

## Sensibilidad y espiritualidad según Aristóteles.

*Miguel Alejandro García Jaramillo*  
*Universidad Panamericana*

According to Aristotle, the human intellect can be considered as a middle point between material processes and divine nature. This approach requires some review on his theory of sensibility, allowing a better understanding of his doctrine of intellect.

En la antropología contemporánea el tema del intelecto es sin duda alguna uno de los que ha sufrido mayor infravaloración, no a causa de que esté ausente entre la bibliografía, sino porque se considera que sus actos son asimilables a los procesos materiales. He querido exponer algunos datos sobre la teoría aristotélica del intelecto porque estimo que presenta las bases para establecer que el intelecto y los sentidos son específica, natural y cualitativamente distintos.

Bajo un profundo sentido de lo real, Aristóteles elabora 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 fuente se remonta a la filosofía clásica griega, en particular a Demócrito y Empédocles. Los principios de éstos no difieren substancialmente de nuestros contemporáneos materialistas. Aunque Aristóteles retomó del materialismo intuiciones fundamentales, no dejó de criticarlo. Para el Estagirita el conocimiento es vida, y el pináculo de la vida es el

intelecto en cuanto tal: "El acto del entendimiento es vida, y Él (Dios) es el acto. Y el acto por sí de Él 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"<sup>1</sup>.

No hay mejor introducción al estudio de la naturaleza del intelecto realizado en *De An.* III, que la hecha en *De An.* II en las alusiones al alma intelectiva. "El alma –dice Aristóteles– es el acto primero del cuerpo físico orgánico"<sup>2</sup>, y más adelante agrega: "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"<sup>3</sup>.

Es, pues, claro que, a la luz de estos pasajes, el Estagirita considera que 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 acto<sup>4</sup>.

Luego, en el capítulo segundo, partiendo de las operaciones del alma, trata de indagar cuál es la naturaleza de ésta. Ya que lo específico de los seres animados es la vida<sup>5</sup>, y "vive el que tiene entendimiento, sensación, movimiento local o de quietud, nutrición, decadencia y crecimiento"<sup>6</sup>, entonces "el alma es lo primero mediante

---

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

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

3 *De An.* II 1, 413a 4-7.

4 Cfr. *De An.* II 1, 412b 20.

5 Cfr. *De An.* II 2, 413a 21.

6 *De An.* II 2, 413a 24-25.

lo cual sentimos, vivimos, nos movemos y entendemos”<sup>7</sup>.

Pero después de haber establecido que los tipos de vida son vegetativa, sensitiva, intelectual 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?<sup>8</sup>

Esta disyunción tiene especial importancia y nos aproxima a nuestro objeto de estudio. En efecto, 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 intelectual “no hay nada claro; pues parece ser otro género de alma, y que sólo ella puede existir separada de las otras partes, como lo eterno de lo corruptible”<sup>9</sup>.

Ahora bien, Aristóteles nunca dudó que el alma intelectual contuviese virtualmente al alma vegetativa y sensitiva mientras son actos del cuerpo<sup>10</sup>; pero si las formas superiores incluyen las inferiores, Dios debería tener alma vegetativa y sensitiva, lo cual es absurdo. Además, si el alma vegetativa y sensitiva son corruptibles, y la intelectual es incorruptible, el hombre tendrá dos almas, pues cómo han de subsistir en un mismo principio lo corruptible y lo incorruptible. Y es por esto por lo que subsiste la duda.

Es necesario aclarar que, en este contexto, por *separado* se pueden

---

7 De An. II 2, 414a 12-14.

8 De An. II 2, 413b 12-14; cfr. E.N. I 13, 1102a 29.

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

10 Cfr. De An. II 2, 413b 32.

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"<sup>11</sup>.

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"<sup>12</sup>, 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 intelectual, aunque está en una de sus partes separada: "Por consiguiente, resulta evidente que la definición de alma será como la definición de figura prescindiendo del triángulo... así tampoco puede existir ni concebirse alma fuera de las que hemos mencionado"<sup>13</sup>.

---

11 De An. II 2, 413b 27-31.

12 De An. II 3, 415b 11.

13 De An. II 3, 414b 20-22.

Las alusiones anteriores apuntan a *De An.* III 4, que se puede considerar el capítulo central de dicha obra. Se ha dividido el artículo en la exposición de unos presupuestos sensitivos y en el desarrollo de una teoría del intelecto porque el uso de la analogía entre sensación e intelección en el citado capítulo, aunque implícito, es claro.

### 1. 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 establecidos 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. Por ello, antes de determinar qué entendió Aristóteles por espíritu, conviene exponer ciertas bases sobre la sensibilidad, pues en este campo, como en muchos otros, el Estagirita utiliza la analogía como un método insustituible.

