

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“EL ALMA Y EL ENTENDIMIENTO AGENTE EN ARISTÓTELES”

Autor: Yahir Genaro Huitrón Quintero

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
Mtro. Sergio Alberto Urueta Calderón

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





**UNIVERSIDAD
VASCO DE QUIROGA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

**EL ALMA Y EL ENTENDIMIENTO AGENTE EN
ARISTÓTELES**

TESIS

Para obtener el título de:
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA
APLICADA**

Presenta:
YAHIR GENARO HUITRON QUINTERO

ASESOR DE TESIS:
MTRO. SERGIO ALBERTO URUETA CALDERÓN

RVOE ACUERDO NO. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

UVAQ

TEXCOCO, ESTADO DE MÉXICO 2022

ÍNDICE

ÍNDICE	2
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1: EL CONOCIMIENTO	13
1.2. DE LOS SENTIDOS EXTERNOS	23
a) La vista	24
b) El oído	26
c) El gusto	28
d) El olfato	29
e) El tacto	30
CAPITULO 2: DE LOS SENTIDOS INTERNOS	32
a) La imaginación	33
b) La memoria	35
c) La creatividad	38
d) El entendimiento	39
CAPÍTULO 3: ALCANCE HISTÓRICO DE LOS FUNDAMENTOS ARISTOTÉLICOS DEL ENTENDIMIENTO AGENTE EN LA EDAD MEDIA	48
a) Al-Faribi y Avicena	49
b) Averroes	50
c) Maimónides	53
d) San Alberto Magno	56
CAPÍTULO 4: NEGACIONES DE LA DISTINCIÓN REAL ENTRE EL ENTENDIMIENTO AGENTE Y ENTENDIMIENTO POSIBLE EN EL S. XIV	60
a) Francisco Suárez	61
b) Juan de Santo Tomás	64
c) Santo Tomás de Aquino	67
CONSLUSIONES	69
BIBLIOGRAFÍA	78

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación es el fruto de mis estudios filosóficos durante el seminario. Motivado por algunos maestros y los contenidos de sus clases, me permito y a la vez para mí es necesario, llevar a reflexión personal el tema del alma, mediante un procedimiento descriptivo y, a su vez, reflexivo. Aristóteles es la fuente primera de esta investigación. Este discípulo de Platón nos ha legado uno de los sistemas filosóficos más completos y sistemáticos de la filosofía, extendiéndose a todas las ramas del conocimiento: lógica, física, biología, psicología, gnoseología, metafísica, ética, política, sociología, estética, etc.

Téngase en cuenta que preguntarse por el alma en nuestros días no es un tema del pasado. La realidad misma exige la racionalización de lo trascendente, las siguientes preguntas se siguen actualizando hasta nuestros días. ¿Quién soy? ¿Que soy? ¿Por qué soy lo que soy? ¿Por qué la realidad es algo y no es nada? ¿Cómo conozco la realidad? El ser metafísico y el proceso gnoseológico deben tener fundamento en los principios de la filosofía, y por ello esta investigación. La presente Tesis intenta comprender el proceso del conocimiento que realiza el hombre para poder conocer lo que conoce.

Por otro lado, la vida en general es una operación propia de la naturaleza, la cual tiene por objeto el ser. Ahora bien, la vida no es solamente una operación, sino que es también una operación perfecta. La vida perfecta tiene como objetivo el bien, el cual es la perfección. Por lo tanto, la vida perfecta tiene como objetivo la perfección del ser.

El alma es la entidad que actualiza y al mismo tiempo es la esencia de tal tipo de cuerpo, por ello, sólo el cuerpo que posee alma está en potencia de vivir.

El fundamento primero es el *De Anima* de Aristóteles. Primero, se presenta la naturaleza del hombre, en tanto animal cognoscente. Se parte del supuesto que: a) el hombre es un ente compuesto de materia y forma (ente hilemórfico); b) es una sustancia corporal; c) un animal racional y d) tiene la facultad de sentir e inteligir.

El alma es aquello por lo que el hombre vive, siente y razona. No sólo se entiende al alma como principio de vida, sino también como principio de conocimiento, y el conocimiento, dice Aristóteles, viene por la sensación.

La sensación se percibida a través de los sentidos y éstos se ven afectados por su objeto sensible. El alma puede conocer la esencia (*essentia* entendida como aquello que constituye la naturaleza de las cosas), es decir, lo que permanece por debajo de sus predicables. Se esboza, además, la participación del movimiento, la cual el Estagirita identifica como el paso de la potencia al acto, y aplica esto al proceso del conocimiento.

Por otra parte, es obvio que lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto sin que ésta, desde luego, padezca afección o alteración alguna. De ahí que se trate de otra especie de movimiento, ya que el movimiento -como decíamos, es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin mientras que el acto entendido de un modo absoluto- el de lo que ha alcanzado su fin- Es otra cosa.

Aristóteles entendió que el cambio no es una novedad absoluta, un paso del no-ser al ser, sino el devenir de un sujeto desde un estado a otro como por ejemplo el agua que pasa de caliente a fría. Es decir, a través del cambio se da un estado diferente; en términos de Aristóteles se dirá que adquiere una perfección. La capacidad de tener una perfección recibe el nombre de potencia. Ésta es una determinación real que se encuentra en el sujeto.

Lo sensible perfecciona al sentido, es decir, el acto de lo sensible actualiza al sentido que está en potencia. La noción de acto - potencia deviene en la facultad sensitiva. El color, el sonido, el olor, el sabor, y el tacto, cada uno de estos términos se emplean en dos sentidos, como actual, y como potencial . El sentido padece bajo la sensación de lo sensible. Hablamos de la vista, por ejemplo: el sentido de la vista es pasivo, en tanto que otro, como dice la definición. El ojo está en potencia de percibir el color, la figura, la magnitud el número de un objeto material concreto. El objeto estaría en acto y por esta actualidad mueve al ojo, es decir deja de estar en potencia para estar en acto. De igual forma con cada uno de los sentidos externos.

