connaissance en acte à la connaissance habituelle du savant qui possède sa science sans s'y livrer actuellement. Sa connaissance est alors au degré ultime de la puissance si l'on veut, mais toujours en dehors de la sphère de l'acte, car la connaissance en acte exige une i-



dentification effective et vécue in actu exercito à l'objet (1)".

Desde este comentario, el sujeto de la frase no sería el intelecto agente o activo, sino el intelecto en acto.

b.2) El intelecto separado del cuerpo.

Aún resta discutir el sentido de una de las frases sin duda más controvertidas del tratado del intelecto aristotélico: "Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno (2)". No se puede dilucidar el significado de esta frase sin antes determinar el sujeto, que está omitido, el sentido del término "separado" y la expresión "es lo que es" (cotti).

Santo Tomás infiere el sujeto de la frase con base a una consideración unívoca del término separado: "(Aristóteles) dicit quod solus intellectus separatus est hoc, quod vere est. Quod quidem non potest intelligi neque de intellectu agente neque de intellectu possibili tantum sed utroque, quia de utroque supra dixit quod est separatus. Et patet quod hic loquitur de tota parte intellectiva: quae quidem dicitur separata, ex hoc habet operationem suam sine organo corporali (3)".

Desde este comentario, la separabilidad de la que aquí ha

1. CORTE, M.; op. cit. p. 69

2. De An. III, 5: 430a 23.

3. In De An. III, lect. X, com. n. 742. Cfr. De Univ. In. c.1; n. 198

bia Aristóteles no difiere de la separabilidad como atributo tanto del intelecto agente como posible. Y puesto que de esto se habfa dicho que son separados en cuanto que no tienen órgano aún en el estado de vida presente, la separabilidad de la que habla Aristóteles en la frase que ahora se trata no sugiere necesariamente al alma separada del cuerpo, esto es, post-mortem.

Sin embargo, el término "separado" aquí parece estar tomado en un sentido equivoco, no relativo a los atributos de ambos intelectos, sino más bien como opuesto al estado de alma intelectual unida al cuerpo. En efecto, el alma intelectual no es algo separado del cuerpo, pues es su acto primero, pero es en una de sus partes separada en cuanto no tiene órgano: "Por consiguiente, es evidente que el alma no es separable del cuerpo y que no es ninguna parte divisible, pues la misma alma es acto de cualquiera de las partes. Pero nada impide que sea divisible según algunas partes, por la sencilla razón de que no son actos de ningún cuerpo (1)".

Ahora bien, el término separado no se refiere en nuestra frase a un atributo del intelecto inorgánico, sino más bien como opuesto a acto de un cuerpo. Así, no es legítimo inferir el sujeto de la frase con base a sus atributos, pues el término

1. De An. II, I; 413b 4-7; Cfr. De An. III, 7; 413b 17: "Si puede o no el entendimiento entender algo que esté separado de la extensión no estándolo él, lo veremos más adelante".

no medio sería equívoco. De este modo, el término separable alude más bien a la vida post mortem. Pero, ¿cuál sería, pues, el sujeto de la frase?. No resta sino considerar como sujeto de esta el mismo de la frase anterior, es decir, el mismo sujeto de *voct* a saber, el intelecto tomado en general. Así, no se niega que el sujeto sea que el sujeto sea el intelecto, sino lo que se niega es la causa por la que se le asigna dicho sujeto, pues el término "separado" tiene una significación equívoca.

Resta considerar el sentido de la expresión "es lo que es". Para Aristóteles el intelecto no es propio del hombre sino de las substancias separadas: "Si la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también divina con relación a la vida humana (1)". Así, pues, cuando el intelecto se separa del cuerpo alcanza su verdadera naturaleza.

"Si dans l'état de séparation, affirmer Corte, l'intelligence est seulement ce qu'elle est, dans l'état de union, elle est quelque chose de plus que sa nature pure et simple (2)". La pregunta que se sigue es qué es lo que tiene el intelecto en su estado de unión y que deja de tener cuando está separado.

---

1. E.N. X, 7: 413b 4-7

2. CORTE, M.; op. cit. p. 80.

En el libro segundo, después que definió al alma como "acto primero del cuerpo físico orgánico (1)" y como aquello que "es lo primero mediante lo cual vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos (2)", afirma que las formas de vida superiores contienen virtualmente a las inferiores, pero no viceversa: "Es posible que esta función (la vegetativa) subsista independientemente de todas las demás, mientras que es imposible que las demás subsistan sin ésta en los seres mortales (3)". Así, pues, el intelecto, que es del que ahora se trata, contiene virtualmente al alma sensitiva, motora y vegetativa, mientras es acto primero del cuerpo físico orgánico: "A veces acontece que todas estas características (sensitiva, vegetativa e intelectual) de las diversas almas se encuentran en un mismo sujeto (como en el hombre); otras, algunas (como en los animales); otras, una sola (como en el vegetal) (4)".

Sin embargo, después de analizar a partir de los hechos empíricos cómo se subordinan los grados inferiores a los superiores, cuando llega al intelecto afirma: "nada hay claro acerca de la inteligencia, pues parece ser otro género de alma, única que pueda separarse de las demás, como lo eterno se separa de lo corruptible (5)". Como se observa, es una inconsecuencia

1. De An. II, 1; 412b 5.
2. De An. II, 2; 413b 11-13.
3. De An. II, 3; 414a 29-31.
4. De An. II, 2; 413b 32.
5. De An. II, 2; 413b 25-27.

que Aristóteles haya afirmado que en los seres mortales las formas superiores incluyan a las inferiores, sin excluir al intelecto, y que renglones más abajo haya declarado que el intelecto es algo incorruptible que puede separarse de las otras formas de vida, es decir, no incluir en sí las formas vegetativas y sensitivas. De este modo, no queda sino pensar, para librarse de la contradicción, que mientras antes habló del intelecto como acto del cuerpo, en la cuestión aquí aludida trata del intelecto como forma pura.

En efecto, si Aristóteles afirmó que sólo en los seres mortales las formas inferiores están contenidas virtualmente en las superiores, es porque quiso excluir de dicha implicación a las formas que no son actos de ningún cuerpo, es decir, inmortales y eternas o separadas. De este modo, mientras que las sustancias separadas tanto del órgano como del cuerpo no contienen virtualmente ninguna de las operaciones de vida vegetativa y sensitiva, las sustancias que aunque están separadas del órgano son actos de un cuerpo no pueden existir independientemente de las formas de vida inferiores. La falta de claridad que manifiesta Aristóteles cuando llega a analizar a los intelectos, no alude, pues, directamente al intelecto humano en cuanto intelecto unido a un cuerpo, sino al intelecto en sentido propio, es decir, como sustancias separada (1).

1. Cfr. CORTE, M.: op. cit. p. 76: "Le nous, forme du corps humain, implique donc les facultés distinctives de autres êtres animés, mais le nous forme pure, ne peut impliquer que lui-même".

No es un contrasentido que el alma intelectual incorruptible pueda desempeñar funciones que se predicán específicamente de seres corruptibles y que incluso desaparecen corrupto el cuerpo, pues las diferencias entre lo vegetativo, lo sensitivo y lo intelectual en el hombre no pueden provenir de su principio activo, esto es, del alma intelectual, sino del sujeto del que son principios o actos, es decir, de la materia. En otras palabras, las diferencias entre la vida vegetativa, sensitiva e intelectual en el hombre no provienen de lo recibido sino del recipiente. Destruída la materia o el cuerpo se destruyen las diferencias. De este modo, toda la potencialidad que se veía diversificada en las facultades no específicamente intelectuales y que, por lo tanto, menguaba el potencial específicamente intelectual cuando el alma estaba unida al cuerpo, se condensa, cuando está separado, restituyendo la potencialidad original, en la parte intelectual. Lo vegetativo y lo sensitivo no son corruptibles en cuanto a su principio que es el alma intelectual, pues ésta es incorruptible, sino por el cuerpo.

De este modo, el intelecto separado del cuerpo "es lo que es"; es decir, no incluye las otras partes no específicamente intelectuales. Así, sin dudar, antes reiterándolo, el entendimiento "es otro género de alma, que sólo él puede existir separado de las otras partes, como lo eterno de lo corruptible (1)" cuando ya no es forma del cuerpo.

1. De An. II, 2; 413b 15-16.

b.3) El intelecto pasivo: "Noús παθητικός".

Después que mostró cómo el alma adquiere su verdadera naturaleza una vez separada del cuerpo, pasa a analizar las condiciones de su operación en contraste al estado de alma unida al cuerpo (1): "Pero no recordamos, pues es imposible; en cambio, el intelecto pasivo está sujeto a la corrupción y sin él nada se puede entender (2)".

El sentido de esta frase no es posible interpretarlo al margen de la anterior. Separada el alma del cuerpo, ya no contiene virtualmente las facultades sensitivas y vegetativas. De este modo, ni la memoria, ni el intelecto pasivo operan. Pero, ¿qué es el intelecto pasivo?

La identificación del intelecto pasivo con el *noús páthos* *ψυχικός*, tratado en el capítulo cuarto, es del todo errónea, pues mientras éste es "separable (3)", "imposible (4)", "no mezclado (5)", que "nada tiene de común con ninguna cosa (6)", aquél es pasivo y corruptible, como los seres materiales.

1. Cfr. CORTE, M. op. cit. p. 83: "Il s'agit uniquement ici de la détermination des conditions de la vie intellectuelle après la dissolution du corps".

2. De An. III, 5; 430a 23-25.
3. De An. III, 4; 429b 5.
4. De An. III, 4; 429a 29.
5. De An. III, 4; 429a 25.
6. De An. III, 4; 429b 22-26.

En un pasaje del libro primero, Aristóteles da una descripción de lo que podría ser el intelecto pasivo: "En cuanto al entendimiento, parece que se origina como una substancia especial y que no es corruptible. Si pudiera corromperse sería por embotamiento de la vejez... La intelección ( $\nu\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$ ) y la contemplación ( $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\alpha$ ) decaen al corromperse algún órgano interno; el entendimiento en sí mismo es impassible ( $\alpha\pi\acute{\alpha}\theta\eta\tau\omicron\varsigma$ ). La dianoia ( $\delta\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ), el amar ( $\phi\iota\lambda\epsilon\iota\varsigma$ ) y el odiar ( $\mu\iota\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ) no son afecciones suyas ( $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\tau\omicron\varsigma$ ), sino del sujeto que tiene tal entendimiento y en cuanto lo tiene. Por eso cuando el sujeto decae, no hay memoria ( $\mu\upsilon\kappa\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\epsilon\iota\varsigma$ ) ni amor, por ser estas actividades del sujeto que pereció; el entendimiento es sin duda algo más divino e impassible (1)".

En este pasaje se observa una oposición entre el entendimiento en sí como impassible, no sujeto a la corrupción o pasión, y el entendimiento en otro, sometido a la corrupción y a la pasión. Esto último no es propio al entendimiento en cuanto tal, sino en cuanto es acto de un cuerpo. Ahora bien, como se observa en todo el corpus aristotélico, las operaciones que se predicaban de la parte intelectual seña la intelección ( $\nu\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$ ), y la dianoia ( $\delta\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ). Pero mientras la dependencia de la primera dependencia de la primera parece ser meramente extrínseca respecto del cuerpo, la  $\delta\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$  no es una  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\tau\omicron\varsigma$  del intelecto



to, pues es imposible, sino del compuesto; es decir, es una función del alma intelectual sujeta a la pasión.

Como se ha dicho, dentro del esquema general del alma, las facultades sensitivas no difieren de las intelectivas en el principio indiferenciado que es el alma intelectual, sino en sus sujetos. Y es por esto por lo que hay una presencia implícita de lo intelectual en lo sensitivo (1) y de lo inteligible en lo sensible (2). Esta presencia de lo intelectual en lo sensitivo ha sido identificada por M. de Corte con la *diánoia* (3), que no duda en asimilar la memoria a ella: "On ne peut pas ne affirmer que *διανοεσθαι* ici un sens très voisin de *μνησθαι* (4)".

Ahora bien, como "el alma nunca entiende sin algún fantasma (5)" y como la *dianoia* es una función del intelecto que, en cuanto es acto de un cuerpo, está sometida a la pasión, sin el intelecto pasivo "nada se puede entender(6)".

1. E.N. I, 13; 1102b 12: "Hay otro elemento de naturaleza irracional en el alma (lo sensitivo) que participa de algún modo de la razón".

2. De An. III, 8; 432a 5-6: "Los objetos inteligibles... existen en las formas sensibles".

3. CORTE, M. op. cit. p. 85: "L'opération dianoétique est celle de l'intelligence en collusion avec le corps animé, ou, de une collaboration entre les fonctions du corps, en tant qu'elles sont dirigées par l'intelligence, et l'intelligence elle-même".

4. Idem. p. 85.

5. De An. III, 7; 431a 16.

6. De An. III, 5; 430a 25.

En efecto, el intelecto separado del cuerpo alcanza su auténtica naturaleza, pues se desliga de las operaciones vegetativas y sensitivas. Pero de este modo, ya no puede ejercer sus operaciones intelectuales en las mismas condiciones que antes, pues ya no puede recibir sus contenidos de los sentidos. La expresión "sin el *nada* entiende" no ha de interpretarse como si el intelecto separado cayera en una obscuridad total, sino que simplemente que no entiende en las mismas condiciones de alma unida a un cuerpo.

### C) El objeto del intelecto.

El pensamiento de Aristóteles se forma en diálogo con dos posturas antagónicas: el idealismo de Platón, por un lado, y el naturalismo de Empédocles y Demócrito, por otro.

Platón se encuentra influido por un lado de Heráclito y por otro de Parménides y Sócrates. Sócrates, con ocasión de problemas éticos, buscó dar definiciones y lo universal (1). Por su parte, Platón aplicó las características del ser de Parménides a las definiciones o ideas, constituyendo el mundo de lo "realmente real (2)". Influido por Heráclito, pensó que "todas las cualidades sensibles fluyen siempre y no hay ciencia de ellas (3)",

1. Met. I, 6; 987b 1.

2. GILSON, Etienne; El ser y la esencia; Desclee; Buenos Aires; p. 26

3. Met. I, 6; 987a 34.

relegándolas al ámbito de la opinión (δῶξα). Por ello, Platón pensó que "las cosas sensibles están fuera de las ideas (1)". Así, introduce un hiato entre el mundo sensible e inteligible.