#### a) Naturaleza de las facultades sensitivas: una potencia inmaterial.

El primer presupuesto que presentamos es que, aunque facultad y órgano<sup>14</sup> constituyen a nivel sensitivo una unidad como el alma y el cuerpo<sup>15</sup>, existe entre ellos una diferencia fundamental, pues la facultad es potencia inmaterial y el órgano es material: "La facultad y el órgano -dice Aristóteles- 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"<sup>16</sup>.

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

15 *De An.* II 1, 412b 29-413a 1. "Así como el ojo consta de pupila y de vista, así el animal, de cuerpo y alma"

16 *De An.* II 12, 424a 25-28.

La 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. Si se reduce la facultad a los órganos, como estos 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 πόροι. Esta situación interior al sujeto está siendo bombardeada por flujos o emanaciones llamadas άπορίαι. De este modo, se estableció 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 πόροι y las άπορίαι, y, de este modo los πόροι 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”<sup>17</sup>. 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”<sup>18</sup> 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”<sup>19</sup>.

Contra esto, al principio de *De An.* II, 5, 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 sensación sin objeto externo, siendo así que en los sentidos hay fuego y tierra y los otros

---

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

18 *De An.* I 5, 409b 24.

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

elementos, los cuales ora en sí mismos, ora por sus cualidades son objeto de la sensación?"<sup>20</sup>. Es claro pues, que si la facultad es algo corporal, tendrá los elementos que son 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.

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”<sup>21</sup>. 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, Aristóteles 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 cuanto es esta o aquella sustancia, sino en cuanto tiene tal cualidad y forma”<sup>22</sup>. La facultad recibe no la materia, como las plantas<sup>23</sup>, sino la forma<sup>24</sup>. Por ello, el sensible en el sentido es

20 De An. II 5, 417a 3-6.

21 De An. II 11, 424a 7-11.

22 De An. II 12, 424a 19-24.

23 Cfr. De An. III 11, 424a 2-3: “Las plantas no... pueden recibir formas sensibles,

inmaterial.

Igualmente, discutiendo el principio “el alma es de algún modo todas las cosas”, después de haber dicho que cognoscible y cognoscitivo se dicen en potencia y en acto, Aristóteles 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”<sup>25</sup>.

Sin embargo esta inmaterialidad no significa aún espiritualidad. El sensible permanece afectado por las características materiales de donde fue abstraído, como el sentido sigue limitado por el sujeto orgánico que lo condiciona. Y esto porque el órgano limita al sentido al aquí y ahora.

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

En *De An. II*, 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

sino que sufren el influjo de la materia”.

24 En esta línea, es interesante el comentario de Tomás de Aquino, quien (*In II De An.*, lect. XXIV, n. 551, 552, 553) afirma “*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, inquantum 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*”.

25 *De An. III* 8, 431b 29-30.



semejante"<sup>26</sup>, 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 substitución 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"<sup>27</sup>.

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"<sup>28</sup>. Contra Empédocles, que afirmaba que "ni lo blanco ni lo negro existen independientemente de la vista"<sup>29</sup>, Aristóteles distingue la sensación en potencia y la sensación en acto<sup>30</sup>.

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"<sup>31</sup>. 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 asume 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"<sup>32</sup>.

---

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

27 De An. II 5, 417b 13-16.

28 De An. III 2, 425b 25.

29 De An. III 2, 426a 25.

30 De An. III 2, 426a 24.

31 De An. II 5, 416b 34.

32 De An. II 5, 417a 20.

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 κίνεσις y πρᾶξις.

La κίνεσις 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 lo ha alcanzado, ya no cambia. Así, no se puede hablar de simultaneidad, sino de diferencia temporal, proceso: "no es lo mismo construir y haber construido"<sup>33</sup>. En estos términos, la κίνεσις "es el acto de lo imperfecto"<sup>34</sup>, pues mientras está en movimiento no ha alcanzado el fin, y cuando ha alcanzado el fin ha cesado el movimiento.

La πρᾶξις es perfección, simultaneidad: "es lo mismo ver y haber visto"<sup>35</sup>. 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 πρᾶξις es aquello en que se da el fin"<sup>36</sup>, entonces es acto de lo perfecto: "el acto de las cosas que han llegado a su perfección es diverso"<sup>37</sup> de la κίνεσις.

La κίνεσις se ejerce procesualmente; la πρᾶξις, simultáneamente. El viviente corpóreo asume la κίνεσις en movimiento práxico. Y es por esta incorporación de la κίνεσις en la πρᾶξις por lo que ésta se despliega temporalmente; es decir, el viviente no actualiza todas sus potencialidades simultáneamente, sino que las ejerce sucesivamente.