El primer capítulo explica el proceso cognitivo, donde el alma parte de la realidad sensible captada por los sentidos externos. Después, el segundo capítulo presenta los sentidos internos y es necesario plantear, de manera histórica, el tema del intelecto activo, porque Aristóteles lo considera más excelso que el entendimiento posible. Es necesario saber que el entendimiento agente eleva las imágenes sensibles a la categoría de conceptos inteligibles. El entendimiento paciente consiste en la percepción de esos conceptos. Por ser material y particular, la realidad no es por sí misma inteligible y hace falta un entendimiento agente que ilumine el mensaje sensible y haga inteligible la realidad. A su vez, el hombre está en potencia para entender y de pasar al acto correspondiente.

El objeto sensible por sí mismo, es aquel que tiene una existencia propia, es decir, tiene una esencia independiente de la sensación que se le dé. Por ejemplo, la forma, el color, el tamaño, la composición química, la textura, etc. de un objeto. En consecuencia, son objetos independientes.

El objeto sensible común a todas las sensaciones es aquel que tiene una existencia propia, es decir, tiene una esencia independiente de la sensación que se le dé. Por ejemplo, el sonido, la vista, el gusto, el olor. En consecuencia, son objetos independientes. Cuando se dice que una persona tiene una buena memoria, se está indicando que ésta es capaz de captar el contenido inteligible de las cosas que observa, y de retenerlo en la mente. La memoria es la capacidad de almacenar información, y de recuperarla en el futuro.

Para Kant, el sentido común es la facultad que nos permite juzgar, sin necesidad de recurrir a la razón ni a la experiencia, acerca de la verdad o falsedad de un juicio. Según Kant, el sentido común tiene dos funciones: la de distinguir entre lo verdadero y lo falso, y la de determinar el significado de las palabras.

Según Aristóteles, el alma tiene una función activa y otra pasiva. La función activa es el entendimiento, que consiste en la capacidad de pasar de lo potencial a lo actual, de

lo general a lo particular. La función pasiva es la memoria, que consiste en la capacidad de retener lo actual, lo particular.

El intelecto activo pasa de lo potencial a lo actual, de lo general a lo particular.

El intelecto pasivo retiene lo actual, lo particular.

Según esto, el intelecto tiene una función esencialmente activa, que consiste en la capacidad de realizar el paso de lo potencial a lo actual. Por otro lado, el intelecto tiene una función esencialmente pasiva, que consiste en la capacidad de retener lo actual, lo particular. Según esto, el intelecto tiene dos funciones esenciales:

- a) La función activa, que consiste en la capacidad de pasar (movimiento) de lo potencial a lo actual, de lo general a lo particular.
- b) La función pasiva, que consiste en la capacidad de retener lo actual, lo particular.

El intelecto, además, puede clasificarse en:

- a) Intelecto activo: Es la capacidad de pasar de lo potencial a lo actual, de lo general a lo particular. Por ejemplo, el entendimiento.
- b) Intelecto pasivo: Es la capacidad de retener lo actual, lo particular. Por ejemplo, la memoria (capacidad de *retener* lo actual, lo particular) y la sensación (capacidad de *percibir* lo actual, lo particular).

Los traductores del Estagirita, especialmente los árabes y judíos, interpretan de manera distinta los escritos de Aristóteles, haciendo una hermenéutica completamente distinta del entendimiento activo. Y en el cuarto capítulo se dedica un apartado a la distinción entre el entendimiento agente y el entendimiento posible, especialmente en la edad media. Los libros del Estagirita particularmente el *De Anima* fue leído e interpretado también durante ese periodo.

Las formas inmateriales son conocidas por medio de las categorías, las cuales son: sustancia, accidente, cantidad, cualidad y relación. Según Aristóteles, las formas

inmateriales son conocidas por medio de las categorías, las cuales son: sustancia, accidente, cantidad, cualidad y relación. Sin embargo, Aristóteles no especifica en qué consisten las formas inmateriales. Según la teoría aristotélica, el intelecto es el único sentido que percibe las formas inmateriales, las cuales son conocidas por medio de las categorías. Según la teoría aristotélica, el intelecto es el único sentido que percibe las formas inmateriales, las cuales son conocidas por medio de las categorías.

Capaz de llegar a ser todas las cosas es el intelecto en potencia; Haciendo todas las cosas es el intelecto en acto. Aristóteles nos dice que el intelecto en potencia es separable, sin mezcla e impassible. El intelecto en potencia es el intelecto posible. "Pero es preciso que el intelecto en acto sea separable, sin mezcla e impassible, siendo como es acto por su propia entidad. El intelecto en acto es el intelecto actual.

En la intelección, el objeto inteligible, existente como inteligible solamente en potencia en las cosas, tiene materia. Necesita ser puesto previamente en acto para que pueda actualizar la facultad intelectual.

Lejos de ser un compendio de autores y comentarios a Aristóteles, la presente Tesis tiene como finalidad retomar la metodología que llevó al Estagirita a entender el proceso del entendimiento, donde dicho proceso sigue siendo sumamente iluminador. Lo que se pretende es aportar a la filosofía los conceptos que permiten conocer el modo en que conocemos, para definir los alcances y límites de la mente humana y cómo, a partir de la experiencia sensible, el entendimiento es iluminado por un elemento intrínseco y, a la vez, superior a los sentidos.

Avicena es el primer filósofo que defiende la existencia de un entendimiento agente, que es el que opera en el mundo. Según él, este entendimiento es una substancia separada, pero única, que engendra y rige a las almas humanas.

El entendimiento agente es el que nos permite conocer las esencias de las cosas. Es el que nos permite conocer a Dios, ya que él es la esencia de todas las cosas. Avicena concuerda con Aristóteles en que el entendimiento agente no es Dios, pero difiere de él en que cree que este entendimiento es una substancia separada. “Las cosas sensibles nos proporcionan el material para el conocimiento de las cosas inteligibles. La inteligencia, a su vez, no es otra cosa que el acto de la voluntad en el que se piensa el objeto universal” (Averroes, 1985, p. 191).