Esta dualidad ontológica llevó a que Platón dividiera el conocimiento intelectual (νοεῖν) que contempla las ideas, y el conocimiento sensible que capta el mero fluir fenoménico: "La esencia es, dice Platón, la esencia sin color, sin figura e impalpable, es visible sólo al espíritu (νοῦς) que es el piloto del alma (ψυχή) (2)".

Así, el nous ve las ideas universales y abstractas, y el sentido ve las particulares y concretas, más aún, su mero fluir fenoménico. Las experiencias no serán, pues, el origen de los contenidos intelectuales. Por ello, la importancia de la reminiscencia.

Aristóteles rechaza totalmente el planteamiento dualista de Platón. De este modo, en la metafísica (3) refuta ampliamente a Platón, y, respecto a lo que nos ocupa, dice: "Además parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia; por consiguiente, ¿cómo podrían las ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas (4)".

1. Met. I, 6; 987b 8-9.  
2. Fedro, 247c.  
3. Cfr. Met. I, 9; 990b- 993a 10.  
4. Met. I, 9; 991b 1-3.

Bajo esta crítica, Aristóteles introdujo la idea o forma como principio de la materia en la substancia compuesta. Esta revaloración de la substancia o realidad sensible llevó a una revaloración del conocimiento sensible. Por ello, debido a la inclusión de la inteligibilidad en lo sensible, Aristóteles se verá forzado a rechazar la teoría de la reminiscencia y a aceptar un conocimiento no sólo a partir de lo sensible, como se establece en los segundos analíticos, sino un conocimiento intelectual de lo sensible.

a) Origen de los contenidos intelectuales.

Aristóteles ha descrito el origen de los contenidos intelectuales en el primer capítulo de la Metafísica y en el último de los Analíticos Posteriores. Aristóteles no podía aceptar la teoría platónica de la reminiscencia no sólo porque no existe un mundo de las ideas sino "porque de aquí se seguiría que, teniendo conocimientos más exactos que la misma demostración, sin embargo nosotros lo ignoramos(1)". Tampoco podía aceptar un proceso demostrativo infinito. Así, pues, no queda sino admitir que las primeras nociones provienen efectivamente de un conocimiento anterior pero no lógico, sino de otro orden, a saber, psicológico. "Así, es de necesidad que poseamos algún poder para adquirir (los principios)... esto es lo que parece encontrarse en

1. Anal. Post. II, 19; 99b 27

los animales que tienen poder innato de juzgar, que se llama sensación (1)".

Este origen psicológico no demerita el carácter de inmediatez que tiene el principio en el orden lógico. Un pensamiento no siempre va precedido de un pensamiento, sino en ocasiones sólo de un pensamiento en potencia.

Como los animales imperfectos que sólo poseen sentido del tacto tienen imaginación indeterminada, tal cual sus movimientos, en ellos no se engendrará memoria, necesaria para el surgimiento del universal: "La sensación no engendra en todos memoria, mientras que en otros sí (2)".

Después, Aristóteles pasa a explicar la importancia de la experiencia: "Y de todos los recuerdos de una misma cosa muchas veces repetida viene la experiencia, porque los recuerdos pueden ser numéricamente multiplicados, pero la experiencia que de ellos se forma es siempre una (3)". Ahora bien, en el tratado acerca del alma ha descrito el ejercicio de la fantasía deliberativa según un proceso comparativo de las imágenes bajo el influjo de la razón que tiene como producto una unidad. Pero mientras en el texto de la Metafísica y de los Analíticos Posterior

1. Anal. Post. II, 19: 99b 35

2. Anal. Post. II, 19: 99b 37; cfr. etiam Met. I, I; 980a 28.

3. Anal. Post. II, 19: 100a 3-6

res no describe el motivo por el que el hombre alcanza dicha unidad, en el tratado "Acerca del Alma" pone dicho motivo en la conveniencia o utilidad: "La imaginación sensitiva, como he nos dicho, se encuentra en los demás animales, más la deliberativa, sólo la poseen los racionales; porque inquirir si es to o aquello ha de hacerse, es obra del raciocinio; con una unidad han de medirse las imágenes, ya que se busca lo mejor debe, por consiguiente, poder deducir una unidad de entre muchas imágenes (1)".

Dicha unidad o experimentum es descrita como "todo lo universal que se ha depositado en el alma, unidad que subsiste siempre, además de los objetos múltiples, y que es una e idéntica en todos estos objetos (2)".

Así, las ideas universales surgen por una discriminación de imágenes o recuerdos ejercida por la razón en vista de lo que le conviene más al animal. Sin embargo, dicha unidad de imágenes "entre las que no hay ninguna diferencia (3)" no se produce por el mero análisis comparativo ni de la fantasía. Más bien, el análisis comparativo es la materia de la idea, no su causa. Así como los sentidos no pueden alcanzar la uni

1. De An. II, 11; 434a 6-8.

2. Anal. Post. II, 19; 100a 8; Cfr. etiam. ROSS, W.O.; Aristotéles; Ed. Sudamericana; Buenos Aires, 1957; p. 213: "El pensamiento surge cuando el espíritu discierne un punto de identidad entre dos o más imágenes".

3. Anal. Post. II, 19; 100a 15

dad perceptiva a causa de que por su materialidad están limitados a un género de sensibles, así la imaginación en cuanto tal no posee el poder de alcanzar la síntesis imaginativa. La imagen siempre estará limitada al singular y la imaginación no puede ser ni sujeto ni causa de lo universal a causa de su organicidad. El sujeto del universal no puede ser sino el intelecto posible, que es inmaterial.

"Pero como ninguna cosa -dice Aristóteles- existe separada de la extensión, esto es, de las cosas sensibles, también los objetos inteligibles, tanto los llamados abstractos como los que son estados y aficciones, existen en las formas sensibles. Por eso el que no tiene sensación no padece ni contempla nada; y cuando el entendimiento contempla algo, juntamente contempla un fantasma: los fantasmas son representaciones sensibles, pero sin materia (individual)(1)".

Así, pues, las formas inteligibles están ya en las representaciones sensibles de los fantasmas, aunque no en acto si no en potencia (2). Para que una imagen pueda ser educada al acto es necesaria la acción del intelecto agente que hace inteligibles todas las cosas (3). Este proceso de actualización de lo inteligible es un proceso de abstracción o desmaterialia-

1. De An. III, 8; 432a 4-10

2. Cfr. De An. III, 4; 430a 8; "En las cosas que tienen materia, cada inteligible está sólo en potencia".

3. Cfr. De An. III, 5; 439a 15.

lización. Si "la ciencia en acto es idéntica a su objeto (1)", es porque son inmateriales (2).

Sin embargo, para Aristóteles las imágenes de la fantasía no sólo son el material de donde se abstrae el inteligible, sino que sostienen a la misma intelección. El universal es aprendido en y con el singular: "Siempre que el hombre contempla algo con la inteligencia, necesariamente debe contemplar una imagen de la fantasía (3)". La abstracción no es un proceso que al obtener el universal abandone por completo la imagen, sino que incluso las imágenes sostienen tanto a los procesos intelectuales como el contenido de los inteligibles: "A veces una ratiocinia usando de los fantasmas y conceptos del alma, como si viese las cosas (4)".

b) El objeto directo e inmediato del intelecto humano.

En el libro tercero de su tratado "Acerca del Alma", después que mostró cómo el intelecto humano pasa de la potencia al acto por el influjo del inteligible (5), pasa a estudiar el objeto directo e inmediato (objeto propio) y el objeto indirecto e inmediato del intelecto humano en su estado de unión

1. De An. III, 5; 430a 20.

2. Cfr.: De An. III, 4; 430a 3-4: "En lo inmaterial el que entiende y lo entendido son una misma cosa".

3. De An. III, 8; 432a 6.

4. De An. III, 7; 431b 2.

5. Cfr. De An. III, 4; 429b 6-9.



con el cuerpo (1).

Aristóteles comienza afirmando que en algunos seres esencia y existencia se distinguen, como en carne, y en otros estos dos conceptos se identifican: "Como quiera que no es lo mismo la extensión que su esencia, ni es lo mismo el agua que su esencia (lo mismo vale para muchas otras cosas, no para todas, ya que en algunas se confunden estos dos conceptos (2))".

La cuestión ya había sido tratada al principio del capitulo 6 del libro séptimo de la Metafísica donde dice que "hay que considerar también si son lo mismo o distintas la esencia y cada cosa en particular (3)". A lo que responde dos cosas: 1. En cuanto tal, esencia y existencia se identifican en la substancia: "Que cada cosa en sí se identifica con su esencia y no accidentalmente se ve por lo dicho y porque saber cada cosa equivale a saber su esencia (4)". 2. Accidentalmente, esencia y existencia se distinguen: "Pero lo que llamamos accidental, por ejemplo, lo músico o lo blanco, por tener significación doble, no es verdad que se identifiquen con su esencia. ... no es lo mismo la esencia que lo accidental (5)".

1. Cfr. De An. III, 4; 429b 10-23.

2. De An. III, 4; 429b 10.

3. Met. VII, 6; 1031a 29.

4. Met. VII, 6; 1031b 19.

5. Met. VII, 6; 1031b 22-26.

Así, pues, en los seres que no poseen materia, esencia y existencia se identifican. Por ello, dice Aristóteles "en algunas (cosas) se confunden estos dos conceptos (1)", pues "saber cada cosa equivale a saber su esencia (2)".

Pero, ya que los accidentes derivantes de la materia no están incluidos en la esencia de la especie, en los seres materiales esencia y la cosa "tienen significación doble (3)". Por ello, la existencia cae fuera del contenido inteligible de la esencia (4).

Ahora bien, ya que las facultades se especifican por sus objetos propios, los cuales son alcanzados de un modo directo e inmediato por el cognoscente, es obvio que estos dos objetos, a saber, los materiales y los inmateriales, no pueden ser conocidos propiamente por un mismo tipo de intelecto, pues el conocimiento demanda una proporción entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente.

Por el origen sensible de nuestros conocimientos intelectuales, el objeto propio de nuestro intelecto no puede ser otro que la esencia de las cosas materiales: "Los objetos son

1. De An. III, 4; 429b 11.

2. Met. VII, 6; 1031b 19.

3. Met. VII, 6; 1031b 24.

4. Cfr. Met. VIII, 3 y Anal. Post. II, 7; 72b. Para una mayor explicación sobre las diferencias entre Aristóteles y Santo Tomás en torno a la concepción de esencia y existencia ver BECK, H; El ser como acto; Ed. EUNSA; Pamplona, 1968. p. 15 ss.

sibles, tanto los objetos abstractos como los que son estados y afecciones de los objetos sensibles, existen en las formas sensibles. Por eso, el que no tiene sensación no padece ni en tiende nada; y cuando el entendimiento contempla algo, junta mente contempla un fantasma; los fantasmas son representaciones sensibles, pero sin materia (individual) (1)". Así, si sin sensación no se entiende nada y si cuando el entendimiento contempla algo simultáneamente contempla una imagen de la fantasía, su objeto no puede ser otro que la esencia de las cosas materiales (2). Por ello, cuando dice "si el intelecto puede o no entender algo que esté separado de la extensión no estándolo él, lo veremos más adelante (3)" da a entender que antes sólo había tratado del intelecto humano en su situación de alma unida a un cuerpo y cuyo objeto directo e in mediato es la esencia de las cosas materiales, reservando para después el objeto mediató e indirecto del entendimiento humano.

Así, el objeto directo e inmediato del intelecto humano no es ni la cosa ni la esencia de las cosas inmateriales. Pero como la cosa individual cae fuera del contenido inteligible de la esencia, bien puede tenerse un concepto de la esencia sin tenerlo de la existencia, pues, como se dijo, esencia y existencia "tienen significación doble": "Nihil enim -dice Santo Tomás- prohibet duorum adinvicem conjunctorum, unum inte-

1. De An. III, 8; 432a 4-9.

2. Cfr. De An. III, 4; 429b 16: "La esencia de la carne es discernida por una facultad enteramente separada de la sensible".

3. De An. III, 7; 431b 18.

Intelligi absque hoc quod intelligatur aliud. Sicut visus apprehendit colorem, absque hoc quod apprehendat odorem, non tamen absque apprehendat magnitudinem quae est proprium subiectum coloris (1)".

### c) Objeto indirecto e inmediato del intelecto humano

Desde Parménides el mundo griego vió al mundo sensible material como aquello que en cuanto tal se resiste al análisis intelectual. El Ser -según él- es inmóvil, eterno, ingenerado, uno e incorruptible. Como tal sólo puede ser objeto de pensamiento: Ser y pensar son una y la misma cosa. De este modo, el mundo sensible y mutable está fuera tanto del Ser como del pensamiento, relegando el mundo sensible a las apariencias. Platón pensó que el papel de la sensibilidad no era proporcionar el material a la inteligencia, sino era una mera "ocasión" para recordar. La idea en sí sólo es captada por el nous y no posee cualidad sensible alguna.

Para Aristóteles, igual que para Platón y Parménides, la realidad sensible se resiste al análisis intelectual directo, y ásto porque la materia, que es el principio de singularidad, no posee irradiación inteligible alguna. Sin embargo, como materia y forma constituyen una unidad substancial, la materia

1. In De An. III, lect. IX; com. n. 717.

es inteligible no en sí misma, sino por la forma. Por ello, es posible tener un conocimiento intelectual de lo contingente particular, aunque no de un modo directo.

Aristóteles plantea la cuestión en el libro tercero, capítulo cuarto: "Por medio de la facultad sensitiva se discierne el calor y el frío, y todo aquello que en cierta proporción constituye la carne; pero la esencia de la carne se distingue por otra facultad, o enteramente separada de la sensitiva o - que con ella guarda la relación que una línea consigo mismo cuando está enderezada (1)".