---

33 Met. IX 7, 1048b 30.

34 De An. III 7, 431a 6.

35 Met. IX 7, 1048b 32-33.

36 Met. IX 7, 1048b 22-23.

37 De An. III 7, 431a 8.

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 actividad 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"<sup>38</sup>. Mediante dicho sobrante formal, al viviente no le basta informar su materia, sino que puede informar una materia ajena, como en la nutrición, y a una forma ajena, como en el conocimiento, incorporándolas a su estructura.

Así, el principio de Empédocles es asumido en la alteración perfecta en 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 "cualquier género, tanto de la sensación como de la ciencia es una sola de uno solo"<sup>39</sup>. Es, pues, por la naturaleza del género por lo que se define el sensible propio. Así, como "las cosas que difieren en género no pueden convertirse recíprocamente unas en otras"<sup>40</sup>, se dice sensible propio a

---

38 DE GARAY SUÁREZ, Jesús: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. EUNSA. Pamplona 1983. p. 441.

39 *Met.* IV 2, 1003b 19.

40 *Met.* X 4, 1003b 19.

“aquel que no puede ser recibido por otro sentido”<sup>41</sup>. Los sentidos son tan irreducibles 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 concebir diferencias específicas. Así, bajo el objeto propio de la vista, a saber, el color<sup>42</sup>, 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 distinguirlos”<sup>43</sup>.

Para Aristóteles los contrarios son los “extremos máximos” o la oposición perfecta “más allá de la cual no es posible concebir nada”<sup>44</sup>. 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 de los cuales 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 contrarios) también el oído debe consistir en una cierta proporción”<sup>45</sup>. Por esto el sentido es potencia, cierta cualidad intermedia o cierta proporción. El sentido tiene la capacidad de conocer los contrarios de un mismo género.

---

41 De An. II 6, 418a 11.

42 Cfr. De An. II 7, 418a 26.

43 De An. II 11, 424a 7.

44 Met. X 4, 1055a 13.

45 De An. III 2, 426a 30.

Siendo facultad y órgano una sola cosa<sup>46</sup>, 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"<sup>47</sup>.

Esa cualidad particular de mediación funcional —dice Fabro— 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 constituyen los cuerpos sensibles<sup>48</sup>.

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 sensibilidad, las proporciones de los elementos del órgano se corrompen. 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 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 corruptibilidad. Por la materia los sentidos son limitados en su cognoscibilidad y, por ello, 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 limitación viene dada por la materia.

El campo cognoscitivo, aunque inmaterial, se limita a las condiciones materiales. Es por la estructura orgánica de la facultad

---

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

47 De An. II 12, 424a 27-30.

48 FABRO, Cornelio: *Percepción y pensamiento*. EUNSA. Pamplona 1978, p. 58.

por lo que el sentido puede recibir los influjos físicos y asumirlos en un movimiento immanente. Sin embargo, a causa de esta influencia exterior, el sensible sigue guardando las características singulares que tenía en las cosas externas<sup>49</sup>. 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.

## 2. Pruebas aristotélicas de la espiritualidad del intelecto posible (“Νοῦς πάντα γίγνεται” 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 moralmente, 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”<sup>50</sup>.

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 anteriormente<sup>51</sup>, sino que se interesa por la diferencia específica del intelecto y de la intelección.

Así como en **De An. II** buscó la diferencia específica de lo sensitivo frente a lo material, en el **De An. III** buscará lo específico de lo intelectivo y de la intelección frente a lo sensitivo y a la sensación. El fondo de la cuestión es en qué se asemejan y en qué difieren el

49 Cfr. **De An. II** 5, 417b 23.

50 **De An. III** 4, 429a 10-12.

51 **De An. II** 1, 413a 4-7; **De An. II** 2, 413a 13-16; 24-26; 415a 11-12.

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 intelectual.

Si la intelección es análoga a la sensación, consistirá en cierta pasión (πάσχειν τι) 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<sup>52</sup>.

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”<sup>53</sup>, 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 imposible, esto es, una potencia inmaterial que sufre una alteración perfectiva, el intelecto será imposible en cuanto puede recibir los inteligibles sin perder su forma propia.

---

52 De An. III 4, 429b 14.

53 De An. II 5, 417b 22-23.

a) Diferencias entre lo sensitivo y lo intelectivo.