Averroes (2004) nos explica que el objeto de la intelección es el universal, el cual no existe fuera del alma, sino que se obtiene a partir de la experiencia sensible. Según Averroes, el objeto de la intelección es el universal, el cual no existe fuera del alma, sino que se obtiene a partir de la experiencia sensible.

Según Averroes, el objeto de la intelección es el universal, el cual no existe fuera del alma, sino que se obtiene a partir de la experiencia sensible. Según Averroes, el objeto de la intelección es el universal, el cual no existe fuera del alma, sino que se obtiene a partir de la experiencia sensible.

En el caso de Maimónides, considera que el entendimiento agente es el que nos permite conocer, ya que es el que determina al entendimiento individual, haciéndolo pasar de la potencia al acto. Además, señala que el intelecto agente es la décima esfera de la inteligencia, la cual está demostrada por el paso de la potencia al acto. Según Maimónides, el intelecto activo es el que nos permite conocer al intelecto individual.

San Alberto Magno diferirá totalmente de esta postura, pues, para éste, el entendimiento agente es separable, pero no en cuanto a la sustancia, sino en cuanto a las operaciones. Según Alberto Magno, considera que el entendimiento agente sí es separable en cuanto a la operación, es decir, que puede actuar por sí mismo, independientemente del alma.

El entendimiento agente, según Alberto Magno, es una potencia activa que informa al intelecto posible, que se corresponde con la potencia pasiva del alma intelectual. La

información se da en la medida en que el entendimiento agente es capaz de abstraer las formas inteligibles que se encuentran en las especies sensibles. La presente Tesis intenta aclarar si el entendimiento agente es independiente del alma.

¿Se identifica el intelecto agente con Dios? ¿Es inmortal el alma? ¿Es único el intelecto activo para todos o individual? Pensadores como Avicena, Averroes y Tomás de Aquino, intentaron dar respuesta a las preguntas antes mencionadas, aunque con resultados diversos. La interpretación de Aristóteles sobre el alma y el entendimiento agente fue considerada durante mucho tiempo, la doctrina oficial de la Iglesia Católica.

Para Aristóteles, el entendimiento agente tiene la capacidad de poner en acto las especies inteligibles. Según Suárez, el fantasma es creado por el entendimiento agente a partir de las especies sensibles. La *iluminación* de Aristóteles tiene una clara influencia en la postura de Suárez.

Según Juan de Santo Tomás, el intelecto agente es una potencia que *ilumina* el entendimiento posible, el cual recibe las formas inteligibles de ésta. Por otro lado, el intelecto imposible es el entendimiento pasivo, el cual no recibe ninguna forma inteligible. Es precisamente aquí donde la presente Tesis constituye un aporte a la filosofía. Es decir, ¿Podemos identificar al entendimiento agente con Dios? ¿La iluminación del entendimiento tiene su fuente en Dios? ¿Podemos conocer la existencia de Dios o sus atributos por medio de la reflexión o el conocimiento de lo suprasensible requiere de una iluminación superior?

El alma, para Aristóteles, es la forma del cuerpo, es decir, el alma es lo que hace que un cuerpo sea vivo. Según esta concepción, el alma es inmortal, ya que es la forma del cuerpo, que es lo que permanece después de la muerte. Para Tomás de Aquino, el intelecto agente es único para todos. Cada individuo tiene su propio intelecto pasivo, pero el intelecto agente es el mismo para todos.

Para Avicena, el intelecto agente es individual. Cada individuo tiene su propio intelecto agente. El intelecto agente es independiente del alma. La inmortalidad del alma

es una cuestión que todavía no está resuelta por la ciencia. El intelecto activo es individual, ya que cada persona tiene uno propio. La filosofía de Avicena se caracteriza por ser una mezcla de Aristóteles y de Platón, lo cual le llevó a defender la existencia de un intelecto agente único, separado y externo al hombre. Este intelecto agente es capaz de producir el conocimiento en el hombre. La influencia de Avicena en la filosofía cristiana fue tal, que muchos filósofos cristianos empezaron a defender la existencia de un intelecto agente único, separado y externo al hombre.

En todo caso, el intelecto agente, según Aristóteles, no se identifica con Dios, el alma no es inmortal, y el intelecto activo es individual. En el segundo y tercer capítulo se dedica un estudio profundo de los traductores y comentaristas del Estagirita que aclara estas cuestiones.

Queda claro que la iluminación del entendimiento tiene su fuente en Dios, aunque el hombre no puede conocer la existencia de Dios o sus atributos por medio de la reflexión o el conocimiento de lo suprasensible; ya que las realidades trascendentales no pasan por los sentidos y, según Aristóteles, nada hay en el entendimiento que no sea resultado de la experiencia sensible.

La iluminación que produce el entendimiento agente sobre el intelecto posible es de carácter activo, es la que permite la formación de las especies inteligibles. La iluminación del entendimiento tiene lugar en la medida en que el intelecto agente ilumina el intelecto posible, es decir, en la medida en que el intelecto agente forma las especies inteligibles. La iluminación del entendimiento agente, por consiguiente, tiene lugar en la medida en que las especies inteligibles son susceptibles de ser conocidas por el entendimiento.

Los siglos XIV y XV fueron un período de gran actividad intelectual, en el cual se produjeron grandes avances en el campo de la filosofía. Dentro de esta época, el debate sobre el intelecto agente cobró gran importancia, debido a que las diversas posiciones opuestas no lograban llegar a un acuerdo.

Algunos autores intentaron compatibilizar las diversas posturas, como el averroísmo con el nominalismo. Otros, como Duns Escoto, sostuvieron que entre entendimiento agente y entendimiento posible sólo existe una distinción de razón. Sin embargo, estas propuestas no tuvieron un éxito significativo.

Averroes, siguiendo a Aristóteles, afirma que el alma intelectual (no el intelecto) es inmortal. La inmortalidad del alma intelectual se debe a que ésta es la forma de un cuerpo incorruptible, esto es, el cuerpo del intelecto.