Entre los argumentos vistos, así como Aristóteles inferió la organicidad del sentido con base en la singularidad de su objeto, inferió la espiritualidad del intelecto con base en la universalidad de su objeto. Pensar que el intelecto puede tener un conocimiento directo e inmediato del singular es confundir el intelecto y al sentido. Si hay una proporción entre objeto y facultad, objetos diferentes no pueden ser conocidos del mismo modo por una misma facultad. Así, pues, el objeto directo e inmediato del sentido son las cosas materiales y el del intelecto es la esencia de las cosas materiales.

Sin embargo, nada impide que una misma facultad capte objeto.  
l. De An. III, 4; 429b 15-18.

cos distintos bajo diferentes aspectos. Por ello es que el intellecto además de su objeto propio puede conocer las cosas materiales, aunque de un modo indirecto. Aristóteles representa gráficamente este conocimiento aludiendo a la relación que una línea curva guarda consigo misma cuando está enderezada. Así, la inteligencia, al comprender las cosas materiales se refleja no sobre sí misma, cual es el caso de la reflexión psicológica, sino sobre la sensibilidad, dando marcha atrás sobre el proceso mismo que la llevó a concebir el universal, como la línea que se encorva para hacerse circular, y que marcha en línea para conocer las cosas inmateriales y universales. Este proceso regresivo ha sido denominado "reflexionem ad phantasmata" y ha sido descrito por Santo Tomás en los siguientes términos: "Anima ergo cum corpore coniuncta non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas: et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solum modo per potentias organici affixas: sed indirecte et per quandam reflexionem etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia: prout scilicet ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species huiusmodi est abstracta: et sic per phantasma singulare cognoscit (1)".

1. In II Sent., Dist. 3. q. 111, a. 3; Apud FABRO, C. "Percepción y ...". op. cit. p. 313.

La escuela francisco-agustiniana vió errónea la consideración aristotélica de la materia prima como potencia pura, y, por tanto, como carencia absoluta de inteligibilidad. Si Dios ha creado la materia, ésta no puede estar libre de alguna actualidad. Así, pues, no hay nada en el singular que resista a ser conocido por el intelecto. Por ello, la inteligencia puede conocer directa e inmediatamente al singular.

Sin embargo, puesto que hay una afinidad entre objetos y facultades, plantear un conocimiento directo del singular compromete la distinción entre intelecto y sentidos. Puesto que lo material no puede influir sobre lo espiritual, ya que debe haber una comunidad entre acción y pasión, Aristóteles introduce la noción de intelecto agente. Así, es la materia de la imagen o la espiritualidad del intelecto o, en general, la heterogeneidad entre el intelecto y la imagen lo que impide que ésta opere sobre aquella. Y es por ello mismo por lo que el intelecto posible sólo alcanza su objeto por abstracción. Si la fantasía fuese causa suficiente de la intelección, el intelecto conocería directamente al singular. La razón de la abstracción es la misma razón que la razón del conocimiento intelectual indirecto del singular: la heterogeneidad de instancias cognoscitivas. Así, ya que lo material como causa principal no puede influir sobre lo espiritual, del mismo modo el proceso regresivo que comprende la "reflexionem ad phantasma"

ESTA COPIA NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

no implica que al final el intelecto conozca directamente la imagen.

Ahora bien, como se ha visto, la imagen da el material y sostiene la intelección: "Siempre que el hombre contempla algo con la inteligencia, necesariamente debe contemplar una i imagen de la fantasía (1)". Lo que quiere decir que hay una presencia implícita de la imagen en todo acto del intelecto. Lo que no quiere decir que el intelecto contemple directamente la imagen, sino solamente que hay una presencia implícita de la imagen en toda intelección. Así como hay una presencia implícita de lo inteligible en lo sensible (2) en el conocimiento sensitivo; hay también una presencia implícita de lo sensible en lo inteligible en el conocimiento intelectual.

D.N. Derisi ha descrito el proceso por el que se hace explícita dicha presencia de la imagen en la intelección del siguiente modo: "Así como en la ausencia de una parte conatural a un objeto sensible de la que se le ha privado, nos damos cuenta y conocemos indirectamente esa parte, así también la inteligencia indirectamente conoce lo singular proveniente de la materia en la especie inteligible, cuya forma ha sido despojada de sus notas materiales individuantes. En la misma forma abstracta y universal con que el objeto llega a ser in-

1. De An. III, 8; 432a 8.

2. Cfr. De An. III, 8; 432a 6: "Los objetos inteligibles están ... en las formas sensibles"



telligible en acto en la especie inteligible hay una esencia referencial a esas mismas notas (materiales). Y es volviéndose a esta esencial referencia a lo singular material -per reflexionem ad phantasma- incluida en el objeto inteligible de la especie intelectual y sin salir de ésta, y del plano espiritual por ende, que la Inteligencia alcanza y conoce de este modo indirecto los objetos individuales (1)". Y en la misma línea Fabro agrega que "se comprende que esta referencia a la sensibilidad deba ser rigurosa, puesto que en el instante en el que el entendimiento quisiese abandonar completamente a los sentidos, sus contenidos se vaciarían de toda objetividad (2)".

Así, pues, por esta esencial referencia a la sensibilidad es por lo que se conoce lo individual en la especie inteligible al grado que incluso se tiene un conocimiento más perfecto de lo singular por el intelecto que el que se tenía por los sentidos. Por ello, "el intelecto después que ha entendido algo muy inteligible, entiende no peor, sino mejor a los inferiores (3)", es decir, a los singulares. Así, pues, del mismo modo que "mediante los principios se conocen las demás cosas (4)", el intelecto conoce los singulares desde los principios. Pero como el hombre llega a las ideas universales a través de los principiados, hay una esencial referencia a lo

1. DERISI, O.N.; op. cit. p. 114.

2. FABRO, C.; op. cit. p. 326.

3. De An. III, 4; 429b 2.

4. Met. I, 2; 982b 3.

principiado en el principio cuando el hombre entiende lo universal. Así, pues, hay un conocimiento implícito de la imagen en la abstracción y un conocimiento explícito de la misma en la conversión sobre la sensibilidad.

c.1) Unidad del sujeto cognoscente y el conocimiento del singular.

Santo Tomás establece (1) que el intelecto es a la fantasía lo que el sentido común a los sentidos externos. Pero Aristóteles establece que el sentido común es a los sentidos externos, lo que los sentidos externos a sus correspondientes objetos contrarios.

Aristóteles establece la  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  como el principio a través del cual el sentido está limitado a un género de sensibles y es por tal situación de neutralidad o media, por lo que puede conocer y discernir los contrarios: "El sentido es algo así como un intermedio ( $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\nu$ ) entre los contrarios propios de los sentidos, y por serlo puede distinguirlos ( $\kappa\rho\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ) (2)". Por ello, se puede decir que los sentidos externos son una facultad del juicio ( $\kappa\rho\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ) (3), pues "cada sentido distingue las diferencias del objeto, por ejemplo, la vista distin

1. Cfr. in De An. III, lect. VII, com. n. 712.

2. De An. II, 12; 424a 7.

3. Cfr. De An. III, 9; 432a 16.

que lo blanco y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo (1)".

Ahora bien, se puede discernir lo blanco y lo negro por tener ambos una facultad común: "Siempre es el mismo sentido, idéntico a sí mismo el que conoce lo blanco y lo negro, no obstante ser tan diferentes en especie (2)", y los conoce en un sólo acto (3) en cuanto que han logrado una fusión homogénea (4), es decir, que los objetos de un mismo género de sensibles se han fusionado en una sola sensación. Lo blanco y lo negro, lo mismo que los contrarios de los demás sentidos no podrían distinguirse sino en cuanto posean una facultad única que los conoce y los distingue en un acto indivisible.

Así como los sentidos externos conocen a través de una facultad objetos contrarios y los distingue entre sí, del mismo modo lo hace el sentido común con objetos heterogéneos.

Aristóteles en el tercer libro capítulo uno del "Acerca del Alma", después que explicó como los sentidos externos juzgan sus objetos homogéneos, pasa a estudiar qué juzga los sensibles heterogéneos: "Puesto que distinguimos lo blanco de lo dulce, ¿con qué facultad sentimos que difieren?. Sin duda tiene que ser algún sentido, porque se trata de objetos sensibles.

1. De An. III, 1; 426b 12.

2. De Sensu VII, 447b 27.

3. Cfr. De Sensu VII, 448b 29.

4. Cfr. FABRO, C.; op. cit. p. 175-177.

Las facultades separadas entre sí no pueden apreciar la diferencia entre lo dulce y lo blanco, sino que estos dos deben manifestarse a una misma facultad. De lo contrario, si yo sintiera una cualidad y tu otra, con eso sólo no aparecería la diferencia entre ambos. Por consiguiente, una ha de ser la facultad que afirma esta diferencia; y como lo que afirma es to, uno ha de ser lo que piensa y siente (1)".

Así, el sentido común reconstruye los aspectos sensibles que habfan sido separados por los sentidos externos en una unidad perceptiva. Santo Tomás, comentando el texto aristotélico relativo al conocimiento del singular, alude a estos principios de la sensibilidad externa e interna: "non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo (2)".

De este modo en el aristotélismo, si el sentido común es la facultad por la que se unifica la sensibilidad exterior, el intelecto es la facultad por la que se unifica todo el conocimiento, tanto sensible como intelectual: "uno ha de ser el que piensa y siente (3)". Que el sujeto cognoscitivo forma .

1. De An. III, 1; 426b 12-25; cfr. etiam De Sensu VII, 449a 10

2. In De An. III, lect. VII, com. n. 712.

3. De An. III, 1; 426b 25.

una unidad no sólo en el ser, sino también operativa se observa porque el alma "es lo primero por lo que vivimos, sentimos y entendemos (1)" y es imposible que exista una pluralidad de almas en un sujeto, pues "las cosas que son dos en entelequia nunca son una en entelequia (2)". Si una forma basta para ser en absoluto a un ente, el resto serán formas accidentales.

Fabro expone en los siguientes términos la unidad del sujeto cognoscente y el conocimiento del singular: "De la misma manera que el sentido común, en cuanto que es facultad discriminativa de los sentidos externos, debe tener presentes en sí los objetos y los actos de los distintos sentidos; y de la misma manera que la cogitativa, en cuanto es facultad aprehensiva por discriminación de los contenidos de valor: real de los sensibles, debe tener presentes tanto los contenidos de experiencia actual como los de experiencia pasada; así el entendimiento, en cuanto es facultad discriminativa de lo universal y lo particular, debe poder tener presentes en sí tanto a lo universal, que es su objeto propio y término ad quem de la abstracción, cuanto al fantasma de la cogitativa que es el término a quo (3)". De este modo, si el intelecto puede conocer lo singular y lo universal es en última instancia por la unidad de la forma substancial.

1. De An. II, 2; 414a 12-14.  
 2. Met. VII, 13; 1039a 4-5.  
 3. FABRO, C.; op. cit. p. 320.

## c.2) La opinión.

La opinión está entre las funciones intelectuales (1), judicativas (2) que proporciona las premisas particulares (3), las cuales son imposibles sin un conocimiento intelectual de la imagen (4). Así, el conocimiento intelectual del contingente particular tiene como base la comparación del universal con el particular, comparación que sería imposible si el intelecto no conociera y pudiera volverse sobre la fantasía: "Formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima coniuncta corpori format propositiones cuius subiectum est singulare, praedicatum est universale; ut cum dico Socrates est homo, quod non possem facere nisi cognoscerem singulare et comparisonem eius ad universalem (5)". Si la inteligencia no se replegara sobre la sensibilidad, sería imposible la opinión que tiene como base la atribución de un concepto universal a un particular. Y como todo juicio universal parte en la inducción de un juicio particular, sin un conocimiento del singular sería imposible toda actividad judicativa. El desarrollo de los juicios universales a partir de la opinión es descrita por Aris

1. Cfr. De An. III, 4; 429a 24: "Llamo entendimiento a aquello con que el alma piensa y opina".
2. Cfr. De An. III, 3; 428a 4: "Facultades de esta clase (del juicio) son la sensación, la opinión, la ciencia y la intellección".
3. Cfr. De An. III, 11; 424a 17.
4. Cfr. De An. III, 3; 427b 10; etiam III, 11; 434a 10: "La imagen deliberativa está incluida en la opinión".
5. Q. De An. a. 20 sed contra 1; Apud, FABRO, C. op. cit. 322.

tóteles en el primer capítulo de la Metafísica y en el último de los Segundos Analíticos, de los que comentándolos Ross afirma: "(Aristóteles) reconoce además de la progresión que va de la percepción de lo particular a la concepción del universal, un progreso de los juicios particulares tales como 'esta cosa no puede tener diferentes colores en la misma parte de ella misma', a juicios universales tales como el principio de no contradicción y los otros principios de la ciencia (1)".

d) Objeto indirecto y mediato del intelecto humano.

Hay un aparente inconsecuente en que por un lado Aristóteles haya hecho de todas las cosas objeto del intelecto humano (1) y que por otro haya limitado dicho objeto a la esencia de las cosas materiales (2) y que nada puede entender sin imagen de la fantasía (3). Si bien puede sostenerse que el intelecto además de las esencias de las cosas materiales pueda conocer a las cosas mismas, aunque sea indirectamente, no se ve claro si suceda lo mismo con las sustancias separadas. La cuestión es manifestada por el mismo Aristóteles cuando dice que "si puede o no el entendimiento entender algo que esté separado de la extensión no estándolo él, lo veremos más adelante (4)".

Sin embargo, como dice Santo Tomás, la cuestión "non inventur

1. ROSS, W.D.; Aristóteles; op. cit. p. 85.

2. Cfr. De An. III, 4; 429a 17-26.

3. Cfr. De An. III, 4; 429b 16-17..

4. Cfr. De An. III, 8; 432a 4-10.

soluta ab Aristoteles (1)". Empero, aunque no esté resulta en el tratado "Acerca del Alma" ni se encuentre un estudio específico sobre el tema, es posible rastrear el pensamiento de Aristóteles respecto a lo que aquí se trata.

