

Teoría aristotélica del intelecto divino

Miguel Alejandro García Jaramillo
Universidad Panamericana

To determine how is originated the aristotelian theory of the divine intellect and which is her connection with other questions —no always warn by the Estagirita—, has constituted a central concern in the occidental thinking. Also, this study shows the existent ambiguity among the Aristotle's subjective appreciation about the divine knowledge of the singular and the logical consequence of his principles.

A pesar del carácter esotérico de las escritos aristotélicos y de que por lo mismo muchas cuestiones son planteadas y no respondidas, es admirable la mutua y reiterada implicación que encontramos entre sus diferentes obras, al grado de que muchas veces nos encontramos con textos que exigen para su intelección otro que está muchos renglones después.

Este correlación textual todavía es más interesante dado que implica evidentemente una interconexión entre los contenidos de distintas disciplinas filosóficas. En términos generales, en el trabajo presente intentaremos ver las relaciones entre la psicología y teología. Que Aristóteles tuvo una conciencia clara de estas relaciones se puede ver por lo que afirma al comienzo del *Περὶ Ψυχῆς* (*De Anima*)¹, donde dice que “el conocimiento (del alma) importa mucho para

¹ ARISTÓTELES: *Tratado del Alma*, traducción del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, Buenos Aires: Espasa-Calpe 1944. En lo sucesivo se citará *De anima*.

alcanzar *toda verdad* (ἀλήθειαν ἅπασαν) —incluidas las metafísicas—, pero sobre todo para adquirir la ciencia de la naturaleza². Así, aunque de un modo próximo el estudio acerca del alma se ubique entre los escritos físicos³, su alcance rebasa los límites de esta ciencia y sirve de fundamento para otras.

Pero más específicamente nuestro objetivo e intención es mostrar el uso que hizo el Estagirita de esta obra en la elaboración de su teoría del intelecto divino, es decir, que el planteamiento de los problemas acerca de éste está tomado de su comparación con el intelecto humano⁴. Se puede decir, incluso, que en el tratado que hace acerca de Dios⁵ no es otra la cuestión sino que si el intelecto humano es semejante al divino y, si no, en qué difieren.

El que esta comparación pudiera ser tachada de antropomorfa, nos obliga a hacer explícita ya en Aristóteles la denominada por los filósofos neoplatónicos como vía negativa.

Que el uso de la vía negativa no sólo se remonta hasta Proclo, sino sus antecedentes han de buscarse en el mismo Platón y Aristóteles, es una tesis mantenida en la Edad Media por Tomás de Aquino y en la actualidad por Pierre Aubenque.

El fraile dominico encuentra el uso de dicha vía en *De caelo* I, c. 3, 269b 18 y ss., cuando afirma: “*de superioribus rebus in scientiis*

² *De anima* I, 1, 402a 5.

³ *De anima* I, 1, 403a 28: “El estudio del alma corresponde propiamente a los físicos”. *Metaphysica* VI, 1, 1026a 5-6: “Es propio del físico especular también sobre aquella clase de alma que no se da sin la materia”.

⁴ Sobre un análisis del intelecto humano según Aristóteles, que pueda servir como introducción al presente estudio, cfr. Miguel Alejandro GARCÍA JARAMILLO: *Sensibilidad y espiritualidad según Aristóteles*, en *Tópicos* 11 (1996-2), 51-76. Con relación a este artículo, agradezco las observaciones presentadas por David Ezequiel TÉLLEZ MAQUEO: “Nota sobre la (no) espiritualidad en Aristóteles”, en *Tópicos* 12 (1997), 97-117.

⁵ Cfr. ARISTÓTELES: *Metafísica*, versión trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos 1982, XII, 7, 9. En lo sucesivo se citará *Metaphysica*.

maxime tractatur per viam remotionis: sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum"⁶.

Por su parte, el filósofo francés asevera que "Aristóteles alcanza en él [*De Caelo* I, 9, 279a 11-12] la clara conciencia de que el hombre no se eleva del mundo a Dios de una manera continua, de que entre física y teología hay todo un abismo que separa lo divino de nuestra experiencia del mundo sublunar, no pudiendo entonces nosotros hablar adecuadamente de Dios, si es cierto que nuestra palabra sólo puede expresar una experiencia humana. Pero Aristóteles presente, al mismo tiempo, que la palabra humana conlleva el remedio a la propia finitud, y ese remedio es la *negación*. La negación es como el índice de la trascendencia en el seno de la finitud; es el último recurso permitido al hombre por los recursos de su lenguaje para hablar de la trascendencia sin traicionarla"⁷, y después agrega: "la imposibilidad de pensar a Dios en términos de movimiento conduce a la teoría del Primer Motor inmóvil. La imposibilidad de aplicar a Dios la experiencia humana del pensamiento, es decir, del pensamiento de otra cosa, lleva a la definición de Dios como Pensamiento que se piensa a sí mismo. Pero las más de las veces la imposibilidad no está compensada, o mejor, disimulada, bajo la forma de afirmaciones aparentemente positivas; se traduce abiertamente en negaciones: Dios no vive en sociedad (*Politica* I, 2, 1253a 27), no necesita amigos (*Ethica Eudemea* VII, 12, 1245b 14), no es justo ni valeroso (*Ethica Nichomachea* X, 8, 1178b 9), y, más en general, no es virtuoso, porque es mejor que la virtud (*Ethica Nichomachea* VII, 1, 1145a 26)"⁸.

Así, pues, para salvar la trascendencia divina basta negar todo aquello que el intelecto humano tenga que implique imperfección.