Aristóteles, por el contrario, afirmó que el intelecto no existe de modo semejante en todos los animales, ni tampoco en el hombre. Averroes comenta a este propósito que se equivocaba Anaxágoras al mantener que el intelecto existe en todos los animales, pues no vemos que el intelecto exista del mismo modo en todos los hombres y mucho menos que exista en todos los animales. Averroes se plantea si el intelecto es una facultad de la alama o más bien otro género del alma.

Averroes está de acuerdo con el Estagirita respecto a la impassibilidad de las dos facultades. La impassibilidad de la facultad intelectual debe ser pura, sin mezcla y no así la de la facultad sensitiva por ser una facultad material. Si al alma se le llama intelecto será, por tanto, de modo equívoco.

Es la forma (y no la materia) lo que aprehende el intelecto. Como ya se dijo, Averroes enriquece de alguna manera la doctrina del entendimiento, pues sus comentaristas dicen que no sólo comentó una vez la gran obra del Estagirita. Posteriormente, la psicología constituyó un tema de interés permanente y preferente en el pensamiento de Averroes, quien llegó a comentar hasta tres veces el tratado aristotélico De anima: a) en forma de compendio, b) de paráfrasis y c) de comentario literal.

Para Maimónides, el entendimiento agente es el último lugar en el orden de las inteligencias separadas, lo cual nos lleva a la conclusión de que es el intelecto activo el

que determina al intelecto individual. Para él, el alma es una forma separada, y el entendimiento es una forma actualizada.

Los sentidos son capaces de percibir tras haber sido afectados por un objeto fuertemente sensible, es decir, perciben sonido alguno después de haber percibido un sonido sumamente intenso, y son capaces de oler o ver tras haber sido afectados por colores y olores fuertes. Aquí no radica una diferencia, pues el intelecto, tras haber pensado un objeto sumamente inteligible, capta más, incluso objetos de rango inferior. Los sentidos no son capaces de captar objetos inmateriales, el intelecto, en cambio, sí.

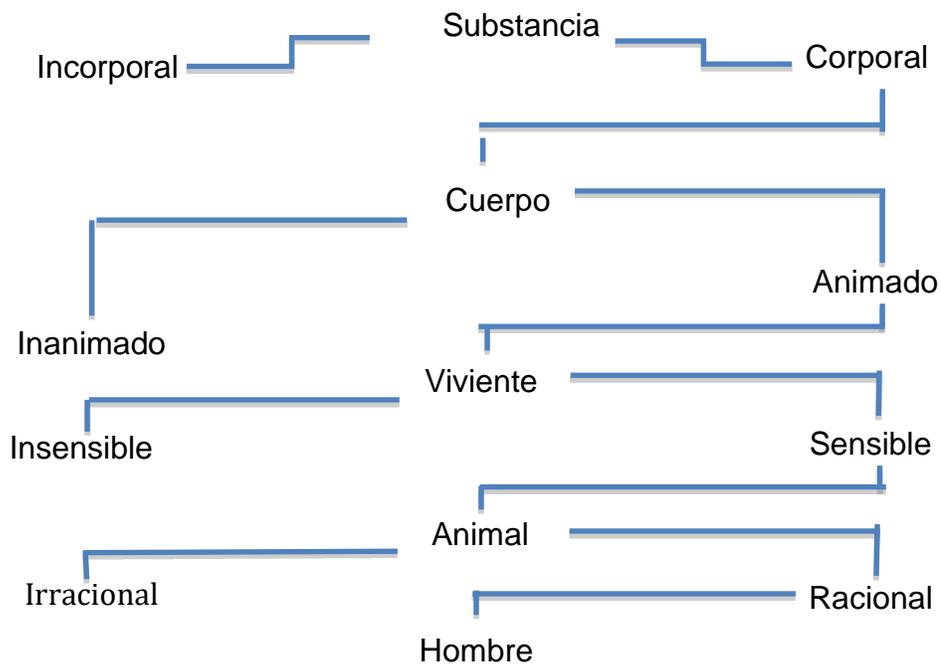
La función del entendimiento agente es la de formar el objeto, es decir, darle la forma a lo que el entendimiento posible percibe. La forma, es el acto de inteligir, el cual no es propio del entendimiento agente, sino que es común a todas las potencias del alma. Por lo tanto, el entendimiento agente no es el único que tiene la capacidad de formar el objeto, sino que todas las potencias del alma la tienen.

Santo Tomás de Aquino, como Aristóteles, cree que el alma es la forma del cuerpo. Pero, a diferencia de Aristóteles, Santo Tomás cree que el alma es inmortal. Según Santo Tomás, el alma es inmortal porque es la forma del cuerpo. La forma es lo que hace que el cuerpo sea lo que es. Y lo que hace que el alma sea inmortal es que es la forma del cuerpo. Para Santo Tomás, el alma es la forma del cuerpo, pero no es idéntica al cuerpo. El alma es la forma del cuerpo, pero tiene una existencia propia, separada del cuerpo.

CAPÍTULO 1: EL CONOCIMIENTO

1.1. EL HOMBRE: ANIMAL COGNOSCENTE

Partiendo de *De Anima*, de Aristóteles, busquemos una clara definición de hombre desde la postura aristotélica. “Es fundamental partir de una premisa que nos permitirá ir desglosando paulatinamente cada concepto, a saber: uno de los géneros del ente sea cual sea, es la entidad” (De Anima II, 1, 4012a§5). La entidad puede ser entendida en tres acepciones: Puede que sea entendida como materia, como forma y, por último, como compuesto de ambas, materia y forma. Todo cuerpo natural que participa de la vida orgánica¹ es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Un mayor conocimiento lo proporciona Porfirio. El Árbol de Porfirio ilustra la clasificación que el filósofo Estagirita dio a las sustancias; en este árbol, los conceptos van de lo universal a lo particular. Como lo demuestra el siguiente esquema.



¹ Solemos llamar *vida* a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento.

El esquema nos muestra que el hombre (entendido como compuesto de materia y forma) es una substancia corporal, a saber, un cuerpo animado que por consiguiente es viviente con la facultad de sentir, siendo también un animal racional.