En la Metafísica, discutiendo la naturaleza de la Sabiduría que versa sobre las cosas máximamente inteligibles, reserva el conocimiento de dichas cosas a "Dios o a él principalmente (2)". A Dios, pues, le corresponde prioritariamente conocer lo separado (3). Sin embargo, aunque de un modo difícil, esto es, indirecto y mediato, al hombre no está vedado el conocimiento de lo separado. La dificultad de conocer las sustancias separadas no está en ellas mismas, pues son máximamente inteligibles, si no en el hombre mismo: "Siendo la dificultad de dos clases, su causa no está en las cosas, sino en nosotros. Pues el estado de los ojos del murciélago ante la luz del día es también el del intelecto de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza (4)".

El hecho de que el intelecto humano no esté separado de la extensión, es decir, que el intelecto, aunque sea una facultad inorgánica, es facultad de un alma que informa a un cuerpo, no sólo provoca que los conocimientos intelectuales provengan de

1. In De An. III, Text. XII, com. n. 785.

2. Met. I, 2; 983b 24-25.

3. Cfr. Met. XII, 9; 1074b 23.

4. Met. II, 1; 992b 8-12.



la sensibilidad sino además la misma debilidad del intelecto, pues mientras el alma intelectual es acto de un cuerpo tiene que participar de su fuerza o actualidad a lo vegetativo y a lo sensitivo.

Así, es por la debilidad del intelecto y por el origen de los contenidos intelectuales por lo que el hombre tiene que partir de las cosas sensibles para llegar a un conocimiento de las substancias separadas que son máximamente cognoscibles: "Así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universales buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las cosas más conocidas para uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo. Pero las cosas cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces apenas cognoscibles, y poco o nada tienen del Ente. Sin embargo, partiendo de las cosas escasamente cognoscibles para cada uno, hay que tratar de conocer las absolutamente cognoscibles, avanzando, como queda dicho, precisamente a través de aquellas (1)".

Cómo se lleva a cabo este paso de lo menos cognoscible a lo más cognoscible, no lo explica Aristóteles en este pasaje. Sin embargo, bien puede adelantarse que es el uso de la analogía y de la negación. Mucho tiempo antes que Pseudo Dionisio, *Arts-1. Met. VII, 4; 1029b 5-15.*

tóteles ya había usado la negación como un medio para conocer las sustancias celestes: llegamos al conocimiento de las sustancias celestes por la negación de propiedades de los cuerpos inferiores (1). Por otro lado, no ha sido otro el método usado en este trabajo sino el de la analogía, y que se observa suficientemente aplicado por Aristóteles. No se ha usado otro método para conocer la naturaleza del intelecto posible, que es una sustancia separada, que la analogía con la sensibilidad y la negación de todo lo que en ésta implica imperfección. Igualmente, como se verá más adelante, se ha establecido la naturaleza del intelecto divino por su comparación con el intelecto humano y la negación de todo aquello que en éste implica imperfección. Por la analogía es posible trascender la inmediatez de los hechos concretos para llegar a niveles cognoscitivos superiores.

Santo Tomás discutiendo si el intelecto puede o no entender algo sin volverse sobre la fantasía, a propósito de las cosas inmateriales dice que "in corporea substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata (2)".

---

1. Efr. De Caelo I, I; 269b 18.  
2. S. Th. I, q. 84, a. 7 ad 3um.

De este modo, aunque el hombre nunca piensa sin la copresencia de una imagen y de las cosas separadas no hay imágenes propias, a través de la "remotionem et comparationem" de las cosas materiales, el hombre puede llegar a tener un conocimiento indirecto y mediato de las substancias separadas.

Por otro lado, Aristóteles no planteó la cuestión si el intelecto humano separado del cuerpo pueda conocer algo. Partiendo de la frase de Aristóteles según la cual sin el entendimiento pasivo nada se puede entender (1), O.N. Derisi comenta: "Aquí Aristóteles se atiene al único modo empíricamente comprobado de conocimiento del alma humana de conocer por el que ésta logra su objeto en las imágenes de la fantasía; y al encontrarse con el problema de la vida inmortal del alma e inteligencia separada del cuerpo, sin concurso de la imaginación se abstiene también de plantear y resolver el problema de si nuestro entendimiento, de acuerdo a su nuevo estado, no conseguirá otro modo de conocer, sino que se limita a la simple negación de que el alma, en su nuevo estado, pueda continuar ejerciendo su vida espiritual en las mismas condiciones de antes (2)".

1. Cfr. De An. III, 5; 430a 24-25.

2. DERISI, O. N. op. cit. p. 171.

D) Intelecto práctico e intelecto especulativo.

Aristóteles no ha hecho del esquema general de las facultades un sistema cerrado de ámbitos cognoscitivos incomunicables. Particularmente, tratando del movimiento local de los animales, dice que las facultades desiderativas tienen su principio en las cognoscitivas: "Sería absurdo separar esta parte (desiderativa=ορετικόν), pues es en la parte racional donde se origina la voluntad, y en la parte irracional de la concupiscencia y la ira; por lo cual si el alma se dividiera en tres partes (cognoscitivas), el deseo (ὄρεσις) estaría en cada una de ellas (1)".

Así como no hay parte apetitiva (ὄρεσις) sin una cognoscitiva, tampoco hay deseo sin conocimiento: "El principio motor debe ser uno: el deseo, pero lo deseable es anterior a todo lo demás, pues mueve sin ser movido, simplemente por ser imaginado o pensado (2)".

A esta tesis de que no hay deseo ni, por lo tanto, movimiento local sin imagen encuentra en la actualidad muchos opositores; por mencionar algunos: Piaget y Freud.

1. Para Piaget, contra el empirismo, afirma que "la intelli

1. De An. III, 9; 432b 4-7.

2. De An. III, 10; 433b 20-13; cfr. 433b 29: "El deseo no es independiente de la imaginación".

gencia procede de la acción... la tradición empirista considera el conocimiento, por el contrario, como una especie de copia de lo real, con lo que la inteligencia habría de tener sus orígenes en la sola percepción (1)". Así, ¿cómo puede decir Aristóteles que no puede haber movimiento local sin imaginación?

Para responder hay que decir que Aristóteles distinguió dos tipos de imaginación en los animales: a) Los animales imperfectos que sólo tienen el sentido del tacto tienen una imaginación que no difiere del sentido del tacto: "Si tiene tal sentido (el tacto) estará dotado de fantasía y apetición, pues donde hay facultad sensitiva, hay dolor y placer, y donde és to, hay apetición (2)". Dicha imaginación es indeterminada tal cual su movimiento: "Así como los movimientos de los animales imperfectos son indeterminados, también les pertenecen esas facultades (la imaginación) pero de modo indeterminado (3)". b) Por otro lado, los animales perfectos tienen una imaginación diferenciada que, en cuanto tal difiere del sentido del tacto y de los sentidos en general: "Que la imaginación no es un sentido se ve claramente por lo que sigue. Porque el sentido o está en potencia o está en acto, p.e. la vista y la visión; pero sin ninguna de estas dos podemos imaginar algo, como a-

1. PIAGET, J.: Psicología del niño; Ed. Morata; Madrid, 1981; p. 38.

2. De An. II, 2; 413b 23.

3. De An. III, 11; 434a 4.

concece en los sueños. Más aún, el sentido siempre está presente, la fantasía no. Si las imágenes fueran lo mismo que el sentido en acto, todos los animales podría tenerlas; lo cual no parece ser así, p.e. en las hormigas, las abejas o el gusano. Además, las sensaciones son siempre verdaderas, mientras las imágenes son las más de las veces falsas. Y cuando nuestros sentidos se aplican con precisión a un objeto sensible, no decimos 'esto nos parece un hombre'; sólo decimos esto cuando no percibimos con claridad, en el cual caso nuestra percepción puede ser verdadera o falsa. Y como antes decíamos, las imágenes se forman aún cuando tenemos los ojos cerrados (1)".

Ahora bien, comentando el pasaje en el que la fantasía no difiere del tacto, Santo Tomás comenta aludiendo a estos dos tipos de fantasía lo siguiente: "Sed quod dicit quod phantasie est in parte decisa, videtur esse dubium. Nam a quibusdam phantasie attribuitur determinatum organum in corpore. Sed sciendum est, quod phantasia invenitur indeterminata in animalibus imperfectis, in animalibus vero perfectis determinata, sicut infra in tertio dicitur. Organum ergo aliquod determinatum phantasie attribuitur, ad maiorem perfectionem et determinationem sui actus, sine quod phantasie actus nullo modo esse posset, sicut actus visus nullo modo potest esse in oculo (2)".

1. De An. III, 3; 428a 6-16.

2. In De An. III, lect. XVI; com. n. 267; cfr. etiam n. 643, 839.

Ast, pues, si bien es cierto que la acción antecede al intelecto y a la imaginación en los animales perfectos, no sucede lo mismo respecto del tacto. La imaginación es principio formal del movimiento local, sea del indeterminado o del determinado.

2. Para Freud, el deseo es lo que origina la imagen y el conocimiento en general. Sin embargo, además de que esto sólo ocurre en el hombre y no en los animales irracionales, el deseo origina la imagen cuando se ha roto el equilibrio natural de los procesos desiderativos (1).

No hay, pues, deseo sin conocimiento. Pero, ¿no podría decirse también lo inverso? ¿Acaso hay algún tipo de conocimiento que no esté volcado a la prosecución de objetos para mantener la propia vida o la especie?

Si Aristóteles afirma que hay tantas instancias desiderativas cuantas cognoscitivas y ha omitido la inversa es porque el conocimiento no se reduce a la conservación de la propia vida o de la especie. Dicha irreducibilidad no sólo se mantiene respecto del intelecto especulativo, sino también de los sentidos.

1. Cfr. CHOZA, J.: Conciencia y afectividad; Ed. EUNSA; Pamplona, 1978; p. 185-187.

1. No todos los sentidos están ordenados a la conservación de la vida: "Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos, pues al margen de su utilidad son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista a todos los otros (1)". De este modo, se puede decir que en Aristóteles el único sentido ordenado a mantener la vida o la especie es el tacto (2) y, por lo tanto, el tacto es, por decir lo así, el sentido práctico. En cambio, la vista es el sentido especulativo por autonomía, como lo indica la etimología *θεωπέω*.

2. No todo conocimiento intelectual está ordenado a la conservación de la vida: "Al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida, y otras a lo que la adorna, siempre fueron considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas artes fueran descubiertas las ciencias, que no se ordenan ni al placer ni a lo necesario (3)". Cronológicamente las artes son anteriores a las ciencias y éstas señalan el culmen de conocimiento que preparan aquéllas.

1. Met. I, 1; 980a 21-25.

2. Cfr. De An. III, 13; 435a 15-20.

3. Met. I, 1; 981b 16-21.



Que no toda instancia cognoscitiva está volcada totalmente a mantener la propia vida o la especie lo prueba el hecho de que los vegetales tienen reproducción y nutrición y no tienen ningún tipo de conocimiento; es decir, mantener la especie o al individuo no es el fin de la vida sensitiva o intelectual, sino de la vegetativa. Si tanto en los animales como en el hombre se encuentran actividades que persiguen dichos fines no es tanto en cuanto cognoscitivos, sino porque las formas de vida superiores guardan cierta afinidad con las formas de vida inferiores.

a) El intelecto práctico.

La constatación de que el hombre se mueva localmente no en busca del conocimiento en sí, sino en función de satisfacer sus necesidades ya sean materiales, como en las artes prácticas, o espirituales, como en la moral, ha sido el criterio por el que Aristóteles ha dividido al intelecto en especulativo y en práctico. El movimiento local, como ya se ha dicho, no es explicable ni por las puras fuerzas apetitivas, ni por las puras fuerzas cognoscitivas, sino que demanda una mutua cooperación: "La apetición y el entendimiento producen el movimiento local (1)".

1. De An. III, 10; 433a 20.

El intelecto práctico, pues, está incidido por la fuerza de la voluntad al grado que el objeto de ésta es el principio de aquella (1): "El pensamiento -dice Aristóteles- por sí mismo nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico. El fin también es el principio del pensamiento productivo, porque todo el que hace algo lo hace en vista de algún fin (2)".

Ahora bien, si el fin es el principio del intelecto práctico, es claro que al intelecto práctico no le corresponderá de terminar el fin, pues a lo principiado no le corresponde establecer el principio. Pero, en tal caso, ¿le corresponderá establecer el fin a la voluntad? ¿Acaso el simple hecho de apetecer un fin indeterminado para el intelecto puede poner en movimiento a éste? Si la voluntad establece por sí misma el fin, la deliberación que sigue al fin no será racional y se caerá en la posición de Freud y Shopenhauer según la cual es el deseo el que genera el apetito.

Si, como dice Aristóteles, el fin al que tiende la voluntad es un motor inmóvil, de un modo análogo a la premisa mayor del silogismo práctico, el fin al que tiende la voluntad será captado no por el intelecto práctico que delibera, sino por el intelecto de los principios en una función práctica, es decir, lo

1. Cfr. E.N. VI, 5; 113b 5-7: "El fin es el objeto de la voluntad".

2. E.N. VI, 2; 1139b 1-3; Cfr. etiam De An. III, 10; 433a 15ss.

que los escolásticos llamaron *sindéresis* (1). Así, el intelecto de los principios no tendrá por objeto el ser en cuanto ser, sino también el bien: "La facultad racional no se mueve, sino que está quieta. Siendo la premisa primera universal, y la segunda particular, en realidad ésta última será la que mueva, no la universal; o también ambas, pero la universal más bien como inmóvil, no así la particular (2)".

Sin embargo, para determinar el movimiento no basta el fin. Además, hay que distinguir otros dos aspectos: el formal y el eficiente. Al intelecto le corresponde determinar formalmente el movimiento. El acto por el que el intelecto determina formalmente el movimiento se llama *deliberación*. Por el contrario, el acto por el que la voluntad determina eficientemente al movimiento se le llama *elección*. Elección y deliberación tienen la misma esfera de objetos intencionales, aunque no desde el mismo respecto. No se delibera ni se elige sobre lo que no depende de nosotros; sobre los fines, sino sobre los medios; sobre lo necesario, sino sobre lo contingente; sobre lo imposible, sino sobre lo posible (3).