⁶ *Summa Theologiae* I, q. 88, a. 2, ad 3m.

⁷ Pierre AUBENQUE: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus 1984, p. 350.

⁸ Pierre AUBENQUE: *El problema del ser...* p. 466.

Esto es lo que hace Aristóteles en la *Metaphysica* XII, capítulos 7 y 9.

I. Aporías sobre el intelecto divino⁹

Después que Aristóteles estableció que hay una substancia eterna, inmaterial, inmóvil¹⁰, cuya actualidad no lo es de ninguna potencia¹¹, que es causa final¹² y necesaria¹³; y después que discutió que sobre todas las substancias separadas hay una sola, pasa a estudiar el tipo de vida que tiene esta substancia, y comienza poniendo los problemas que pretende solucionar.

Los cuestiones que plantea son los siguientes:

a) Si el intelecto divino entiende en acto o en potencia (*Metaphysica* XII, 9; 1074b 17-18):

“explicar cómo [el entendimiento] puede ser [el más divino de los fenómenos], presenta algunas dificultades. Pues, si nada entiende, ¿cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera”.

b) Si, aunque entienda en acto, su intelección difiere de su intelecto (*Metaphysica* XII, 9; 1074b 18-21):

“si entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la substancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección”.

⁹ En nuestra exposición seguiremos línea a línea el texto aristotélico, lo cual determinará el orden y subtitulación de este trabajo. Sólo en relación con el original nos permitiremos hacer las anotaciones pertinentes.

¹⁰ Cfr. *Metaphysica* XII, 6.

¹¹ Cfr. *Metaphysica* XII, 6, 1072a 5.

¹² Cfr. *Metaphysica* XII, 7, 1072b 1 y ss.

¹³ Cfr. *Metaphysica* XII, 7, 1072b 10.

c) Si conoce otras cosas o sólo a sí mismo (*Metaphysica* XII, 9, 1074b 21-23):

“Además, tanto si su substancia es entendimiento como si es intelección, ¿qué entiende? O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien alguna otra cosa”.

d) Si conoce otra cosa, si ésta existe en la materia o fuera de ella (*Metaphysica* XII, 9, 1074b 24):

“Y, si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas?”

e) Si Dios conoce primeramente las cosas y sólo secundariamente se conoce a sí mismo (*Metaphysica* XII, 9, 1074b 35-36):

“La ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos”.

f) Si en Dios inteligible e intelecto difieren (*Metaphysica* XII, 9, 1074b 36-38):

“Además, si una cosa es entender y otra ser entendido, ¿en cuál de las dos reside su nobleza?”

Los problemas a) b) y f) son relativos a la naturaleza del intelecto divino. Los tres siguientes c) d) y e) son relativos a su objeto.

II. Objeto directo inmediato del intelecto divino

En la solución de las aporías Aristóteles no utiliza el mismo orden que el seguido en la exposición de las mismas vista en el apartado

anterior. Por ello, después que expuso los problemas relativos a la naturaleza divina¹⁴, plantea la cuestión acerca del objeto del intelecto divino con el fin de luego dilucidar los relativos a la naturaleza. Pero ello, no totalmente. De aquí que, sin resolver el problema acerca de si el ser de Dios es intelección o sólo potencia de intelección (problemas a y b)¹⁵, ni si el objeto de Dios es él mismo (problema c)¹⁶, pasa a estudiar cuál sería el objeto del intelecto divino en el caso de que conociera otras cosas y no a sí mismo (problema d):

“Y, si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es, pues, evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento”¹⁷.

La cuestión que encabeza nuestro párrafo es claramente relativa al objeto del intelecto divino: “si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la misma, o no”¹⁸. Ahora bien, aquello que es siempre lo mismo es inmutable; 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 *De Anima* determinó que el objeto directo e inmediato —*per se*— del intelecto humano es la esencia de las cosas materiales¹⁹, dejando indeterminado cuál sería el sujeto de

¹⁴ Cfr. *Metaphysica* XII, 9, 1074b 15-21.

¹⁵ Cfr. *Metaphysica* XII, 9, 1074b 21.

¹⁶ Cfr. *Metaphysica* XII, 9, 1074b 22.

¹⁷ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 23 y ss.

¹⁸ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 23.

¹⁹ Esta definición del objeto del intelecto humano es según la interpretación tomista de Aristóteles, pero puede ser inferida a partir de *De anima* III, 4, 429b 10-23, en donde establece que su objeto directo es la esencia (según el contexto, de la extensión, del agua o de la carne); también en *De anima* III, 8, 432a 4-9, donde se establece la dependencia que guarda el intelecto respecto del fantasma: “Cuando el

las substancias inmatrimales, puesto que éstas no guardan una proporción directa con el intelecto humano, y un mismo cognoscente no puede tener como propios dos objetos ontológicamente distintos desde el punto de vista de la esencia y la existencia²⁰. En efecto, para Aristóteles, mientras que en las cosas materiales difieren la esencia y existencia, esto no sucede en las cosas primeras²¹.