Se sabe que todos los hombres por naturaleza desean saber y, tomando en cuenta que el saber es una de las cosas más eficaces y dignas de elogiar, como sostiene Aristóteles, y por ese motivo se tiene que colocar entre las primeras cuestiones de la investigación respecto al alma (De Anima, II, 1, 402a§5). ¿Pero por qué del alma? El conocimiento respecto al alma contribuye notablemente al conjunto del saber. Por ello, un objetivo particular es intentar contemplar y conocer su naturaleza, es decir, su entidad, así como cuántas propiedades la acompañan. Más adelante se dedicará, por consiguiente, un apartado a la investigación en torno a la entidad y a la esencia del alma.

“En general acerca de toda clase de alma habría que decir es la entelequia² primera de un cuerpo natural organizado” (De Anima, II, 412b§§4-6), es decir, se concibe al alma como la entidad definitoria que actualiza y al mismo tiempo es la esencia de tal tipo de cuerpo, por ello, sólo el cuerpo que posee alma está en potencia de vivir. El cuerpo es la potencia sin separarse del alma, por consiguiente, decimos que el hombre es cuerpo y el alma, es decir, un *compuesto hilemórfico* (materia/forma).

Partiendo de lo anterior, lo animado se distingue claramente de lo inanimado por este hecho de vivir.

Y como la palabra vivir hace referencia a múltiples operaciones cabe decir de algo que vive aún en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo (De Anima, II, 413a§§22-26)

² Entelécheia. La voz griega en εντελεχεια: que tiene o posee su fin –télos- en sí misma. Según Yepes, <<el significado etimológico de enteléchia vendría a ser: “tener el fin”, “sostenerse en el fin”. Por tanto, el significado completo vendría a ser poseer el fin que algo tiene.

Tomando en cuenta lo anterior, se pretende decir que el alma es causa y principio (*ad quo – ad quem*), por así decirlo, de todos los cuerpos orgánicos. Se expone a continuación tres acepciones causales del alma:

- Es causa en cuanto principio del movimiento mismo. (Eficiente)
- Es causa en cuanto a fin. (Final)
- Es causa en cuanto entidad de los cuerpos animados. (Formal)

Además, el alma se define por otras facultades: nutritiva, sensitiva, movimiento y discursiva. Éstas también se conocen como *potencias del alma*.

Evidentemente, no en todos los entes se dan todas las facultades, salvo en algunos seres como los hombres, los cuales poseen razonamiento, y por ende, les corresponde poseer todas las facultades. Mientras tanto, habrá otros entes que solamente cuenten con la facultad nutritiva sin tener la facultad sensitiva, y otros que conserven la sensitiva, pero sin tener la discursiva. De acuerdo con Aristóteles, el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos, necesariamente habrá de ser también definición y forma específica (De Anima, II, 414a§§13-14). La entidad se puede entender de tres tipos: forma, materia o compuesto de ambas.

Esto se explica de una mejor forma aplicando e identificando el acto y la potencia, pues “la entelequia tiene lugar en el sujeto que está en potencia y por consiguiente en la materia adecuada, el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo” (De Anima, II, 414a§§25-29).

Profundizando en las facultades del alma, debe decirse que, al estar la facultad sensitiva en un cuerpo orgánico se da, por consiguiente, la facultad desiderativa³, que tiene tres especies: apetito, impulso y voluntad, es decir, tres clases de *deseos* (De Anima, II, 414b§5).

³ En lo que a la terminología se refiere el fenómeno de atracción y repulsión recibe el nombre de ορεξις, palabra que se traduce por *deseo*; así como το ορεκτικον por *facultad desiderativa*.

A partir de los estudios realizados por Aristóteles, se observa que todos los animales poseen el sentido del tacto, por tener la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto. Ahora bien, realizadas ya estas precisiones, se tratará en general de toda la sensación⁴.

La sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece un tipo de afección, la sensación se produce en el alma a través del cuerpo como medio transmisor: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración (De Anima, (Aristóteles, II, 416b§§33-35). Cuando una persona se dirige a realizar una acción decimos que, está siendo movido y padece un tipo de afección cuando sus sentidos captan lo propio del órgano sensorial en específico. Si una persona realiza la acción de saciar su sed, se dirigirá a la tienda, o a la cocina, sus sentidos padecerán una afección cuando el sentido de la vista vea un refresco o un agua, el del tacto cuando la persona tome con sus manos el objeto ya sea un vaso o una botella y por último se verá afectado el sentido del gusto. En consecuencia, los sentidos se verán alterados, dado que ya no serán los mismos, es decir, pasan de la potencia al acto. Respecto a la facultad sensitiva no está en acto, sino en potencia, a diferencia de lo sensible, cuya característica es, estar en acto. Así pues, Aristóteles veía necesario distinguir los niveles de potencia según su mayor o menor proximidad al acto.

Es importante saber que lo sensible se dice de tres clases de objetos (De Anima, II, 418a§27):

- El primero es sensible por sí mismo, propio a cada sensación, y es que se le denomina propio a cada cosa que no puede ser percibido por ningún otro sentido, más que por el sentido que le corresponde tal sensación.
- El segundo es sensible por sí mismo, común a todas las sensaciones. Aquí hablamos del movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño,

⁴ Esta palabra tiene una duplicidad de significados, potencia sensitiva que vendría a ser el *sensus*; y sensación actual que vendría siendo la *sentius*. Téngase en cuenta que la palabra en griego para ambos es αἰσθησις.

porque estas cosas no son propias de ningún sentido en especial, muy al contrario, las perciben en su mayoría los cinco sentidos.