Se vio que tanto el sentido como el intelecto son potencias inmatrimales. Sin embargo, aún no está probada su espiritualidad; inmaterialidad no significa espiritualidad: "Espiritualidad -dice O. N. Derisi- no significa otra cosa que lo que no es material ni depende intrínsecamente de la materia en su ser u obrar específico y sin concurso causal de la materia"<sup>54</sup>. Pero como las facultades sensitivas, aunque no se reduzcan al órgano, forman con él una unidad como la materia y la forma, destruido 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"<sup>55</sup>. 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 sensible, que estaba afectado por 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 singular. En estos tres primeros datos se inspirarán los tres primeros argumentos de los cuatro presentados en *De An. III* para probar la espiritualidad del intelecto.

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

---

54 DERISI, O.N.: *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. Curso de Cultura Católica. Buenos Aires 1945, p. 50.

55 FABRO, C. *Percepción...*, p. 59.



Dado que todo lo que puede entender, debe estar libre de toda mezcla, pues al parecer una forma diversa de la suya lo obstaculizaría y la destruiría. De manera que no es otra que ésta 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 de algún órgano como lo posee la facultad sensitiva; pero de hecho nada tiene<sup>56</sup>.

Hay que observar que la razón que da cuando dice “pues al parecer 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 potencia (lo mismo vale para los otros sentidos), asimismo conviene que el órgano del tacto no sea ni frío ni caliente”<sup>57</sup>. 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 es superada por un sentido más inmaterial que éstos, a saber, el sentido común, éste, sin embargo, no captaba el objeto ni en tanto que pasado, ni en tanto 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 valía 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.

---

56 De An. III 4, 329a 17-26.

57 De An. II 11, 424a 8-11.

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 definen por sus objetos, el intelecto no es limitado ni por adentro, pues es inmaterial, ni por afuera, pues todo cae bajo la razón común de ente, por lo que no hay diversidad de facultades intelectivas, aunque sí de operaciones y 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 intelectual, 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 mejor; y esto acontece que mientras la facultad sensitiva no puede estar sin el cuerpo, el entendimiento es separable<sup>58</sup>.

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<sup>59</sup>.

---

58 De An. III 4, 429a 29-429b 5.

59 En esta línea, la puntualización de NUYENS, François: (*L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Publications universitaires. Lovain 1948, p. 279) es importante, cuando comenta: "C'est bien là, en effet, le point de départ du Stagirite, qui en conclut que la connaissance intellectuelle doit consister en un certain πάσχειν. Mais Aristote use avec beaucoup de précaution des termes qu'il emploie (πάσχειν τι). Plus haut déjà, en traitant de la connaissance sensible, il avait noté qu'il n'y a aucun inconvénient à déclarer que la faculté de connaître est «passive» ou «réceptive» vis-à-vis de l'objet, pourvu que ces mots soient bien compris. Le caractère passif ou réceptif de la faculté n'est pas une imperfection, mais bien plutôt une perfection, une capacité de développement. Quand on parle de πάσκειν à propos de la connaissance, il ne s'agit doc pas d'un «φθαρτικόν πάθος», mais d'un «τελειωτικόν πάθος»". En general, el análisis que hace Nuyens en las pp. 279-282 es sumamente útil e interesante para entender los

Se ha dicho que la proporción de los elementos no sólo ha limitado cada campo sensitivo a un género de sensibles irreductible 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 *μεσότης*. 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<sup>60</sup>, “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 solo género de cosas, ni tiene un umbral máximo más allá del cual no sea posible entender nada, como sucede con el sentido. Por ello, se puede decir que el intelecto humano es potencialmente infinito. No se puede objetar que de hecho el hombre no puede conocerlo todo, porque debería responderse que no es actualmente infinito. El desarrollo histórico cubre y da noticia de esa potencialidad infinita: el hombre tiene historia porque tiene espíritu. Ningún acontecimiento, dato o hecho agotan la potencialidad infinita del intelecto humano y cada individuo es más que su especie.

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

Después que ha discutido el objeto directo e inmediato y el objeto

---

sentidos en que se dice que el intelecto padece y que es impassible.

60 Cfr. *Met.* I 2, 982b 1-4.

indirecto y también inmediato del intelecto (que hemos dejado al margen), Aristóteles concluye: "Así como hay objetos separados de la materia, también lo está el entendimiento"<sup>61</sup>.

En este renglón Aristóteles recoge la tradición anterior, tanto la de Empédocles como la de Platón. Fue Empédocles el primero que infirió 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"<sup>62</sup>.

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 Fedón, a propósito de las pruebas de la inmortalidad del alma, demuestra la espiritualidad de ésta 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 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"<sup>63</sup>.

Aunque Aristóteles rechazó la concepción antropológica y la doctrina de las ideas separadas de Platón, sin embargo retomó como

---

61 *De An.* III 4, 429b 22.