Ahora, el que entre estos objetos ya hayan sido atribuidos los materiales como objetos del intelecto humano, ya sugiere el sentido de la respuesta a la disyunción que Aristóteles plantea ahora: 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 inmatrimales, a fin de alcanzar una identidad entre el

intelecto contempla algo, juntamente contempla un fantasma". Desde este planteamiento quizá se podría alentar la hipótesis sugerida en la nota 33 de este estudio, en el sentido de que la ciencia adecuada al intelecto humano es la física y que, entonces, el uso metaempírico del intelecto es dialéctico (en el sentido de la ilusión trascendental). Aunque no pretendo agotar mi opinión respecto del criticismo de Kant (o de Simónides), sí quiero hacer notar que con dicha definición no se ha determinado sino el denominado *objeto formal propio* del intelecto humano (que le corresponde en tanto que humano, es decir, unido al cuerpo), reservando al *ente* —y, con ello, la apertura a la metafísica— como *objeto formal común* (que le corresponde en tanto que intelecto). Cfr. ADAMZYK: *De objecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*. Romae 1933.

²⁰ Cfr. *De anima* III, 4, 429b 12.

²¹ Cfr. *Metaphysica* VII, 4, 1032a: "Es evidente que en las cosas primeras de las que decimos que son en cuanto tales, la esencia de cada cosa y cada cosa se identifican totalmente"; *Metaphysica* VII, 6, 1031b 19 y ss: "Cada cosa en sí se identifica con su esencia (...). Pero lo que llamamos accidental no es verdad que se identifique con su esencia". Cfr. también *Metaphysica* VII, 10, 1036a 1 y ss.

conocimiento en sí y el conocimiento para nosotros, en donde el hombre encuentra mayor dicha²².

Ahora bien, dando el siguiente paso en el texto que comentamos, 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?”²³. La pregunta, un poco irónica²⁴, insinúa que evidentemente es mejor conocer lo hermoso que lo vulgar, incluso para nosotros. En efecto, al principio del *De partibus animalium* manifiesta ya su preferencia por las substancias separadas, aun 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”²⁵.

²² Cfr. ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, traducción castellana y notas de Antonio Gómez Robledo, para la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México: UNAM 1983, X, 8, 1178b 23. En lo sucesivo se citará *Ethica Nichomachea*.

²³ *Metaphysica* VII, 9, 1074b 23.

²⁴ Según José GAOS: *El significado del Lambda. Homenaje a Xavier Zubiri*, tomo I, Madrid: Editorial Moneda y Crédito 1970, p. 572, ésta es una interrogación retórica, en el sentido de no ser una auténtica interrogación.

²⁵ *De partibus animalium* I, 5, 644b 22. En la propia *Metaphysica*, después de tratar acerca de que la filosofía no se busca por su utilidad, afirma: “Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simonides, «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y

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 habitualmente²⁶, dice: “¿No es incluso absurdo pensar sobre ciertas cosas?”²⁷. De este modo, aun para el hombre, es absurdo pensar en los accidentes que se encuentran en las cosas materiales, y antes había dicho que “la intelección que es por sí misma tiene por objeto lo que es más noble por sí y lo que es más alto en grado”²⁸.

Y ya que es mejor conocer los seres incorpóreos, pues es más placentero, y dado que es absurdo pensar sobre los accidentes, no queda sino que el objeto del intelecto divino sea lo inmóvil: “Es, pues,

tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente”: *Metaphysica* I, 2, 982b 28-983a 10. También en *Ethica Nichomachea* X, 7, 1177b 27-35 afirma: “Una vida semejante, sin embargo, podría estar quizá por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto que hay en él algo divino. Y todo lo que este elemento aventaja al compuesto humano, todo ello su acto aventaja al acto de cualquier otra virtud. Si, pues, la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay en nosotros, y que por pequeño que sea el espacio que ocupe, sobrepasa con mucho a todo el resto en poder y dignidad”.

²⁶ Cfr. *Metaphysica* VI, 2.

²⁷ *Metaphysica* XII, 9; 1074b 24. Con respecto a este pasaje, habría que inquirir sobre el sujeto a quien resulta absurdo pensar algunas cosas. ¿Es el intelecto divino? ¿El humano? ¿Ambos? De acuerdo al contexto, parecería que se refiere al intelecto divino, dado que éste es el tema del capítulo correspondiente. Pero en tal caso, la referida proposición [“¿No es absurdo pensar algunas cosas?”] perdería todo valor probatorio, es decir, se incurriría en petición de principio. En efecto, si al intelecto divino resulta absurdo pensar algunas cosas, es algo que no sabemos *a priori*. Por ello, pensamos que el objeto indirecto elidido debe ser, por un lado, el intelecto en general, para que se pueda concluir algo acerca del intelecto divino; y, por otro, el intelecto humano, para que sirva como punto de partida de la argumentación.

²⁸ *Metaphysica* XII, 7, 1072b 18-19.

evidente que entiende lo más divino y los más noble y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería cierto movimiento”²⁹.

Pero esta conclusión, ubicada en la última línea de texto que comentamos y que encabeza este apartado, puede surgir la duda sobre el sujeto de la oración “no cambia”. Que *intelecto divino cambie de objeto* al parecer no equivale a *el cambio del objeto del intelecto divino*.

A favor de la primera hipótesis, es decir, que el sujeto del cambio sea el intelecto divino, está la autoridad de Platón y de Tomás de Aquino. Aquél en la *República* afirma: “Dios, y todo lo que a su naturaleza pertenece, es perfecto (...). Si lo consideramos desde este aspecto, en modo alguno será susceptible de recibir diversas formas (...). Es evidente que, de producirse cualquier cambio en Dios, no podría provenir de ninguna parte que de él mismo. Y ese cambio, ¿sería en mejor o en peor? Por fuerza habría de ser en mal, puesto que no podemos decir de Dios que le falte ningún grado de belleza ni de virtud (...). Imposible es que Dios quiera cambiarse”³⁰. Si Aristóteles estuviera parafraseando las palabras de su maestro, no cabe duda que el sujeto de nuestra oración es *el intelecto divino*.