- El tercero es sensible por accidente, es necesario distinguir que cada uno de estos tres aspectos está relacionado al estudio ontológico y en especial este último, del cual nos ocuparemos en describir. Por ejemplo, nosotros percibimos el color blanco de las hojas que estamos leyendo, es decir, no percibimos por sí solo el color blanco, sino que necesita de algo material para poder tener razón de ser; “para tener una mayor visión al respecto téngase en cuenta que los accidentes se definen por ser categorías, a saber: Cantidad, Cualidad, Relación, Lugar, Tiempo, Posición, Posesión, Acción, Pasión y la Substancia” (Pablo 2015, p. 68-69). De ahí que éste último sea sensible por accidente.

En este momento se aplica la diada potencia – acto, respecto al sentido y lo sensible.

De otra parte, es obvio que lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto sin que ésta, desde luego, padezca afección o alteración alguna. De ahí que se trate de otra especie de movimiento, ya que el movimiento -como decíamos, es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin mientras que el acto entendido de un modo absoluto- el de lo que ha alcanzado su fin- Es otra cosa (De Anima, 431a§§4-8).

La definición anterior, da fundamento al movimiento que padece respecto a lo sensible, “Aristóteles entendió que el cambio no es una novedad absoluta, un paso del no-ser al ser, sino el devenir de un sujeto desde un estado a otro como por ejemplo el agua que pasa de caliente a fría” (Alvira 1993, p. 79-80.). Es decir, a través del cambio se da un estado diferente; en términos de Aristóteles se dirá que adquiere una perfección. “La capacidad de tener una perfección recibe el nombre de potencia” (Alvira 1993, p. 80). Ésta es una determinación real que se encuentra en el sujeto.

Lo sensible perfecciona al sentido, es decir, el acto de lo sensible actualiza al sentido que está en potencia. La noción de acto - potencia deviene en la facultad sensitiva. El color, el sonido, el olor, el sabor, y el tacto, cada uno de estos términos se emplean en dos sentidos, como actual, y como potencial (Aristóteles 1973, p. 43). El sentido padece bajo la sensación de lo sensible. Hablamos de la vista, por ejemplo: el sentido de la vista es pasivo, en tanto que otro, como dice la definición. El ojo está en potencia de percibir el color, la figura, la magnitud el número de un objeto material concreto. El objeto estaría en acto y por esta actualidad mueve al ojo, es decir deja de estar en potencia para estar en acto. De igual forma con cada uno de los sentidos externos.

El sentido llega a su actualización absoluta, cuando el objeto sensible actualiza al ojo. De la misma manera pasa con los cinco sentidos externos expuestos en el primer capítulo. El oído también se encuentra en potencia, el cual se pone en acto por el objeto sensible, es decir, el sonido.

El gusto, el cual se hablará en las siguientes páginas, es una forma del tacto, lo gustable es tangible y se percibe por contacto inmediato, Lo que hace en acto al órgano del gusto, es decir, la boca o la lengua, es el sabor. El sabor que puede ser salado o amargo.

El olfato, tiene como órgano sensitivo la nariz, respecto al sensible en acto es el olor, el olor de manera semejante al sabor, puede ser salado o amargo. La nariz por consiguiente está en potencia de percibir el olor, el olor debe estar en acto para poder actualizar al sentido.

Y por último el tacto, concretamente el sensible propio de este sentido serán todas las cosas tangibles; la piel que aparentemente es un medio del tacto como el viento de la vista y el odio, percibe lo caliente, frío, duro, blando del objeto material e individual. Lo tangible pone en acto absoluto al tacto, del cual se dijo con anterioridad, el tacto es interno

Bajo estas definiciones de acto y potencia, se entiende el movimiento del sentido respecto al sensible. Y da paso a la correlación materia forma. Es de esta manera que Aristóteles explica el cambio. “El filósofo griego establece el cambio como el paso de la potencia” (Sebastián 2012, p. 22)⁵ al acto. La materia es potencia, es decir posibilidad de ser. El ser en acto se presenta en una forma concreta y determinada. La finalidad de lo anterior es la actualización de las formas.

Al igual que la facultad sensible, los sentidos internos también reciben la forma de los objetos en acto, y de alguna manera se actualizan. Hay un cambio accidental, respecto a la cantidad, calidad, localidad. La imaginación y la memoria son actualizadas por la forma del objeto sensible. Como sugiere Alvira (1993):

Las operaciones y sus correspondientes potencias activas son accidentes. Ninguna sustancia creada se identifica con su operación, sino que sólo es su causa; por ejemplo, el alma humana es principio de actividad espiritual, pero no es actividad misma: las operaciones se derivan de la perfección interna de la sustancia. En concreto, las potencias activas o facultades son accidentes que pertenecen al género de la cualidad. A su vez, la operación es también un accidente (...) en el caso de la actividad inmanente, que recibe el nombre específico de «operación» (pensar, ver, imaginar, querer) se encuentra dentro de las cualidades. (p. 85).

Nada pasa de la potencia al acto, a no ser por medio de algún ser en acto como el sentido, que adquiere la actualización por lo sensible en acto. Una posible conclusión sería que el hombre está en perenne actualización, ya que las facultades externas e internas, padecen de continuo potencia y acto.

⁵ Para entender que qué es la potencia, hay que partir de una crítica a Parménides: frente a este, Aristóteles distingue dos maneras de no ser: un “no ser” absoluto, que no es ni puede ser; y un “no ser” que puede llegar a ser. Ésta última da lugar al concepto de “ser” y el “no ser”. Así tenemos la potencia (δύναμις) – poder o posibilidad de ser. Y el acto, lo que algo actualmente es.

Aplicado el movimiento (el cual Aristóteles identifica con el paso de la potencia al acto), al proceso de conocer, cabría responder una pregunta conclusiva a esta investigación en el siguiente capítulo ¿Qué conoce el hombre?

Es preciso decir que la investigación, hasta ahora, describe el proceso del conocimiento desde el punto de vista Aristotélico, es decir, la operación como acto que pone en contacto al sujeto cognoscente con el objeto real y así el cognoscente adquiere una representación interna de éste. El sujeto cognoscente, después de captar un objeto por medio de sus sentidos, penetra con su inteligencia a un plano más profundo del objeto y descubre allí una estructura necesaria (la esencia), que es en un contenido que le da sentido a ese objeto.