1. Cfr. ROBLEDO; G.; Ensayo sobre las virtudes intelectuales; Ed. F.C.E.; México, 1986; p. 117: "Los escolásticos se vieron obligados a extender a este campo la intuición intelectual, ya que si hay una razón práctica al lado de la razón teórica, toda razón en general, como dice Santo Tomás, ha de regirse en sus operaciones por ciertos principios uniformes, innatales y de percepción inmediata para el intelecto".
2. De An. III, 11; 433a 5-21.
3. E.N. III, 2-3.

En cuanto al movimiento, así como el conocimiento es anterior al apetito, la deliberación tiene prioridad respecto a la elección, al grado que ésta es definida como "una cosa voluntaria objeto de una deliberación previa, de cosas que están a nuestro alcance (1)".

La deliberación en cuanto tiene su principio en el fin es un dar marcha atrás sobre todas aquellas cosas que nos llevan a él hasta considerar el momento presente, que es el punto inicial de la elección. Aristóteles ha descrito este proceso del siguiente modo: "Lo que se apetece (el fin) es lo que constituye el principio del entendimiento práctico, y lo que es lo último en el pensar es el principio de la acción (2)". Desde este punto de vista, la deliberación tiene un proceso inverso a la acción.

Es también por el diverso carácter de los objetos intencionales por lo que también ha dividido al intelecto en práctico y especulativo; éste concibiendo lo necesario; aquél, lo contingente: "Y demos por sentado que hay dos partes dotadas de razón: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera; otra

1. E.N. III, 3; 1112a 15-17.

2. De An. III, 10; 433a 15-16; Cfr. etiam E.N. VI, 2; 1139a 33-35: "El principio de la acción -la causa eficiente de la que procede el movimiento y no la causa final- es la elección; y de la elección es el apetito y el raciocinio en vista de un fin".

con la cual contemplamos las que lo admiten. Porque para cosas de género diferente las partes del alma adaptadas a cada una de ellas debe también ser de género diferente, ya que el conocimiento tiene lugar en esas partes por razón de cierta semejanza y afinidad de cada una con sus objetos. Llamamos a una de estas científica y a la otra deliberadora, pues nadie delibera sobre cosas que no admiten ser de otra manera (1)".

b) Un problema de interpretación.

En su comentario a la Ética Nicomaquea, Santo Tomás plantea si la división entre intelecto práctico e intelecto especulativo corresponde a la división hecha en el tratado "Acercas del Alma" en intelecto posible y agente. La cuestión no es ociosa y el mismo Aristóteles parece sugerirla cuando afirma que "para cosas de género diferente las partes del alma adaptada a cada una de ellas debe también ser de género diferente, ya que el conocimiento tiene lugar en esas partes por razón de cierta afinidad de cada una con sus objetos (2)".

El principio de Empédocles se observa en la distinción antes mencionada y es la que da pie a pensar en su identidad con el intelecto agente o posible: si el conocimiento se realiza por cierta finidad de las facultades con sus objetos,

1. E.N. VI, 1; 1139a 9-13.

2. E.N. VI, 1; 1139a 11-13.

la parte del alma corruptible conocerá lo corruptible, la parte incorruptible conocerá lo incorruptible. No es otro el criterio que usa Teilhüller al identificar el intelecto práctico con el posible y el intelecto especulativo con el agente, después de identificar el intelecto posible con el posible. El intelecto agente que es "inmortal y eterno (1)" o el intelecto especulativo conoce lo necesario. El intelecto práctico o posible que es mortal (2) conocerá lo contingente. Pero, ¿es éste el pensamiento de Aristóteles?

Por su parte, Santo Tomás que no hace del intelecto posible un intelecto corruptible y más de acuerdo con el espíritu de Aristóteles, niega resueltamente esta identificación: "Agens est quo est omnia facere, possibilis autem est quo est omnia fieri. Sic ergo tam intellectus agens quem possibilis secundum suam rationem ad omnia se habet. Esset ergo contra rationem utriusque intellectus, si alia pars animae esset quae intelligit necessaria et quae intelligit contingencia (3)". Y más adelante añade: "Obiectum autem intellectus proprium est quod quod est ... ergo ratione diversitas generis necessariorum et contingentium non requirit diversas potentias intellectivas (4)".

Así, el intelecto práctico y el teórico no son dos facul-

1. De An. III, 5; 430a 22.

2. De An. III, 5; 430a 23-24.

3. In Eth. VI, lect. 1; com. n. 1119.

4. In Eth. VI, lect. 1; com. n. 1122.

tades, sino más bien el intelecto práctico se ordena al teórico como lo imperfecto a lo perfecto en el mismo seno de la potencia intelectual (1).

c) Desarrollo del intelecto especulativo.

Aristóteles ha descrito el proceso del desarrollo del intelecto especulativo a partir del práctico en el primer capítulo de la Metafísica. El desarrollo del intelecto especulativo está muy de la mano con el conocimiento de juicios universales. Entre más alto es un hábito intelectual, más universal será el juicio enunciado por esa potencia.

Si Aristóteles ha descrito conjuntamente el proceso de adquisición de las ideas universales y de los juicios universales es porque ambos tienen como base el experimentum (2). Si en la exposición se han separado ambos procesos, es porque mientras el proceso de adquisición de las ideas universales, que ya ha sido descrito, es la síntesis de experiencias sensibles, el proceso de adquisición de los juicios universales es la síntesis de experiencias inteligibles.

El que el "experimentum" implique universalidad desde el

1. Cfr. in Eth. VI, lect. 1; com. n. 1120-1121.

2. Cfr. ROSS, W.D.; op. cit. p. 96.

punto de vista de la idea (1), no impide que desde el punto de vista de la composición y división no difiera del conocimiento del contingente particular: "Tener noción de que Callias, afectado por tal enfermedad, le fue dado tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a muchos otros considerados individualmente, es propio de la experiencia (2)".

La expresión "experiencia inteligible" significa en cuanto experiencia un producto de la acción y en cuanto inteligible un producto del intelecto. Así, el proceso de adquisición de juicios universales tiene como punto de partida el producto de la acción del intelecto práctico. La experiencia es el producto de la vida práctica del individuo. Así, este conocimiento práctico no difiere del conocimiento del contingente particular u opinión.

Si Aristóteles ha denominado a la razón práctica "parte del alma apta para opinar (3)" no es porque toda opinión esté subordinada a la acción, sino porque ambas versan sobre el conocimiento del contingente particular. Sin embargo, no impide que los primeros juicios temporalmente hablando estén ordenados a acompañar las acciones de los hombres.

1. Cfr. Anal. Post. II, 19; 100a 5: "El experimentum es todo lo universal que ha sido depositado en el alma".

2. Met. I, 1; 981a 6-8.

3. E.N. VI, 5; 1140b 26.



La opinión está entre las operaciones judicativas (1), pero obviamente sus términos no tienen la necesidad de los primeros principios, sino que su relación siempre está sujeta al error: "Por la conjetura (υπολήψεις) y la opinión (δόξῃ) es imposible incurrir en error (2)". Es de este conocimiento experimental práctico que no difiere de la opinión y, por lo tanto, particular y errable, de donde surgen los contenidos de la razón práctica y los de la razón teórica. Si "el arte nace cuando de muchas observaciones particulares surge una noción universal sobre los casos semejantes (3)", y si la experiencia no difiere de la opinión que implica un conocimiento judicativo del contingente particular, los juicios universales del arte y de la ciencia provendrán de los juicios particulares de la opinión: "Del experimentum viene el principio (ex quo) del arte y de la ciencia (4)".

Así, pues, si "la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte de las universales (5)", entonces "unos conocen las causas y otros no (6)", pues de las cosas singulares no hay demostración, ni definición, esto es, no hay ciencia, sino sólo opinión o experiencia (7).

1. Cfr. Da An. III, 3; 428a 4-5.

2. E.N. VI, 3; 1139b 17.

3. Met. I, 1; 981a 5-6.

4. Anal. Post. II, 19;

5. Met. I, 1; 981a 16-17.

6. Met. I, 1; 981a 28.

7. Cfr. Met. VII, 5; 1039b 31.

Hay que notar aquí que el arte no difiere de la ciencia ni por la extensión de su conocimiento, ni porque implique o no demostración, sino sólo por su fin. El arte conoce el universal y su causa, pero está ordenado a lo útil o placentero, no al conocimiento mismo.

Establecido que el experimentum es el punto "ex quo" del arte y de la ciencia, Aristóteles expone un importante parangón filogenético; el individuo no hace sino reproducir en sí los procesos de adquisición de conocimientos que se han llevado por los hombres en el transcurso de la historia: "Es natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera... fue admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de algunos de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas - unas a las necesidades de la vida, y otras a lo que la adorna, siempre fueron considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que constituidas ya todas las artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario y lo fueron primero donde tuvieron vagar los hombres ... Por eso las matemáticas nacieron en Egipto (1)".

Después, pues, de las artes que se ordenan al placer y a la utilidad surgieron las matemáticas. No es fortuito que Aristó  
I. Rec. 1, 1; 981b 13-24.

teles haya puesto como primer nivel de las ciencias a las matemáticas y no a la física o a la metafísica. Aristóteles pensaba que no sólo históricamente surgieron las matemáticas, sino que en cada hombre la primera disciplina especulativa que se cultiva son las matemáticas. Y esto no por capricho, sino por la naturaleza de los objetos matemáticos y porque demanda menos experiencia. En la ética expone el proceso mirando ya no al desarrollo histórico, sino al individual: "El tiempo es el que causa la experiencia. Podría plantearse también la cuestión de por qué el adolescente puede hacerse matemático, pero no metafísico ni filósofo natural. ¿No será porque las matemáticas son por abstracción, mientras que en otros casos, los principios vienen por experiencia?. ¿No es verdad que en aquellas disciplinas (metafísica y física) los jóvenes no tienen opinión formada, sino que repiten lo que oyen, en tanto que la esencia de los objetos matemáticos es para ellos suficientemente clara (1)".

El pasaje anterior no puede menos que recordarnos a Descartes: Mientras que la metafísica y la física son oscuras porque sus contenidos provienen de la experiencia, vale decir a posteriori, la claridad de las matemáticas proviene de que son por abstracción, es decir, a priori. Ahora bien, la imposibilidad de aplicar el método matemático a la metafísica o a la física violenta el mismo origen de los contenidos metafísicos.

sicos o físicos. Aludiendo a este pasaje de la ética nicomaquea, Takutara Ando comenta: "Of the universal principles, which form the major premise of demonstration, some are apprehended a priori, but others are to be induced from experience. Though metaphysics and physics are counted in theoretical science along with mathematics, the cognitions of their principles are fundamentally abstract, are apprehended a priori, while those of metaphysics and physics require experience(1)".

En efecto, si los objetos matemáticos son más cognoscibles para nosotros, es que son tomados al margen de todo aquello que impide la cognoscibilidad: la materia. Sin embargo, el matemático no conoce la realidad. Dependiendo en su ser de la materia, los objetos matemáticos son pensados al margen de toda materia; es decir, son pensados como no son (2). Por esto son los más fácilmente conocidos y ocupan el primer peldaño de las disciplinas especulativas.

Después de las matemáticas, viene la física y por último la sabiduría o filosofía primera: "Que la sabiduría no se trata de una ciencia productiva, es evidente, ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados por los fenómenos más comunes; luego -los físicos-, avanzaron

1. TAKUTARA ANDO; Aristotle's theory of practical cognition; The Hague, Netherlands; 1971; Ed. third; p. 189.

2. Cfr. Met. VI, 1; 1026a 15; De An. III, 8; 432a 4-10.

poco a poco planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y a la generación del universo... El que se admira reconoce su ignorancia... y si filosofaron para huir de su ignorancia es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento y no por alguna utilidad (1)".

Ahora bien, mientras que en la razón práctica lo que estimulaba su desarrollo era la utilidad o placer que proporciona el arte, en la razón teórica lo que estimula su desarrollo es la admiración. La admiración será el motor psicológico por el que el hombre se verá forzado a buscar lo "máximamente cognoscible (2)", donde el hombre encuentra el mayor grado de placer.

Así, en el orden del tiempo, lo menos cognoscible es anterior a lo más cognoscible, y, por ello, lo primero que se actualiza son los sentidos, luego las facultades cognoscitivas donde cabe error ( $\sigma\upsilon\lambda\eta\eta\iota\varsigma, \delta\delta\epsilon\lambda\alpha$ ), luego, las facultades intelectivas de la razón práctica en las que no cabe error. Y por último, las facultades de la razón teórica en las que tampoco cabe error. Pero por ser por abstracción, primero las matemáticas; luego, la física, que constituye el objeto directo e inmediato del intelecto; por último, la filosofía primera o

1. Met. I, I: 982b 11-21.  
2. Met. I, I: 982b 2.

Sabiduría, que alcanza sus objetos de un modo indirecto y mediatamente. Añadiendo la ética y la política, Takutara Ando considera que en Aristóteles hay tres estadios en el conocimiento: "Here the relation between knowledge and age is considered in three stages. In the first place, pure abstract theory such as mathematics needs no experience and is comprehensible even to youths. In the second place, the principles of physics and metaphysics are induced from experience, but requiring no ethical virtue, are comprehensible to them. In third place, ethics and politics presuppose ethical virtue, which are fostered through long habituation, so that they are incomprehensible until one grows to mature age (1)".

De este modo, contra lo que pensaba Comte, la filosofía primera o metafísica no ocupa un lugar cuasimágico anterior a cualquier conocimiento científico-racional, sino que, sin excluir las otras disciplinas, la metafísica como ciencia de lo divino está al final de desarrollo intelectual especulativo.

#### d) Las virtudes intelectuales.

Aristóteles ha dividido las virtudes intelectuales en cinco: "Sean en número de cinco las virtudes de las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber, el arte,

la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la intuición (1)".

Dependiendo de si su objeto versa sobre lo contingente o sobre lo necesario, dichas virtudes se clasifican ya sea en la parte calculadora o deliberadora o sea en la parte científica, respectivamente(2).