Por su parte, y en la misma línea, Tomás de Aquino afirma: “Si entiende alguna otra cosa, o entiende siempre lo mismo o es necesario que entienda una cosa y luego otra, a saber, algunas veces esto y algunas aquello”³¹, y más adelante: “y es evidente que el intelecto [divino] no cambia de una cosa a otra, pues como entiende lo divinísimo, si cambiara a otro inteligible, su cambio sería a algo peor, lo que no le compete, dado que su cambio sería a lo defectuoso y a la corrupción. Así, pues, cambiar de una intelección a otra es cierto

²⁹ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 25-27.

³⁰ *Republica* II, 381 a.

³¹ S. Thomae AQUINATIS: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edición a cargo de Cathala y R. Spiazzi, Turín-Roma: Marietti 1971, lect. XI, n. 2603. En adelante se cita así: *In XII Meth.*

movimiento, lo cual no puede competir al primer motor, porque en general es inmóvil”³².

De acuerdo a lo cual se leería: “[el entendimiento divino] no cambia, pues el cambio sería a peor”.

Por otro lado, que el sujeto de “no cambia” sea *el objeto del intelecto divino* parece estar respaldado porque ése es el cometido inmediato del párrafo que estamos comentando.

Sin embargo, a nuestro juicio, la solución en cualquier sentido no modifica el resultado. En efecto, la tesis de que lo semejante se conoce por lo semejante, formulada inicialmente por Empédocles³³ y retomada por Platón³⁴, sigue conservando —aunque con sus puntualizaciones— su vigencia en el aristotelismo³⁵, aun en el caso del intelecto divino y su objeto. Es cierto que el intelecto humano, mutable, puede tener por objeto a Dios, inmutable, pero éste nunca será su objeto *per se* o propio, sino sólo su objeto indirecto mediato. Además, la inmutabilidad del intelecto divino sólo se podría derivar de la inmutabilidad de su objeto.

Entonces resulta claro que el objeto directo e inmediato del intelecto divino no es la esencia de las cosas materiales, sino algo noble en grado sumo.

III. Naturaleza del intelecto divino

Resta aún ver si dicho objeto no es él mismo (problema c). Pero esto no es posible saber sin antes responder si el ser de Dios es

³² *In XII Meth.* lect. XI, n. 2607.

³³ *De anima* III, 3, 427b 26-29. La filosofía posterior siempre dedujo de este principio la necesidad de que existiera una proporción entre el sujeto y su objeto directo inmediato.

³⁴ *Phaedo* 79d.

³⁵ Cfr. *De anima* II, 5, 417a 20.

intelección o sólo potencia (problema a)³⁶, por lo que pasa a resolver este problema. Aquí proporciona dos argumentos: uno relativo a la fatiga y el segundo, en una clara refutación a Platón, relativo a la superioridad del inteligible sobre el intelecto.

Antes que nada afirma: “Así, pues, en primer lugar, si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigoso para él la continuidad de la intelección”³⁷.

La comparación con el intelecto humano es evidente. Si en el hombre difiere su intelecto que por “naturaleza está en potencia”³⁸ de su intelección³⁹, entonces el hombre “no siempre entiende actualmente”⁴⁰. Así, pues, su actividad no será continua y, por lo tanto, será fatigosa.

En la *Ethica Nichomachea* 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 el acto”⁴¹.

Asimismo, entre las características de la felicidad, Aristóteles coloca la ausencia de fatiga, pero, en el caso del hombre atempera este atributo, dado su carácter finito⁴².

³⁶ Cfr. *Metaphysica* XII, 9, 1074b 21.

³⁷ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 28-30.

³⁸ *De anima* III, 4, 429a 22.

³⁹ *De anima* III, 4, 429a 24: “El intelecto no es nada en acto antes de entender”.

⁴⁰ *De anima* III, 4, 430a 6.

⁴¹ *Ethica Nichomachea* X, 4, 1175a 4-6.

⁴² *Ethica Nichomachea* X, 7, 1177b20-23: “Si, por ende, la independencia, el reposo y la ausencia de fatiga (en cuanto todo esto es posible al hombre) y todas las demás cosas que acostumbran atribuirse al hombre dichoso se encuentran con evidencia en esta actividad, resulta en conclusión que es ella la que puede constituir la felicidad perfecta del hombre”.

La fatiga tiene especial interés en la *Metaphysica* IX. En efecto, allí se señala el límite de todo acto de una potencia. Todo acto que es de una potencia se fatiga, se agota; o, en otros términos, ningún acto de una potencia es eterno⁴³. El único acto infatigable es aquel que no es acto de una potencia. En efecto, no sólo se padece la fatiga por caminar (en el ámbito de la κίνεσις) o por ver (en el campo de la πρᾶξις), sino también hay una más profunda que ambas: con el tiempo la existencia misma se vuelve un fardo insoportable. Este hecho evidencia existencialmente que la existencia misma es acto de una potencia, es decir, es acto de la contradicción.

Por el contrario, si hay un ser cuyo “acto es placer”⁴⁴, 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 [los dioses] estén descansando”⁴⁵.

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.

El segundo argumento, como dijimos, va dirigido contra Platón. En efecto, otro inconveniente que se seguiría si en Dios difieren su intelecto y su intelección, sería que “habría otra cosa más honorable que el entendimiento, a saber, lo entendido”⁴⁶.