Cuando se dice que alguien conoce, es porque el sujeto ha captado el contenido inteligible que estaba de alguna manera en potencia de ser conocido en el objeto particular y material; la simple aprehensión que realiza el sujeto es el paso de la imagen cognoscitiva a la idea. La idea, por otra parte, es la representación mental de una cosa, y se distingue de la imagen sensible, en cuanto que ésta es concreta e individual, a diferencia de la idea, que es universal. La idea no aparece espontáneamente, sino que se crea a partir de la imagen sensible; en lógica la idea es un concepto. “El concepto cae dentro del ámbito de la lógica únicamente como elemento de la proposición y del silogismo, es decir, en cuanto término de su descomposición. En este caso, su nombre adecuado es el de término.” (Vernaux 1982, p. 89).

Según Vernaux (1982), de la idea se distinguen dos aspectos: su comprensión y su extensión

Comprensión no significa aquí el acto de inteligencia que comprende lo que es una cosa, en cuyo caso se trataría del sentido psicológico del vocablo. En nuestra perspectiva, designa una propiedad del objeto pensado. Consiste ésta en las notas o caracteres que lo constituyen y descubrimos por análisis. (...) Extensión corresponde a la generalidad del concepto. Es el conjunto de cosas a las que es aplicable, tanto si se trata

de individuos como de especies. (...) Tal vez sería más conforme al punto de vista lógico decir que la comprensión de un concepto es el conjunto de caracteres (esenciales) que pueden ser atribuidos, y su extensión el conjunto de sujetos (reales o no) a los que puede ser aplicado (p. 89-90).

Respecto a lo anterior se concluye que a mayor comprensión menor extensión y a mayor extensión menor comprensión. La comprensión es más importante, ya que la extensión es un resultado de la anterior. La investigación culmina con lo siguiente: profundizar en la esencia de las cosas sensibles que conocen nuestros sentidos. “La doctrina de la substancia y del accidente parece ser, en todas sus partes, creación de Aristóteles”⁶ (Grente 1985, p. 128).

La substancia significa sencillamente “lo que es” La mesa es café, de madera, tiene cuatro patas que la sostienen, la mesa simplemente es. La substancia permanece, sin embargo, lo que se predica de la substancia es contingente, no importa que sea de madera, porque bien podría ser de algún otro material, inclusive otro color, pero lo que no puede dejar de ser es “lo que es”.

La substancia es lo que está debajo de esos accidentes o categorías. ¿Qué son las categorías? La palabra categoría viene del griego y significa originalmente acusación y luego se refiere más bien a predicable o atributo.

Aristóteles intenta clasificar lo que existe en 10 categorías y se propone, además, distinguir las categorías y apuntar las relaciones entre ellas. Constantemente Aristóteles trata de ajustar las palabras para obtener una adecuación, lo más acertada posible con la realidad de las cosas. De las categorías existentes, luego se crean combinaciones entre los términos que

⁶ Hay que observar, sin embargo, que con ello satisfacía diversas necesidades sentidas ya y expresadas por sus predecesores: Los filósofos de Jonia había reclamado un substrato que explicara la continuidad del ser a través de sus cambios. Aristóteles reconoce que el cambio cuantitativo (aumento o disminución), cualitativo (alteración), o local (traslación) debe tener un substrato que sea potencia, en relación a estas diversas maneras de ser.

forman expresiones, de las cuales se puede averiguar su conformidad o no con la realidad (...) (Furstenberg 2010, p. 204).

A continuación, se presentan las categorías que constituyen la esencia sensible de una idea o concepto.

El que (la sustancia ⁷)	Hombre
La magnitud (cantidad)	Uno
Qué clase de cosa es (cualidad)	Profesor
Con qué se relaciona (relación)	Alumnos
Dónde está (lugar)	Salón de clases
Cuando (tiempo)	Medio día
En qué actitud esta (posición, hábito)	De pie
Cuáles son sus circunstancias (estado, hábito, condición)	Enseñando
Su actividad (acción)	Dictando
Su pasividad (pasión)	Ir al descanso

Hay un (cantidad) hombre (sustancia) que es profesor (cualidad), el cual a medio día (tiempo) enseña (estado, hábito, condición) a sus alumnos (relación), se encuentra dictando (acción) de pie (posición) en el salón de clases (lugar) y está en potencia de ir al descanso (pasión).

⁷ La sustancia o también ουσία es la llamada sustancia primera. También existe la sustancia segunda que corresponde al género o a la especie.

“El conocimiento se tiene que colocar entre las primeras cuestiones de la investigación respecto al alma” (De Anima II 402a§5). “La gnoseología de Aristóteles afirma que conocemos la esencia de las cosas sensibles”⁸ (Aquino 2001, c.I, q.3.).

Afirma González (2016):

Lo propio del hombre es guiarse por la razón, no dirigir la razón a un fin predeterminado por otra instancia, ya se la voluntad o las pasiones. La dignidad de la persona tiene su fundamento en que es capaz de conocer lo que las cosas son, no lo que las cosas representan para satisfacer sus necesidades, gustos o intereses. Gracias a ese conocimiento puede orientar su vida de acuerdo con la realidad, sin encerrarse en la subjetividad, sin pretender convertirse en un fin para sí. (p. 60).

La esencia, pues, es aquello por lo cual una cosa es tal cosa y se relaciona con la verdad de las sustancias. Algunas sustancias son simples, sin embargo, otras son compuestas, pero en ambas se encuentra la esencia, pero de modo distinto.

1.2. DE LOS SENTIDOS EXTERNOS

A continuación, se pretende dar a conocer propiamente el primer paso fundamental de la gnoseología⁹ de Aristóteles, tomando en cuenta como primer momento

⁸ Hay que saber que, como dice el Filósofo en el libro V de la Metafísica, el ente per se o en sentido propio, se dice de dos modos, uno, el que se divide en las diez categorías, otro, el que significa la verdad de las proposiciones.