El arte y la prudencia corresponden a la parte deliberadora, pues "de las cosas que pueden ser de otra manera, unas son del dominio del hacer (ποίησιν), otras del obrar (πραξιόν)(3)".

El arte es "un hábito productivo acompañado de razón (4)", y como toda producción, su objeto es extrínseco al agente que lo produce; su efecto es, pues, transitivo.

La prudencia es el "hábito práctico acompañado de razón de las cosas que son buenos y malas para el hombre (5)". Se efectúa es immanente, pues lo que se busca es la perfección del agente.

La ciencia, la intuición y la sabiduría son virtudes de la parte científica, pues versan sobre lo necesario.

1. E.N. VI, 3; 1139b 17-19.
2. Cfr. E.N.VI, 1; 1139a 5-10.
3. E.N. VI, 4; 1140a 3.
4. E.N. VI, 4; 1140a 21.
5. E.N. VI, 5; 1140b 8.

La ciencia es un hábito demostrativo que procede ya por inducción, ya por deducción. A la intuición le corresponde fundar los primeros principios de la ciencia; es, pues, el "hábito de los primeros principios (1)". Por su parte, la sabiduría es la suma de las virtudes intelectuales, pues el sabio conoce "no sólo las conclusiones, sino también la verdad de los principios (2)".

En términos generales, hay que decir que las virtudes intelectuales no tienen otro fin que suplir la insuficiencia cognoscitiva que ha introducido la materia en el alma intelectual. Como se ha dicho, el intelecto teniendo como objeto todas las cosas por naturaleza propia, a causa de su estado de alma como acto de un cuerpo está ordenado a conocer sólo la esencia de las cosas materiales. Esta limitación se ve superada por los hábitos intelectuales. El intelecto puede conocer todas las cosas, pero no actualmente, sino virtualmente.

1. E.N. VI, 6; 1141a 8.  
2. E.N. VI, 7; 1141a 19.



#### IV.- EL INTELECTO DIVINO.

En el libro "Acerca del Alma", Aristóteles subrayó la importancia del estudio del alma no sólo para conocer las cosas físicas, sino también "para alcanzar toda verdad (1)", si no directamente, sí por algunas comparaciones. Así, lo que inspira el planteamiento de los problemas acerca del intelecto divino está tomado de su comparación con el intelecto humano. Se puede decir, incluso, que en el tratado acerca de Dios que hace Aristóteles (2) no es otra la cuestión sino que si el intelecto humano es semejante al divino y, si no, en qué difieren.

Esta comparación pudiera reprochársele de antropomorfista, como lo hace Maimónides. Maimónides, para salvar la trascendencia de Dios, estableció un "principio de incomparabilidad" entre la esfera divina y la humana. Así, no podemos suponer que Dios es semejante ni en clase ni en grado al pensamiento humano (3).

"Si nos debiésemos reducir -dice Fabro- a predicar de Dios solamente los caracteres trascendentales del ser, nuestro conocimiento sería inconmensurable y quizá la única posición lógica sería el agnosticismo teológico de Moises Maimónides.

1. De An. I, 1; 402a 5.

2. Cfr. Met. XII, 7, 9.

3. Cfr. KORENBROT, A.; Maimónides Filósofo; Ed. UNAM; México, 1981; p. 113.

Sin embargo, con el conocimiento positivo que tenemos de lo espiritual, el "problema teológico" se abre también para la mente humana (1)".

Así, pues, no es necesario establecer un principio de incomparabilidad entre Dios y los hombres, sino para salvar la trascendencia divina basta negar todo aquello que el intelecto humano tenga que implique imperfección. Esto es lo que hace Aristóteles en la Metafísica.

Después que Aristóteles estableció que hay una substancia eterna, inmateria, inmóvil (2), cuya substancia es acto (3), que es causa final (4) y necesaria (5), y después que discutió que sobre todas las substancias separadas hay una sola, pasa a estudiar el tipo de vida que tiene esta substancia (6).

Así, pues, el planteamiento de los problemas relativos al intelecto divino está basado en el estudio acerca del intelecto humano hecho en el "Acerca del Alma", intentando eliminar toda imperfección (7).

1. FABRO, C.; Op. cit. p. 356.

2. Cfr. Met. XII, 6.

3. Cfr. Met. XII, 6; 1072a 5.

4. Cfr. Met. XII, 7; 1072b 7.

5. Cfr. Met. XII, 7; 1072b 10.

6. Cfr. De Caelo I, 1; 269b 18: La negación de las propiedades de los cuerpos inferiores son un medio para conocer las substancias separadas.

Los problemas que plantea son los siguientes (1):

- a) Si el intelecto divino entiende en acto o en potencia (Met. XII, 9; 1074b 17-18 = De An. III, 4; 429b 23).
- b) Si, aunque entienda en acto, su intelección difiere de su intelecto (Met. XII, 9; 1074b 18-21 = De An. II, 2; 413b 10 III, 4; 430a 3).
- c) Si conoce otras cosas o sólo a sí mismo (Met. XII, 9; 1074b 21-23 = De An. III, 4; 429b 5-9; 430a 2-9).
- d) Si conoce otra cosa, si ésta existe en la materia o fuera de ella (Met. XII, 9; 1074b 24 = De An. III, 4; 429b 16).
- e) Si Dios conoce primeramente las cosas y sólo secundaria mente se conoce a sí mismo (Met. XII, 9; 1074b 35-36 = De An. III, 4; 429b 9; 430a 3-5).
- f) Si en Dios inteligible e intelecto difieren (Met. XII, 9; 1074b 36-38 = De An. III, 4; 430a 3-5).

Los dos primeros problemas son relativos a la naturaleza del intelecto divino. Los dos siguientes son relativos a su objeto. Los dos últimos aluden al orden gnoscológico y al ontológico.

- a) Naturaleza y objeto del intelecto divino.

Después que Aristóteles expuso los problemas relativos a

1. Se ponen respectivamente las citas donde se trata sobre el intelecto divino y enfrente las que tratan sobre el intelecto humano. El fin, contrastar punto a punto los temas de un estudio y otro.

la naturaleza divina (1) plantea el problema acerca del objeto del intelecto divino con el fin de luego dilucidar aquéllos.

Sin resolver el problema acerca de si el ser de Dios es intelección o sólo potencia de intelección (2), ni si el objeto de Dios es él mismo (3), pasa a estudiar cuál sería el objeto del intelecto divino en el caso de que conociera otras cosas y no a sí mismo: "Si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la misma o no (4)".

Ahora bien, aquello que es siempre lo mismo es inmutable y lo que no, mutable. Pero lo que es mutable depende en su ser de la materia. Así la disyunción que plantea es si Dios puede conocer aquellas cosas que tienen materia o aquellas cosas que no la tienen. Las dos proposiciones de la disyunción barren toda la escala ontológica. En el tratado "Acerca del Alma" determinó que el objeto directo e inmediato del intelecto humano es la esencia de las cosas materiales (5), dejando indeterminado cuál sería el sujeto de las substancias inmateriales, puesto que éstas no guardan una proporción directa con el intelecto humano y una mismo cognoscente no puede tener como propio dos objetos ontológicamente distintos desde el punto de vista de la esencia y la existencia, pues mientras esto no difiere en las inma

1. Cfr. Met. XII, 9; 1074b 15-21.

2. Cfr. Met. XII, 9; 1074b 21.

3. Cfr. Met. XII, 9; 1074b 22.

4. Met. XII, 9; 1074b 23.

5. Cfr. De An. III, 8; 432a 4-9.

teriales, en las materiales esencia y existencia difieren (1).

Ahora, el que entre estos dos objetos ya hayan sido atribuido los materiales como objeto del intelecto humano, ya sugiere al sentido de la respuesta a la disyunción que ahora plantea Aristóteles: Dios no puede tener otro objeto que lo que es siempre lo mismo, esto es, lo inmaterial.

El intelecto humano a partir de la esencia de las cosas materiales asciende al conocimiento de lo más inteligible o a la esencia de las cosas inmateriales, a fin de alcanzar una identidad entre el conocimiento en sí y el conocimiento para nosotros (1), donde el hombre encuentra mayor dicha (2).

Ahora bien, puesto que las substancias incorpóreas son principio de las corpóreas, es mejor pensar en las incorpóreas e inmóviles que en las corpóreas y móviles, incluso para nosotros. Por ello, y ya no argumentando por nuestra cuenta, Aristóteles niega la segunda premisa de la disyunción: "¿Hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? (3)". La pregunta, un poco irónica, insinúa que evidentemente es mejor conocer lo hermoso que lo vulgar, incluso para nosotros. En efecto, al principio del *Partibus Animalibus* manifiesta ya su preferencia por las substancias separadas incluso

1. Cfr. *Met.* VII, 4; 1029b 13.

2. Cfr. *E.N.* X, 8; 1178b 23.

3. *Met.* VII, 9; 1074b 23.

para nosotros: "Las escasas ideas que podemos alcanzar de las cosas celestes nos dan, debido a su excelencia, más placer que todo nuestro conocimiento del mundo en que vivimos (1)".

Además, como una segunda prueba, refiriéndose a los accidentes acerca de los cuales no hay ciencia, pues, a causa de su materia, no son sucesos que sean ni siempre, ni habitualmente (2), dice: "No es incluso absurdo pensar sobre ciertas cosas? (3)". De este modo, incluso para el hombre, es absurdo que se piense en los accidentes que se encuentran en las cosas materiales.

Y ya que es mejor conocer los seres incorpóreos, pues es más placentero, y ya que es absurdo pensar sobre los accidentes, no queda sino que el objeto del intelecto divino sea lo inmóvil: "Es pues, evidente que entiende lo más divino y lo más noble y no cambia; pues el cambio sería a peor, y ésto sería cierto movimiento (4)", y antes había dicho que "la Intelcción que es por sí misma tiene por objeto lo que es más noble por sí y lo que es en más alto grado (5)".

Es, pues, claro que el objeto directo e inmediato del Intelec

1. De Part. An. I, 5; 644b 22.
2. Cfr. Met. VI, 2.
3. Met. XII, 9; 1074b 24.
4. Met. XII, 9; 1074b 24-25.
5. Met. XII, 7; 1072b 18-19.

to divino no es la esencia de las cosas materiales, sino algo noble en grado sumo.

Pero aún resta ver si dicho objeto que es noble en grado sumo no es él mismo. Pero ésto no es posible saber sin antes responder si el ser de Dios es intelección o sólo potencia (1), por lo que pasa a resolver este problema: "Así, pues, en primer lugar, si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección (2)". La comparación con el intelecto humano es evidente. Si en el hombre difiera su intelecto que por "naturaleza está en potencia (3)", de su intelección (4), entonces el hombre "no siempre entiende actualmente (5)". Así, pues, su actividad no será continua y, por lo tanto, será fatigosa. En la *Ética Nicomaquea* expone a propósito de la felicidad humana cómo el placer acompaña a la contemplación y dice: "¿Cómo es entonces que nadie puede tener placer continuamente? ¿No será en razón de la fatiga? Todo lo que es humano, en efecto, es incapaz de actividad continua, y por ello no puede ser tampoco continuo el placer, porque acompaña al acto (6)".

Por el contrario, si hay un ser cuyo "acto es placer (7)",

1. Cfr. *Met.* XII, 9; 1074b 21.

2. *Met.* XII, 9; 1074b 28-30.

3. *De An.* III, 4; 429a 22.

4. *De An.* III, 4; 429a 24: "El intelecto no es nada en acto antes de entender".

5. *De An.* III, 4; 430a 6.

6. *E.M.* X, 4; 1175a 4-6.

7. *Met.* XII, 7; 1072b 17.

entonces puede ejercer una actividad continua. Pero esto sólo es posible a condición de que el intelecto y la intelección se identifiquen. Y, en tal cosa, no será sujeto de fatiga, pues incluso "es absurdo pensar que estén descansando (1)".

Así, pues, si su acto es placer continuo, lo cual para nosotros es imposible, pues nada en el hombre es continuo, entonces el intelecto divino no es aquel que pase de la potencia al acto, sino que es su misma intelección.

Pero resta tratar otro inconveniente en el caso de que en Dios difieran su intelecto y su intelección. Y lo presenta - cuando dice: "Además es evidente que habría otra cosa más honorable que el entendimiento, a saber, lo entendido (2)". Es decir, si el intelecto divino tiene que pasar de la potencia al acto, aquello que actualiza sería más digno, pues el acto es más noble que la potencia, como se dijo en el libro noveno.

A partir de la solución de este último problema se ve claro que la posibilidad de conocer cosas externas, como se presentaba anteriormente (3), es en razón de la diferencia entre intelecto e intelección, pues si éstas dos son lo mismo, el intelecto no necesitará de algo que lo reduzca de la potencia al acto, sino que será su puro acto de entender. Por ello, Aristóteles

1. E.N. X, 8: 1178b 19. Cfr. etiam. Met. XII, 7: 1072b 30  
2. Met. XII, 9: 1074b 30-31.  
3. Cfr. Met. XII, 9: 1074b 23.



trató primero la posibilidad de si el intelecto podía conocer otras cosas, en lo que concluyo que tenía que ser algo inmóvil, pero ya demostrado que no puede haber un inteligible externo a él, pues se le supondría superior, concluyo que "Dios se entiende a sí mismo, pues es lo más excelso (1)" y "su intelección es intelección de intelección (2)".

Así, pues, Dios es actividad revertida sobre sí misma, es objeto y sujeto simultáneamente, o mejor dicho, el planteamiento ob-jectivo (ob-jectum = lanzar adelante) es superado, es decir, Dios no es, como decía los escolásticos, intencionalmente su objeto, sino realmente. De este modo, el Dios de Aristóteles es intelecto, inteligible e intelección de un modo pleno y absoluto.

Este punto es realmente importante en la gnosceología aristotélica, pues en ella se funda la crítica más fuerte al platonismo: no hay inteligible sin intelección, ni intelección sin inteligible. Un inteligible sin intelección sólo es inteligible en potencia y, como tal, sólo existe en la materia. Un inteligible en acto sin intelección es platonismo: las Ideas platónicas existen al margen de cualquier intelección. La cosificación de las Ideas conduce a la suposición de la superioridad de las Ideas sobre el intelecto y a la diferenciación

1. Met. XII, 3; 1074b 24. cfr. Colom 7, 1074b 18-19.

2. Met. XII, 9; 1074b 28-33.

real entre inteligible e intelecto en la intelección.