⁴³ *Metaphysica* IX, 8, 1050b 25: “[las substancias incorruptibles] Ni se fatigan haciendo esto; pues el movimiento no implica para ellos, como para las cosas corruptibles, la potencia de la contradicción, de suerte que sea fatigosa la continuidad del movimiento; pues la substancia que es materia y potencia, no acto, es causa de esto”.

⁴⁴ *Metaphysica* XII, 7, 1072b 17.

⁴⁵ *Ethica Nichomachea* X, 8, 1178b 19. Cfr. además *Metaphysica* XII, 7, 1072b 30.

⁴⁶ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 30-31.

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 dice en *Metaphysica IX*.

En *Republica VI*, Platón establece la superioridad del Bien sobre la inteligencia y la esencia, que son emanaciones de la primera; en el *Timeo*, el demiurgo, inferior a las ideas, las contempla y las imprime en el receptáculo.

Plotino resume la doctrina de Platón en los siguientes términos: “Todas las cosas —dice [Platón]— se encuentran ya en el rey de todo, esto es, en la realidad primera; en cuanto al segundo (rey) está inmediato a las cosas de segundo rango, y el tercero a las cosas de tercer rango”. También habla Platón aquí del “padre de la causa”, diciendo que “la causa es la inteligencia” (*Carta segunda*, 312 e, y *Carta sexta*, 323 d). Para él la Inteligencia es el demiurgo; el demiurgo que, según él “produce el alma en una crátera” (*Timeo*, 41 d; *Filebo*, 28 c.). Dice asimismo, que el padre de la causa, o de la Inteligencia, es el Bien y lo que está más allá de la inteligencia y del ser. En otros lugares dice, en cambio, que el ser y la inteligencia es la misma idea⁴⁷.

Plotino, bajo el platonismo cosificante de la idea, confundió, según veremos la distinción lógica y real 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 esto implicaba —según él— una diferencia real entre pensamiento y pensado. Por ello, subordinó éstos a aquél: “El ΝΟΥΣ está subordinado al Uno, y es en el ΝΟΥΣ donde están las ideas, pues en el ΝΟΥΣ es donde se establece la primera diferencia, a saber, entre el τὸ νοεῖν y el τὸ νοούμενον”.

⁴⁷ PLOTINO: *Eneada V*, 1, § 8 [p. 64-65] Utilizamos la traducción de José Antonio Miguez (Buenos Aires: Aguilar 1982), cuya paginación colocamos entre corchetes.

Lo que el filósofo alejandrino rechazó no fue que la inteligencia primera se entienda a sí misma, lo cual afirma energicamente⁴⁸, sino que ella sea lo absolutamente primero: "Aristóteles dijo que lo primero es algo "separado e inteligible" aunque al afirmar que *se piensa a sí mismo* hace nuevamente que no sea el primero"⁴⁹.

Evidentemente, Aristóteles no pudo refutar el pensamiento de Plotino, pues es muy posterior. Sin embargo, como éste consideró que su doctrina era una continuación de la de Platón y que, por lo tanto, "no encierra en realidad nada nuevo"⁵⁰, la crítica aristotélica⁵¹ a la supremacía platónica del Bien sobre el Ente toca al mismo filósofo alejandrino.

A partir de la solución a este último problema se ve claro que la posibilidad de conocer cosas externas, como se presentaba anteriormente⁵², 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 trató primero la posibilidad de

⁴⁸ *Eneada*. V, 3, § 5 [p. 84-85]

⁴⁹ *Eneada* V, 1, § 9 [p. 66]. Con todo, la unidad aquí defendida por Plotino se ve comprometida al subrayar que si el ser inteligible fuera inteligente, sería doble (*Eneada*, V, 6, § 2 [p. 143]); al afirmar que es acto (*Eneada* V, 6, § 6 [p. 147]); al decir que "pensar supone multiplicidad, y no unidad" (*Eneada*, V, 6, § 6 [p.147]). De cualquier manera que sea, la unidad entre inteligible e intelecto no es idéntica a la unidad del Uno, sino una hipótesis del Uno (*Eneada* V, 3, § 12 [p. 99-100]), esto es, inferior al Uno, porque "si una cosa proviene del Uno, tendrá que ser algo diferente de él; pero al ser otra cosa ya no es una" (*Eneada* V, 3, § 15 [p. 107]).

⁵⁰ *Eneada* V, 2, § 8 [p.65] Dejamos para otro momento la interesante crítica plotiniana a la teoría aristotélica del intelecto divino.

⁵¹ Según el Estagirita en *Physica*, 9, 191b 35-192a 16, la supremacía del Bien sobre el Ente obedece a una identificación entre privación y materia prima. Contra el mismo Platón, Tomás de Aquino dirigió este argumento en *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 2 c, y contra Proclo en S. Thomae AQUINATIS: *In librum de Causis expositio*, edición a cargo de C. Pera, Turín-Roma: Marietti 1972, PR IV, lect. IV, n. 98.

⁵² Cfr. *Metaphysica* XII, 9, 1074b 23.

si el intelecto podía conocer otras cosas, en lo que concluyó que tenía que ser algo inmóvil; pero ya demostrado que no puede haber un inteligible externo a él, pues se le supondría superior, concluye que “Dios se entiende a sí mismo, pues es lo más excelso”⁵³ y “su intelección es intelección de intelección”⁵⁴.

Así, pues, Dios es actividad revertida sobre sí misma, es objeto y sujeto simultáneamente, o mejor dicho, el planteamiento ob-jetivo (*objectum* = lanzado por delante) es superado, es decir, Dios no es, como decían los escolásticos⁵⁵, 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 gnoseología 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 real entre inteligible e intelecto en la intelección.