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

63 *Fedón*, 79d.

una intuición fundamental la afinidad que tiene el intelecto con sus objetos para probar la espiritualidad de aquél.

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

Como se ha visto en el transcurso de la historia, esta prueba no es absolutamente solidaria con la teoría general de las 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 dio a conocer a Occidente en su *De Quantitate animae*. Por último, Santo Tomás retomó tanto la tradición aristotélica como la agustiniana en una síntesis superior<sup>64</sup>.

Si nada se entiende sino en cuanto está en acto<sup>65</sup> y la naturaleza del entendimiento es estar en potencia, el entendimiento se conoce en cuanto ha sido reducido al acto por la 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

---

64 De Ver. q. X, art. 8, c: *“Es hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus est immaterialis; alias esset individuata, es sic non deduceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellixerunt 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 alia intelligibilia; quod exponens Comentator dicit quod intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia; quae quidem intentio nihil est quam species intelligibilis actu”*.

65 Cfr. Met. IX 10, 1051a 29.

conocen por sus objetos que (los actos) hacen presentes a la conciencia y por el modo de hacerlos presentes. Actos y objetos son copresentes y copercibidos; pero se debe reconocer que en sentido absoluto la mente capta por sí misma los objetos, y condicionadamente a ellos, también se hace con los actos que los hacen presentes. El entendimiento es potencia y principio operativo; toda potencia se conoce no en sí, sino mediante los actos que produce, cuya naturaleza es revelada por los objetos en las potencias cognoscitivas<sup>66</sup>.

Si, como dice Aristóteles, "en las cosas materiales el inteligible sólo está en potencia"<sup>67</sup>, el inteligible en acto tendrá que ser inmaterial. Pero la especie inteligible no es recibida en la materia, pues en tal caso formaría no un acto de intelección, sino un individuo<sup>68</sup>. Por ello, "inteligible e intelecto en acto son lo mismo en los seres inmateriales"<sup>69</sup>. Obsérvese que la cuestión se encuentra en las antípodas de Empédocles: inteligible e intelecto no se asemejan según sus materias, sino según sus formas<sup>70</sup>.

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. De la misma manera que del modo singular de poseer sus objetos los sentidos se infiere 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.

---

66 FABRO, C: *Introducción al problema del hombre*. RIALP. Madrid 1982, p. 156.

67 *De An.* III 4, 430a 6.

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

69 *De An.* III 4, 429b 26.

70 Cfr. *De An.* III 8, 431b 29.

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) *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, entonces o bien el entendimiento estará en todas las cosas, o bien estará mezclado con alguna cosa que a él y a las demás cosas hace inteligible<sup>71</sup>.

Samaranch no ha visto en este texto sino una argumentación insatisfactoria<sup>72</sup>, lo cual es en cierto modo inexacto. Aristóteles no está argumentando, sino presentando una aporía en una disyunción cuyos consecuentes son absurdos. Partiendo del hecho de experiencia que “el intelecto puede entenderse a sí mismo”<sup>73</sup>, 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

---

71 De An. III 4, 429b 26.

72 Cfr. ARISTÓTELES: *Del Alma*. Tr. del gr., estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch. Aguilar. Madrid 1977, p. 864, n. 1.

73 De An. III 4, 429b 9.

mezclado con alguna cosa que a él y a las demás cosas hace inteligibles. Pero aquello que se une a una 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 hacerlo 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 intelecto, 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”*<sup>74</sup>. 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 seguiría 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 indudable, como pensó Descartes?

En efecto, con base en lo establecido anteriormente, a saber, el intelecto es inmaterial, Aristóteles rechaza de principio la segunda premisa de la disyunción y se aboca a dilucidar lo sofisticado 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

---

74 *In De An.* III lect. IX, com. n. 721.



inteligible”<sup>75</sup>.

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 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 inmateriales 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<sup>76</sup>.

De este modo, cuando la inmaterialidad de la forma llega a ser

---

75 De An. III 4, 430a 2-9; cfr. Met. XII, 9, 1075a 1-5.

76 MAURUS, S. *Aristóteles Opera*. t. IV, p. 93-94; apud DERISI, O.N.: *La doctrina...*, p. 71-72.

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 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 esto 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"<sup>77</sup>.

En los cuatro argumentos antes expuestos, vemos el uso del método analógico en relación a la materia inanimada, los sentidos y la inteligencia humana. No obstante, la aplicación de ese método se extiende más allá de los ámbitos intramundanos, para extenderse a la elaboración de una doctrina del intelecto divino, como veremos en otra ocasión.

---

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

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.