Para salvar la superioridad de los paradigmas o ideas respecto del demiurgo, Proclo subordinó al nous a las ideas. En tal caso, Dios conocería algo en realidad excelso e inmóvil y en esto coincidiría con Aristóteles. Sin embargo, Dios no sería su intelección, y, en tal caso, estaría en potencia respecto de los inteligibles, cosa que contrasta con la perfección divina.

Después que ha concluido que Dios no conoce nada externo, pero sí se conoce a sí mismo por su esencia, pone dos objeciones:

a) La primera, tomada de los pasos de la reflexión humana, es de carácter psicológico: "La ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa y sólo secundariamente de sí mismo (1)". Así, contra lo que se había establecido, si el conocimiento directo antecede al conocimiento reflejo y el conocimiento directo señala a un objeto distinto del sujeto, Dios conocería otras cosas diferentes de sí.

b) La segunda dice: "Además, si una cosa es entender y otra cosa ser entendido, ¿en cuál de las dos reside su nobleza? Pues

no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido (1)". De este modo, contra lo que se había establecido, si lo inteligible difiere de su ser del intelecto, Dios no se conocerá a sí mismo. La objeción supone la hipostatización de las ideas, que difieran en su ser del demiurgo.

Respondiendo a la primera objeción, dicha subordinación del intelecto respecto de los inteligibles sólo es válida para a aquellas substancias cuyo ser no es su intelección, pues como nada se entiende sino en cuanto está en acto (2) y su ser es "potencia (3)", necesita ser actualizado para entenderse a sí mismo (4). Pero aquella substancia cuyo ser es su intelección (5), no necesita el influjo del inteligible para ser actualizado y conocerse a sí mismo, pues siempre está en acto. Por ello, se puede decir que en Dios el conocimiento reflejo y el conocimiento directo se identifican.

Así, mientras la intelección humana es principiada por las cosas que no es ella, la intelección divina no tiene otro principio que su misma intelección. La subordinación gnoscológica del intelecto humano respecto de los inteligibles no se verifica en Dios que por esencia es intelección de intelección. En

1. Met. XII, 9; 1074v 38-39.

2. Cfr. Met. IX, 9; 1051a 28-31.

3. De An. III, 4; 429b 23.

4. Cfr. De An. III, 4; 429b 6-9.

5. Cfr. Met. XII, 9; 1074b 33.

Dios la inteligibilidad ya no es referida a otra cosa distinta de su esencia, sino que por él toda cosa es inteligible.

Aquí se observa otro punto importante sobre la diferencia entre el intelecto divino y el humano: su absoluta impasibilidad. En el libro segundo del tratado "Acerca del Alma", Aristóteles distingue entre la pasibilidad inanimada que implica corrupción de un contrario y la de los seres animados que es perfección y conservación en el ser (1) y lo aplica al sentido una pasibilidad tal que pueda recibir formas sin materia. Sin embargo, dicha pasibilidad, a diferencia de la intelectual, está sometida a cierto margen o medios más allá del cual ya no es posible la sensación (2). El intelecto, por el contrario, no tiene un umbral máximo más allá del cual no pueda conocer nada (3). Sin embargo, "debe consistir en cierta pasión producida por el influjo de lo inteligible (4)". Así, aunque no implica ni una alteración corruptiva ni tiene un umbral mínimo y máximo, implica el influjo del inteligible. Dios está más allá de toda pasividad pues no implica siquiera el influjo del inteligible, sino que por ser absolutamente perfecto no recibe el influjo de nada externo a él, sino que él mismo es fuente de toda inteligibilidad.

1. Cfr. De An. II, 5; 417b 3-9.

2. Cfr. De An. II, 12; 424a 27-30.

3. Cfr. De An. III, 4; 429a 29-b 5.

4. De An. III, 4; 429b 15.

De aquí se ve que es totalmente inconsecuente la postura de Sartre según la cual Dios no existe pues en el caso contrario tendría que ser en sí y para sí, nociones que identifica con realidad y conciencia respectivamente. Pero como conciencia y realidad se oponen radicalmente, al grado de que ésta es el ser y aquélla una nada, Dios tendría que ser un ser en sí mismo conciente, lo que es, en oposición de Sartre, contradictorio.

Ahora bien, si en el intelecto humano hay una oposición entre realidad u objeto y conciencia o sujeto es porque el intelecto humano no es principio de la realidad, sino que está en potencia respecto de ella. Pero de esto no se sigue que el intelecto sea una nada, pues aunque puede llegar a ser todas las cosas, su indeterminación es formal, no material: la indeterminación cognoscitiva "no es una indeterminación potencial en sentido material pasivo (1)", sino una potencia formal. Ahora, si en el intelecto humano hay una oposición entre conciencia y realidad es porque la intelección humana es principiada por el inteligible que difiere del ser del intelecto, pero esto no es posible pensarlo de Dios, pues la intelección divina no es principiada por ningún inteligible fuera de su ser, pues éstos él los causó; es decir, Dios es principio de toda inteligibilidad de toda la realidad que difiere de su ser y lo principiado no puede ser principio de intelección de la fuente de toda

1. RIVERA Matute, A.; La articulación del conocimiento sensible; Ed. EUNSA; Pamplona, 1970; p. 23.

Inteligibilidad. Dios no conoce objetivamente, es decir, su objeto no es poseído intencionalmente, sino realmente. Así pensar que Dios no existe porque hay una oposición entre en-sí y para-sí, esto es, porque Dios sería un ser en sí mismo conciente, o ser y nada, es atribuirle un intelecto humano, y ésto - adn con dificultad.

Respondiendo a la segunda objeción, hay que decir que lo inteligible en potencia y el intelecto en potencia efectivamente difieren según su ser. Pero lo inteligible en acto y el intelecto en acto son lo mismo (1), pues "en las cosas que son sin materia, lo mismo es lo inteligible que la intelección (2)". Ahora bien, si lo inteligible difiere en su ser de la Intelección, o lo inteligible está en potencia (3) o es un inteligible hipostasiado al margen de toda intelección. Pero Dios no puede conocer directamente lo inteligible en potencia, pues éste implica estar en la materia y Dios no conoce la materia, como ya se dijo. Pero tampoco las ideas existen en acto al margen de toda intelección, pues lo que la idea tiene de cosa es lo que tiene de no-idea (4).

Aristóteles atribuyó una diferencia conceptual entre el cog

1. Cfr. De An. III, 431a 2.

2. De An. III, 4; 430a 8; 5, 430a 20; Met. XII, 9; 1075a 4.

3. Cfr. De An. III, 4; 430a 8: "En las cosas que tienen materia cada inteligible está sólo en potencia".

4. Cfr. POLO, L.; Curso de Teoría del conocimiento; Ed. EUNSA; Pamplona, 1984; p. 42 ss.

noscible en acto y el cognoscente en acto, aunque realmente - sean lo mismo (1). Plotino, bajo el platonismo cosificante - de la Idea, confundió estos dos tipos de diferencias en el acto de conocer y queriendo salvar la simplicidad absoluta del Uno, le negó a éste cualquier tipo de autoconciencia y de actividad intelectual, pues ésto implicaba -según él- una diferencia real entre pensamiento y pensado. Por ello, subordinó éstos a aquél: "El Nous está subordinado al Uno, y es en el Nous donde están las ideas, pues en el Nous es donde se establece la primera diferencia, a saber, entre el *to voctv* y el *to vo@ uevov* (2)"

Así, la diferencia real entre el inteligible y la intelección lo único que implica es que el inteligible está en la materia y en cuanto tal no es objeto de ningún intelecto, aún menos del divino.

Por otro lado, Aristóteles condicionó la intelección al inteligible sólo en el caso del hombre (3), pero lo negó de Dios, que no conoce otra cosa sino a sí mismo. Para salvar el conocimiento divino de las creaturas, Juan Escoto Eriugena estableció que Dios es incognoscible no sólo para nosotros, sino también en sí mismo, y que, para conocerse a sí mismo, Dios tiene

1. De An. III, 2: 425b 25: "El acto del objeto sensible y el del sentido son uno e idéntico realmente, pero difieren en su concepto".

2. COPLESTON, F; Historia de la filosofía; Tomo I; Ed. Ariel; México, 1983; p. 199.

3. Cfr. De An. III, 4; 430a 5

que "comenzar por ser y ésto sólo puede conseguirlo haciéndose distinto de sí (1)". Así, para conocerse a sí mismo, Dios está condicionado no sólo a conocer las creaturas, sino también a crearlas. Pero en tal caso ¿cómo serán inteligibles las creaturas a partir de su principio, es decir, de Dios? Si Dios para sí mismo es ininteligible, cómo podrá ser inteligible a través de las creaturas que él mismo creó. Además, ¿cómo será ininteligible la fuente de toda inteligibilidad? E. Eurlgena confundió, pues, el objeto directo del intelecto divino con el indirecto inmediato.

b) Objeto indirecto inmediato del intelecto divino.

Cabe preguntar si, además del conocimiento directo e inmediato que tiene Dios de sí mismo, puede conocer las creaturas de un modo indirecto pero también inmediato del mismo modo que el hombre conoce lo singular.

Esta cuestión estaba presente en la filosofía griega. Platón en el libro X de las "leyes" muestra tres tipos de impleidad: a) la que afirma que Dios no existe; b) la que afirma que aunque Dios existe, no se mezcla con los asuntos humanos; c) la que afirma que es fácil aplacarlos con sacrificios. En este lugar no hemos de discutir ni la existencia de Dios ni la auten

1. GILSON, E.; La filosofía en la edad media; Ed. Gredos; Madrid, 1985; p. 199.



alidad de la prácticas piadosas. Ahora bien, después que Platón discutió acerca de la existencia de Dios y mostró que él es causa de las revoluciones del sol, de la luna y de los astros, pasa a investigar si, además de casuar estos movimientos, se ocupa de los negocios humanos, acerca de lo cual dice que (a) si los dioses no se cuidan de las cosas pequeñas, supondrían que son indolentes; pero ésto es impropio de su Imperfección. (b) Además, si los dioses fueran indolentes, atenderían sólo las cosas pequeñas y descuidarían las cosas grandes (1).

Desde este punto de vista, bien podríasele reprochar a Aristóteles de impio, pues Dios sólo se conoce a sí mismo (2) y no conoce ninguna cosa con movimiento, sino sólo inmóvil (3). Ross comenta que Aristóteles "nunca usó la palabra 'Providencia' de Dios, como lo había hecho Sócrates y Platón; no cree realmente en los castigos ni en las recompensas divinas; no tiene interés como Platón por justificar la actitud de Dios respecto al hombre (4)".

Sin embargo, Tomás de Aquino, a quien siguen F. Brentano, O. N. Derisi, entre otros, mantiene la tesis según la cual ni Dios de Aristóteles puede conocer el mundo. En general, en la -

1. Cfr. *Leyes* X, 899b 5-905d
2. Cfr. *Met.* XII, 9; 1074b 10
3. Cfr. *Met.* XII, 9; 1074b 10
4. ROSS, W.D.; *op. cit.* p. 266

postura tomista se pueden encontrar dos desarrollos respecto del conocimiento divino del singular: a) El primero que, aunque no se opone a los principios de Aristóteles, supone desarrollos propios del Aquinate y que incluso no pudieron ser sostenidos por el mismo Aristóteles. b) El segundo que se limita a hacer explícitos puntos que en las obras de Aristóteles están implícitos. En esta línea se encuentran los comentarios al libro XII de la Metafísica que, por lo demás, es la piedra de toque tanto de la interpretación tomista de Aristóteles, como del desarrollo del pensamiento personal del Santo.

En su comentario se basa en tres puntos que Aristóteles había asentado en el transcurso de su Metafísica: 1. "Por ellos (los principios) y a partir de ellos se conocen las demás cosas (Met. I, 2; 982b 2)". 2. "Y esta ciencia (la de los principios) reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios o él principalmente (Met. XII, 7; 1072b 14)". 3. "De tal principio (Dios) penden el cielo y la Naturaleza (Met. XII, 7; 1072b 14)".

Con base en los dos primeros, Santo Tomás comenta: "Cum enim ipse sit ipsum suum intelligere sit perfectissimum; perfectissime ergo intelligit seipsum. Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effecto eius: nam principiata continentur in virtute principii (1)".

1. In Meth. XII, lect. XI, com. n. 2615.

Al tercer punto alude cuando dice: "Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat caelum et tota natura, ut dictum est, patet quod cognoscendo seipsum, omnia cognoscit (1)".

Así, pues, si Dios es principio de todas las cosas y la ciencia de los principios parece pertenecerle a él principalmente, y conocido el principio se conoce lo principiado, Dios conociéndose a sí mismo conoce los principiados, esto es, los singulares. Lo que, en opinión de Santo Tomás, niega Aristóteles - no es un conocimiento del mundo, sino simplemente lo que niega en este pasaje es un conocimiento divino que dependa del influjo del inteligible: "Non est intentio eius (Aristóteles) excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem, sed - quod non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens, sicut fit in quodumque intellectu cuius substantia non est suum intelligere. intelligit autem omnia - alia a se intelligendo se ipsum (2)".

Inclinándose por la interpretación tomista del texto aristotélico, C.N. Dorisi comenta: "Aristóteles niega expresamente en el lugar citado que Dios conozca algo fuera de sí. Con esta negación quiere excluir de Dios un conocimiento causado por las cosas distintas de Él. La intención de Aristóteles es negar de Dios un conocimiento del mundo que pudiera comprometer la Per-

1. In Meth. idem.

2. De substantiis separatis, c. 14; n. 127.

fección infinita, el Acto puro de Dios. Pero ¿ha negado realmente a Dios un conocimiento del mundo alcanzado en el Acto de su propia esencia?. El Filósofo no ha visto la posibilidad de un tal conocimiento. Al menos no se ha referido a él. Pero en todo caso tampoco lo habría comprendido en la negación antes dicha; la extensión de esta negación comprendería tan sólo aquel conocimiento determinado en su Inteligencia por el mundo, y que implicaría una imperfección. Si aceptamos esta interpretación, Aristóteles en este punto no se habría equivocado negando a Dios un conocimiento del mundo, sino que se habría limitado -como en otros puntos de su sistema- a negar un conocimiento divino absurdo, sin pronunciarse positivamente -si Dios tiene y de qué manera otra modo de conocer las cosas distintas de él (1)".