⁵³ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 24. Cfr. además 7, 1074b 18-19.

⁵⁴ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 28-33.

⁵⁵ Esta idea se encuentra desarrollada también en Heidegger, para quien “sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto, únicamente él está entregado al ente ya existente. Por el contrario, para el conocimiento infinito no puede haber ente ya existente que se le enfrente y hacia el cual se orientaría. Pues tal orientarse (...) equivaldría ya a una dependencia de (...), sería por lo tanto finitud. El conocimiento infinito es una intuición que, como tal, hace que se origine el ente mismo. El conocimiento absoluto se hace patente al ente, al darle origen; lo tiene siempre patente “solamente” como algo a lo que da origen, a saber, como producto de la creación. El ente en tanto es patente a la intuición absoluta “es” precisamente en ese su llegar-a-ser. Es el ente como ente en sí, es decir, no como objeto: *Kant y el problema de la metafísica*, México: F.C.E. 1981, p. 30.

IV. Reflexividad originaria e impassibilidad absoluta del intelecto divino

Después que ha concluido que Dios no conoce nada externo, pero sí se conoce a sí mismo por su esencia, pone dos objeciones (problemas e y f):

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”⁵⁶. 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 lo entendido”⁵⁷. De este modo, también contra lo que se había establecido, si lo inteligible difiere en su ser del intelecto, Dios no se conocerá a sí mismo. La objeción supone la hipostatización de las ideas, que difieren en su ser del Demiurgo.

Respondiendo a la primera objeción, dicha subordinación del intelecto respecto de los inteligibles externos sólo es válida para aquellos intelectos cuyo ser no es su intelección, pues como nada se entiende sino en cuanto está en acto⁵⁸ y su ser es “potencia”⁵⁹, necesitan ser actualizados para entenderse a sí mismo⁶⁰. Pero aquella substancia cuyo ser es su intelección⁶¹, no necesita el influjo del inteligible para ser actualizada y conocerse a sí misma, pues siempre

⁵⁶ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 35-38.

⁵⁷ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 38-39.

⁵⁸ Cfr. *Metaphysica* IX, 9, 1051a 28-31.

⁵⁹ *De anima* III, 4, 429b 23.

⁶⁰ Cfr. *De anima* III, 4, 429b 6-9.

⁶¹ Cfr. *Metaphysica* XII, 9, 1074b 33.

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 gnoseológica del intelecto humano respecto de los inteligibles no se verifica en Dios, que por esencia es intelección. En 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 impassibilidad. En el libro segundo del *De anima*, Aristóteles distinguió entre la pasibilidad inanimada que implica corrupción de un contrario y la de los seres animados, que es perfección y conservación en el ser⁶², y le 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 μέσότης, más allá del cual ya no es posible la sensación⁶³. El intelecto, por el contrario, no tiene un umbral máximo más allá del cual no pueda conocer nada⁶⁴. Sin embargo, “debe consistir en cierta pasión producida por el influjo de lo inteligible”⁶⁵. Así, aunque no implica ni una alteración corruptiva ni tiene un umbral mínimo y máximo, el intelecto humano supone 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.

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 la

⁶² Cfr. *De anima* II, 5, 417b 3-9.

⁶³ Cfr. *De anima* II, 12, 424a 27-30.

⁶⁴ Cfr. *De anima* III, 4, 429a 29-b 5.

⁶⁵ *De anima* III, 4, 429b 15.

inteligibilidad 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"⁶⁶, 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 la inteligibilidad de toda la realidad que difiere de su ser, y lo principiado no puede ser principio de intelección de la fuente de toda inteligibilidad. Dios no conoce objetivamente, es decir, su objeto no es poseído intencionalmente, sino realmente⁶⁷.

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 mismo⁶⁸, pues "en las cosas que son sin materia, lo mismo es lo inteligible que la intelección"⁶⁹. Ahora bien, si lo inteligible difiere en su ser de la intelección, o lo inteligible está en potencia⁷⁰, 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

⁶⁶ Agustín RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible*, Pamplona: EUNSA 1970. p. 93.

⁶⁷ Si aceptamos la interpretación de Heidegger (*Kant y el...*, p. 37: "El doble carácter del ente como "fenómeno" y como "cosa en sí" corresponde a la doble manera según la cual se refiere al conocimiento finito o al infinito: el ente en tanto creación y el mismo ente como objeto"), habría que decir que Escoto Eriúgena o Sartre atribuyen a Dios una relación fenoménica al ente, siendo que es nouménica, pues suponen que la intelección divina es principiada por las cosas.

⁶⁸ Cfr. *De anima* III, 431a 2.

⁶⁹ *De anima* III, 4, 430a 8; 5. 430a 20; *Metaphysica* XII, 9, 1075a 4.

⁷⁰ Cfr. *De anima* III, 4, 430a 8: "En las cosas que tienen materia cada inteligible está sólo en potencia".

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-idea⁷¹.

Aristóteles atribuyó una diferencia conceptual entre el cognoscible en acto y el cognoscente en acto, aunque realmente sean lo mismo⁷². Así, contra Platón y Plotino, lo único que implica la diferencia real entre el inteligible y la intelección es que el inteligible está en la materia y en cuanto tal no es objeto de ningún intelecto, aun menos del divino.

Por otro lado, Aristóteles condicionó la intelección al inteligible sólo en el caso del hombre⁷³, pero lo negó en el de Dios, que no conoce otra cosa sino a sí mismo.

V. Objeto indirecto inmediato del intelecto divino

Cabe preguntar si, además del conocimiento directo e inmediato que tiene Dios de sí mismo, puede conocer las criaturas 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 impiedad: a) la que afirma que Dios no existe; b) la que sostiene 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 autenticidad de las prácticas piadosas. Ahora bien, después que Platón trató 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 causar estos movimientos, se ocupa de los

⁷¹ Cfr. Leonardo POLO: *Curso de Teoría del conocimiento*, Pamplona: EUNSA 1984, p. 42 y ss.

⁷² *De anima* III, 2: 425b 25: "El acto del objeto sensible y del sentido son uno e idéntico realmente, pero difieren en su concepto".

⁷³ Cfr. *De anima* III, 4, 403a 5.

negocios humanos, acerca de lo cual dice que (a) si los dioses no se cuidan de las cosas pequeñas, supondrían que son indolentes; pero esto es impropio de su perfección. (b) Además, si los dioses fueran indolentes, atenderán sólo las cosas pequeñas y descuidarían las cosas grandes⁷⁴.

Desde este punto de vista, bien podríaerse reprochar a Aristóteles de impío, pues Dios sólo se conoce a sí mismo⁷⁵ y no conoce ninguna cosa con movimiento, sino sólo inmóvil⁷⁶. Ross comenta en esta línea 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 del hombre"⁷⁷.

Sin embargo, Tomás de Aquino, a quien siguen F. Brentano y O. N. Derisi, entre otros, por un lado, y Hegel, por otro, mantienen la tesis según la cual el Dios de Aristóteles sí puede conocer el mundo.

En general, en la postura tomista se pueden encontrar dos desarrollos respecto del conocimiento divino del singular: a) el primero, 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 *Metaphysica* que, por lo demás, es la piedra de toque de la interpretación tomista de Aristóteles; b) el segundo que, aunque no se opone totalmente a los principios de Aristóteles, supone desarrollos propios del Aquinate y que incluso no pudieron ser sostenidos por el mismo Aristóteles.

De acuerdo al primer desarrollo, hemos de hacer notar que la interpretación del filósofo napolitano se basa en tres puntos que Aristóteles había asentado en el transcurso de su *Metaphysica*:

⁷⁴ Cfr. *Leges* X, 899d 5 - 905d 3.

⁷⁵ Cfr. *Metaphysica* XII, 9, 1074b 33.

⁷⁶ Cfr. *Metaphysica* XII, 9, 1074b 25.

⁷⁷ W. D. Ross: *Aristóteles*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana 1957, p. 266.

1. "Por ellos (los principios) y a partir de ellos se conocen las demás cosas (*Metaphysica* 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 (*Metaphysica* XII, 7; 1072b 14)".

3. "De tal principio (Dios) penden el cielo y la Naturaleza (*Metaphysica* XII, 7; 1072b 14)".

Con base en los dos primeros, Santo Tomás cometa: "*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*"⁷⁸.

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*"⁷⁹.

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 intelligens, sicut fit in quodumque*

⁷⁸ *In XII Meth.* lect. XI, com. n. 2615.

⁷⁹ *In XII Meth.* lect. XI, n. 2615.

*intellectu cuius substantia non est suum intelligere. Intelligit autem omnia alia a se intelligendo se ipsum*⁸⁰.

Inclinándose por la interpretación tomista del texto aristotélico, O. N. Derisi 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 perfección 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 habrá 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 otro modo de conocer las cosas distintas de él”⁸¹.

El conocimiento divino de las cosas singulares fue una de las preocupaciones primitivas de los filósofos cristianos, que podemos encontrar ya en San Justino Martir, San Agustín o el Pseudo-Dionisio. Este último, de quien Tomás de Aquino tomó directamente la solución al problema⁸², en *De Divinis Nominibus* afirma: “la mente divina, en efecto, no conoce las cosas aprendiendo algo de ellas, sino que por ella misma y en sí misma posee de antemano causalmente y

⁸⁰ S. Thomae AQUINATIS: *De substantiis separatis*, edición a cargo de R.M. Spiazzi, Turino: Marietti 1973. c. 14, n. 127.

⁸¹ O. N. DERISI: *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a santo Tomás*. Buenos Aires: Curso de Cultura Católica 1945, p. 134, nota 2.

⁸² Cfr. S. Thomae AQUINATIS: *In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, edición a cargo de Pera, Caramello y Mazzantini, Turín-Roma: Marietti 1950, cap. 7, lect. 3.

comprende toda la ciencia y el conocimiento y la esencia de todas las cosas, conociendo y conteniendo a todas en el ámbito de la causa que es ella misma. Como la luz precontiene en sí causalmente el conocimiento de las tinieblas, no conociendo las tinieblas más que desde la propia luz. Conociéndose, pues, a sí misma la sabiduría divina, conocerá todas las cosas: las materiales las conocerá de una manera inmaterial; las divisibles, indivisiblemente; la multitud, unitariamente, puesto que conoce y produce todas las cosas en la unidad misma (de su esencia). En efecto, si por una única causa Dios comunica la existencia a todos los seres, por medio de esa misma única causa las conocerá a todas como habiendo recibido de El la existencia, y como preexistentes en Sí mismo, y no recibirá de las cosas ese conocimiento, sino, al contrario, dispensando El mismo a cada una su conocimiento de ellas y el de las otras. No tiene, pues, Dios un conocimiento peculiar de Sí mismo, y además otro, de carácter general, que abarque todas las cosas: el que es causa de todas las cosas, no va a ignorar, al conocerse a Sí mismo, los seres que provienen de El, y cuya causa es. De ese modo, pues, conoce las cosas, no por una ciencia que le viene de ellas, sino por el conocimiento de Sí mismo”⁸³.