Contra esta interpretación se encuentra Aubenque que, siguiendo a Zeller, afirma: "En realidad, es cierto a la vez que, por una parte, Dios se conoce a sí mismo como principio de todas las cosas y por otra, sin embargo, no conoce al mundo: Dios ignora el mundo justamente en la medida en que el mundo no se deduce del principio... pues la contingencia, debida a la resistencia de la materia, introduce en este punto un hiato entre el mundo y Dios... Del mismo modo, el artesano ignora lo que en su obra, procede de la resistencia de la materia: no

1. DERISI, O.M.; op. cit. p. 134, nota 2.

hay ciencia del accidente (1)".

La cuestión no era desconocida por S. Tomás, pues el mismo Aristóteles alude a ella cuando afirma que "es absurdo incluso pensar algunas cosas" y luego, "no ver algunas cosas es mejor que verlas (2)". A lo que el Santo responde: "Nec velitas alicuius rei intellectae derogat dignitati. Non enim intelligere actu aliquod indignissimum est fugendum, retrahitur a dignioribus intelligendis. Si enim intelligendo aliquod dignissimum etiam vilia intelligantur, vilitas intellectorum intelligentiae nobilitatem non tollit (3)".

Si bien parece claro que Dios conociendo las cosas dignas conoce las viles, en su comentario Tomás de Aquino no delimita la extensión de este conocimiento. El mismo Averroes consideró que Dios conociéndose a sí mismo conocía las leyes generales del universo (4), pero dicho conocimiento no se extendía a los individuos. En la suma teológica se explica el pensamiento de Averroes a este respecto que en términos generales es como sigue: Si la luz se conociera a sí misma no conocería todos los colores, pues la diversidad de los colores no proviene sólo de la luz, sino de las diversas disposiciones de lo diáfano. Así, la luz conociéndose a sí misma conoce los

1. AUBENQUE, P.; El problema del ser en Aristóteles; Ed. Taurus; Madrid, 1984; p. 66.

2. Met. XII, 9; 1074b 33.

3. In Meth. XII, lect. XI, com. n. 2616.

4. ROSS, W.D.; Op. cit. p. 263.

colores en sus principios generales y no en cuanto a sus principios propios. Del mismo modo, Dios no conoce a los individuos, sino en cuanto a lo que tienen en común. A lo que S. Tomás responde: "Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, - nisi cognosceret participabilis est ab aliis sua perfectio (1)". En efecto, si Dios sustentata en el ser a cada ser contingente, lo debe conocer. Empero, esto supone la creación del ente finito en el orden del ser y la teoría de la participación, que Aristóteles rechazó (2). Así, pues, parece concluirse que no es posible mantener un conocimiento divino de lo singular en un sistema en el que Dios mueva sólo como causa final. Y en cuanto se quiere ir más lejos, se cae en posturas no sostenidas por el mismo Aristóteles. S. Tomás acaba defendiendo a -- Aristóteles en términos que ya no son propios de éste.

1. S. Theol. I, q. 14, a. 7; c.  
2. Met. I, 9; 990b 993a 10.

## V.- CONCLUSION.

La dilucidación de los objetos cognoscibles y su relación con el cognoscente permitirán hacer explícitos algunos puntos además de redondear lo expuesto anteriormente.

La multiplicidad de principios y la jerarquía ontológica - impone una diversidad de objetos y de disposiciones del cognoscente. Así, en términos generales, se puede decir que hay tres géneros de objetos: El directo inmediato, el indirecto - inmediato y el indirecto mediato.

1. El objeto directo e inmediato es el único que guarda - proporción directa con el cognoscente. Por esto, cognoscible y cognoscente son connaturales y es posible inferir la naturaleza de éste a partir de aquél. Invérsamente, el objeto directo no puede tener otro sujeto sino un cognoscente afín a él. De este modo, el objeto directo goza de una prioridad -- respecto a los otros objetos al grado que de alguna manera -- los otros están contenidos virtualmente en él. Por otro lado, las distintas disposiciones de los cognoscentes barren toda - la escala ontológica.

Si el cognoscente es orgánico, tal como sucede con los sentidos, su objeto será lo que se encuentre en la materia, y -- por lo tanto, singular y concreto.

Si el cognoscente es inorgánico, tal como sucede con el intelecto, su objeto estará separado de la materia y, por lo tanto, será universal. Sin embargo, el objeto variará por el diverso origen de los contenidos intelectuales.

Si el intelecto recibe sus contenidos de los sentidos, su objeto será la esencia de las cosas materiales. Pero si no recibe el contenido de su intelección de los sentidos, su objeto será la esencia de las cosas inmateriales.

Si el intelecto no recibe el influjo de cosa alguna, como en el intelecto divino, él mismo para sí mismo es su objeto directo e inmediato. Dios es el único ser que guarda proporción consigo mismo, por lo que no puede tener otro objeto directo que su mismo ser.

2.- El objeto indirecto e inmediato del cognoscente no guarda una proporción directa con él, pero está contenido como en su principio en su objeto propio. Por ello, son todos aquellos objetos que se encuentran por debajo del objeto directo en la escala ontológica; es decir, el objeto propio o directo de una facultad inferior bien puede ser objeto indirecto e inmediato de una facultad superior.

Si el cognoscente es orgánico, tal como sucede con los sentidos, no tendrá objeto indirecto e inmediato, pues no hay na



da debajo de la materia. Los accidentes derivantes de la materia son principiados en todos los sentidos y su conocimiento no lleva conocimiento implícito alguno.

Si el cognoscente es inorgánico y recibe sus contenidos de los sentidos, su objeto indirecto e inmediato será las cosas materiales. Estas se encuentran implícitamente en la esencial referencia que guarda el universal respecto a ellas.

Si el cognoscente es inorgánico y no recibe sus contenidos de los sentidos, su objeto indirecto e inmediato serán tanto la esencia de las cosas materiales como las cosas materiales mismas.

Si el cognoscente es inorgánico y no recibe influjo inteligible alguno, su objeto será la esencia de las cosas materiales, la esencia de las cosas inmateriales y las cosas materiales mismas. Así, pues, Dios conociéndose a sí mismo conoce todas las cosas.

3. Por último, el objeto indirecto y mediate del cognoscente tampoco guarda una proporción directa con el cognoscente. El objeto mediate está por encima en la escala ontológica del objeto directo y sólo puede ser conocido por analogía y negación.

Si el cognoscente es orgánico, su objeto indirecto y mediató serán los sensibles "per accidens", que suponen el desarrollo de los sentidos internos y del intelecto. En cuanto a tal, los sentidos externos no pueden ser cognoscitivos de una percepción mediata, pues el sentido por naturaleza demanda la presencia inmediata del objeto. Sin embargo, en cuanto medios de conocimiento, se puede decir que proporcionan los contenidos cognoscibles de las facultades superiores.

Si el cognoscente es inorgánico y recibe sus contenidos de los sentidos, su objeto indirecto y mediató serán las cosas inmatérialés a través de la esencia de las cosas materiales.

Si el intelecto no recibe sus contenidos de los sentidos, su objeto indirecto y mediató será Dios a través de la esencia de las cosas inmatérialés.

Por su parte, Dios no tiene objeto indirecto y mediató, pues en el caso contrario supondría un conocimiento y un cognoscente superior divino.

Así, pues, el hombre a lo más que puede llegar en el estado de vida presente por sus fuerzas naturales es a un conocimiento de Dios indirecto y mediató a través de la esencia de las cosas materiales; y una vez separada el alma del cuerpo, a través de la esencia de las cosas inmatérialés. El conoci---

miento directo e inmediato de Dios, lo que llaman los teólogos "visión beatífica", no le correspondió dilucidarlo a Aristóteles, ni a la filosofía en general, en el que por ayuda de la gracia, y sólo por ella, el hombre puede llegar a tener un conocimiento de "cara a cara", es decir, directo e inmediato de Dios.

## BIBLIOGRAFIA

- AUBENQUE, Pierre; El problema del ser en Aristóteles;  
Ed. Taurus; Madrid, 1984.
- ARISTOTELES; Analíticos Posteriores; Ed. Porrúa; México, 1979  
Ed. Harvard University Press; London, MCHLXXI  
Física; Ed. Aguilar; Buenos Aires, 1971  
De Anima; Espasa-Calpe; Argentina, S.A.  
Buenos Aires-México, 1944.  
De Caelo; The Oxford University Press;  
Enciclopedia Británica, 1978.  
De Sensu et sensato; Traducción de G. de  
Moerbeke; Ed. Marietti; Torino, 1959  
Ed. Medina y Navarro; Madrid, 1943  
Ética Nicomaquea; Biblioteca Scriptorum Graecorum  
et Romanorum Mexicana; U.N.A.M.; México, 1983  
Metafísica; Ed. Gredos; Madrid, 1982
- CHOZA, Jacinto; Conciencia y afectividad; Ed. EUNSA.  
Panplona, 1981
- CORTE, Mardel de; La doctrina de l'Intelligence chez Aristote;  
Ed. Librairie Philosophique; J. Vrin;  
Paris, 1934
- COPLESTON, Fredrick; Historia de la filosofía; Tomo I  
ARIEL; México, 1983

- DERISI, Octavio Nicolás; La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás; Ed. Curso de Cultura Católica; Buenos Aires, 1945
- DE GARAY, Jesus Suarez; Los sentidos de la forma en Aristóteles; Universidad de Navarra, 1983.
- GILSON, Etienne; El ser y la esencia; Ed. Descleé; Buenos Aires, 1979.  
Filosofía de la Edad Media; Ed. Gredos; Madrid, 1985.
- GOMEZ Robledo, Antonio; Ensayo sobre las virtudes intelectuales; Ed. F.C.E.; México, 1986.  
Platón; Ed. F.C.E.; México, 1982.
- FABRO, Cornelio; Percepción y pensamiento; Ed EUNSA. Pamplona, 1978  
Introducción al problema del hombre; Ed. RIALP Madrid, 1982.
- JAERGER, Werner; Aristóteles; Ed. F.C.E.; México, 1984
- PLATON; Fedón; Ed. Aguilar; Buenos Aires, 1971  
Fedro; Ed. Aguilar; Buenos Aires, 1971  
Leyes; Ed. Aguilar; Buenos Aires, 1971
- POLO, Leonardo; Curso de Teoría del conocimiento; Ed. EUNSA Pamplona, 1984.
- PIAGET, Jean; Psicología del niño; Ed. Horata; Madrid, 1981.

- RIVERA, Matute; La articulación del conocimiento sensible; Ed. EUNSA; Pamplona, 1970.
- TAKUTARA, Ando; Aristotle's theory of Practical cognition; The Hague, Netherlands, 1971.
- TOMAS DE AQUINO; In Aristotelis Librum De Anima; Ed Marietti; Torino, 1959.
- In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio; Ed. Marietti; Torino, 1964.
- In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum; Ed. Marietti; Torino, 1964
- De Unitate Intellectus; Ed. Marietti; Torino, 1954.
- Ed. S.E.P. México, 1986
- De Substantiis Separatis; Ed. Marietti; Torino, 1954; En opuscula Philosophica.
- In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio; Ed. Marietti; Torino, 1964.
- In Aristotelis Libros De Sensu et Sensato comentarium; Ed. Marietti; Torino, 1949.
- Summa theologiae; Ed B.A.C. ;Marietti, 1964
- MCMLXII
- BECK, Heinrich; El ser como acto; Ed. EUNSA, Pamplona, 1968.

## INDICE

|  |    |
|--|----|
| I.- INTRODUCCION.....  | 3  |
| II.- PRESUPUESTOS DE LA SENSIBILIDAD PARA UNA TEORIA DEL INTELLECTO..... | 10 |
| a) Naturaleza de las facultades sensitivas.....                          | 11 |
| b) Objeto de los sentidos: el singular.....                              | 13 |
| c) La alteración del sentido por el sensible no es física.....           | 15 |
| d) El órgano limita la potencia sensitiva.....                           | 19 |
| III.- EL INTELLECTO.....   | 24 |
| A) Diferencia lógica entre el intelecto y el sentido                     | 24 |
| B) Estructura del intelecto.....   | 29 |
| a) El intelecto posible.....   | 29 |
| a.1) Similitudes entre lo sensitivo y lo intelectual.....                | 30 |
| a.2) Diferencias entre lo sensitivo y lo intelectual.....                | 31 |
| b) El intelecto agente.....  | 41 |
| b.1) El intelecto en acto.....   | 53 |
| b.2) El intelecto separado del cuerpo.....                               | 57 |
| b.3) El intelecto pasivo.....  | 63 |
| C) El objeto del intelecto.....  | 66 |
| a) Origen de los contenidos intelectuales.....                           | 68 |
| b) Objeto directo e indirecto del intelecto humano.....                  | 72 |

|   |     |
|---|-----|
| c) Objeto indirecto e inmediato del intelecto humano.....       | 76  |
| c.1) Unidad del cognoscente y el conocimiento del singular..... | 82  |
| c.2) La opinión.....  | 87  |
| D) Intelecto práctico e intelecto especulativo....              | 92  |
| a) El intelecto práctico.....                                   | 97  |
| b) Un problema de interpretación.....                           | 101 |
| c) Desarrollo del intelecto especulativo.....                   | 103 |
| d) Las virtudes intelectuales.....                              | 110 |
| IV) EL INTELECTO DIVINO.....                                    | 113 |
| a) Naturaleza y objeto del intelecto divino.....                | 115 |
| b) Objeto indirecto inmediato del intelecto divino..            | 128 |
| V) CONCLUSION.....  | 135 |
| VI) BIBLIOGRAFIA.....   | 140 |