Contra esta interpretación se encuentra Aubenque quien, 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 hay ciencia del accidente”⁸⁴.

⁸³ PSEUDODIONISIO: “Sobre los nombres divinos”, en Clemente FERNÁNDEZ: *Los Filósofos Medievales*, tomo I, Madrid: B.A.C. 1980, cap. VII, n. 826.

⁸⁴ Pierre AUBENQUE: *El problema del ser...*, p. 66.

A lo que el Aquinate podría responder: "*nec velitas alicuius rei intellectae derogar 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*"⁸⁵.

Pero si bien parece claro que Dios conociendo las cosas dignas conoce las viles, en su comentario Tomás de Aquino no delimita la extensión o alcance de este conocimiento. Evidentemente, el interés del monje de Roccasecca era demostrar que el conocimiento divino alcanzaba a los individuos. Pero a mi juicio, hasta aquí se puede decir que se mantiene fiel al desarrollo del pensamiento de Aristóteles. Pero él va más lejos, incluyendo algunos puntos no ya sostenidos por el Estagirita (o que al menos no se puede decir pacíficamente que éste los sostuvo).

El segundo desarrollo de Aquino acerca de la interpretación aristotélica del intelecto divino, incluye particularmente una teoría de la participación. En efecto, para él "*non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret participabilis est ab aliis sua perfectio*"⁸⁶. Si Dios sustenta en su 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 rechazó⁸⁷.

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. Santo Tomás acaba defendiendo a Aristóteles en términos que ya no son propios de éste.

⁸⁵ S. Thomae AQUINATIS: *In Metaph.* XII, lect. XI, n. 2616.

⁸⁶ S. Thomae AQUINATIS: *Summa Theologiae*, I pars, q.14, a. 7, c. (vol. I, Madrid: B.A.C. 1961).

⁸⁷ *Metaphysica* I, 9, 990a 10.

Avicena, por ejemplo, pensó que el entendimiento divino sólo conocía a las especies. También Averroes consideró que Dios conociéndose a sí mismo conocía las leyes generales del universo⁸⁸, pero dicho conocimiento no se extendía a los individuos.

En la *Summa Theologiae*, Aquino explica el pensamiento de Averroes a este respecto, que en términos generales es como sigue: si la luz se conociera a sí misma no conocerá 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 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.

Esta postura no era del todo desconocida por el mismo Aristóteles, quien alude a ella cuando afirma que “es absurdo incluso pensar algunas cosas” y luego, “no ver algunas cosas es mejor que verlas⁸⁹. Sin embargo, la objeción de Averroes o Aubenque se aproxima mucho a la que el mismo Estagirita dirigía contra Empédocles. En efecto, en el *De anima* afirma: “a la doctrina de Empédocles, por su parte, le ocurre además que Dios resulta ser el más ignorante: sólo él, desde luego, desconoce uno de los elementos -el Odio— mientras que los seres mortales conocen todos, por estar constituidos de todos ellos”⁹⁰. Glosando a Aubenque, diríamos que en la postura de Empédocles Dios no conoce al mundo en la medida en que el mundo no se deduce del principio, pues el Odio introduce un hiato entre el mundo y Dios.

Vistas así las cosas, detrás de la imposibilidad divina de un conocimiento reflejo del mundo, esto es, de un Dios providente, estaría presente como una consecuencia del dualismo. Si hay un principio que no es Dios, el mundo tiene un origen diárquico y no

⁸⁸ W. D. Ross: *Aristóteles...*, p. 263.

⁸⁹ *Metaphysica* XII, 9, 1074b 33.

⁹⁰ *De anima* I, 1, 410b 5-7.

puede ser conocido por Dios. Esto es lo que suponen la crítica averroísta o del propio Avenarides. En otros términos, la solución al problema del conocimiento divino del singular debe tomarse de la solución al problema del origen monárquico del mundo y de la convertibilidad entre el Uno y el Ente.

Por su lado, Hegel también considera que la providencia —entendida en términos precisamente hegelianos, no católicos— es una consecuencia procedente del planteamiento o de los textos aristotélicos. Su punto de partida es igualmente la metafísica⁹¹, la que parafrasea diciendo: “si el nombre de Dios no ha de ser vano, debemos reconocer que Dios es bondadoso, o sea, que se comunica. En las antiguas representaciones de los griegos, Dios es pensado como envidioso y se habla de la envidia de los dioses y de que la divinidad es hostil a lo grande y de que las sentencias de los dioses rebajan las cosas grandes. *Aristóteles* dice que los poetas mienten mucho; que no se puede atribuir envidia a Dios. Si afirmásemos, pues, que Dios no se comunica, esto sería atribuir a Dios envidia. Dios no puede perder por comunicación, como una luz no pierde porque se encienda otra en ella”⁹².

¿Habría dirigido Aristóteles una crítica a Empedócles o a los poetas, sabiendo que la misma objeción se le podría dirigir a él?

⁹¹ *Metaphysica* I, 2, 983a 1-3: “(...) si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero no es posible que la divinidad sea envidiosa, sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas”.

⁹² HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Revista de Occidente, 1953. La misma idea está desarrollada en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2, México: F.C.E. 1985, p. 255.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.