⁹ González (2010) sugiere que el término gnoseología deriva del griego, (γνωσις: conocimiento) y (λογος: palabra, razón, conocimiento). Es, pues, la ciencia que versa sobre el conocimiento. Para designar que se han usado otros nombres, con mayor o menor acierto. No sería apropiado llamarla epistemología porque, por su significado y su uso, se aplica a la filosofía de la ciencia; tampoco es acertado usar la expresión crítica del conocimiento, pues el término crítica hace referencia sólo a un período histórico de la gnoseología. Sí sería más propio designarla metafísica del conocimiento, aunque de este modo se restringe su campo de estudio, que corresponde también a la antropología y a la psicología filosófica. La expresión teoría del conocimiento es quizás la más usada, pues carece de referencia a algún período o escuela filosófica y abarca todos los aspectos y perspectivas desde las que debe estudiarse. No debe confundirse la gnoseología, por lo que acaba de decirse, con la psicología experimental, que es una ciencia positiva y

los sentidos. Aristóteles, de manera indirecta, hace una jerarquización de los sentidos: biológico y psicológico. En un sentido biológico, el estagirita presenta el sentido de la vista como el más perfecto¹⁰. “De todas estas facultades de cara a las simples necesidades de la vida y en sí misma, la más importante es la vista, mientras que para la mente y de manera indirecta la más importante es el oído” (Aristóteles 1973, p. 35).

Sin embargo, desde una perspectiva psicológica, Aristóteles afirma, en consecuencia, que las cualidades táctiles son las únicas fundamentales puesto que, el sentido del tacto presenta un aspecto universal, extendido por todo el cuerpo, sentido inalienable (se pueden perder todos, excepto éste) y que establece además el contacto físico inmediato entre el objeto y el sujeto (Aubert 1987, p. 76.).

A continuación, se ofrece las dos jerarquizaciones:

Biológico	Psicológico
Vista	Tacto
Oído	Vista
Olfato	Olfato
Gusto	Gusto
Tacto	Oído

a) La vista

no estudia propiamente el conocimiento sino sus manifestaciones, sean internas, mediante la introspección, sean externas, mediante la observación de la conducta. Aunque esta ciencia pueda hacer aportaciones significativas, su método limita el alcance de su estudio y le impide llegar a la naturaleza del conocimiento, pues el conocer puede ser conocido y estudiado, no reflexivamente, como objeto de conocimiento, sino como acto ejercido.

¹⁰ La facultad de la vista, en efecto, nos hace conocedores de muchas diferencias de toda especie, ya que todos los cuerpos participan del color.

Antes de iniciar con la exposición del sentido más complejo del hombre, según la clasificación biológica, es necesario tener en cuenta que este sentido (junto con el olfato y la audición) se realiza a partir de un medio. Aristóteles lo identifica como algo intermedio.

Ahora bien, téngase presente que el medio que hace posible la visibilidad es lo transparente¹¹ o diáfano; de otro modo no habría sensación alguna, dado que no hay sensación si se coloca directamente en el órgano, que es la vista, el objeto visible (De Anima II, 419a§§25-30).

Se debe aclarar que, lo que realmente es visible no es otra cosa sino el color, de ahí que lo visible, es el objeto de la vista (De Anima, II, 418a§28); “todo color es un agente capaz de poner en movimiento a lo transparente en acto” (De Anima, II, 418a§28); razón por lo cual se dice que también lo transparente puede estar en potencia de ser oscuridad. Por eso, considérese que de igual forma se nombra incoloro a lo transparente, es decir: son semejantes.

En sentido estricto se dice que la misma naturaleza, es en “algunas veces oscuridad y en otras es luz” (De Anima, II, 418b§§25-419a).

Por el momento quede claro, al menos, que lo que se ve a la luz es el color y de ahí que este no se vea si no hay luz: la esencia del color, en efecto, consiste en ser el agente que pone en movimiento a lo transparente en acto y la entelequia de lo transparente es, a su vez, la luz (De Anima, II, 419a§§5-15).

La visión se produce, por lo tanto, cuando el órgano sensorial padece una cierta afección, una afección que tiene como génesis una substancia sensible, es decir, el objeto que será conocido. Esto se logra por la naturaleza del sentido, y también, de la razón que el hombre posee, la cualidad de poder percibir formas. “De hecho, así es como

¹¹ Aristóteles dice que lo transparente es aquello que es visible no por sí mismo, sino en virtud de un color ajeno.

conocemos las sustancias” (Pablo 2015, p. 73), la percepción sin embargo “consiste en sentido estricto en recibir la forma sin la materia” (Ávila 1987, p. 120).

La percepción de cualquier sentido empieza en las cosas individuales y concretas del mundo sensible.

b) El oído

El siguiente sentido y sensación corresponde al oído y al sonido¹²; ahora bien, decimos por los sentidos que ciertos objetos sensibles tienen sonido y ciertos objetos carecen de sonido, el autor pone por ejemplo el bronce y los objetos duros.

Se describen a continuación tres factores que se requieren para que se produzca el sonido (De Anima, II, 419b§§9-10):

- Un cuerpo (algo)
- Un cuerpo que choca con otro (algo contra algo)
- Un espacio (en algo)

“Nótese que el golpe, a su vez no se produce a no ser que haya un desplazamiento” (De Anima, II, 419b§§12-13). No se confunde el sonido con el golpe de cualquier objeto, es decir por más que se le golpee al algodón no emitirá éste ningún sonido. Aquí vale la pena hacer una pequeña digresión sobre el medio por el cual versa el sonido, cabe señalar que el agente principal del sonido no es, sin embargo, ni el aire ni el agua, sino que “es preciso que objetos duros se golpeen mutuamente y golpeen el aire” (De Anima, II, 419b§§19-21). El Estagirita sugiere que el vacío parece ser, en efecto, el aire y es éste mismo el que hace oír cuando se pone en movimiento.

Tal vez Aristóteles no es muy claro en describir esta sensación del oír, pues parecería que niega y afirma que el aire es el medio para poder oír; pero muy preciso al

¹² El sonido puede entenderse de dos maneras, en acto y en potencia.

poner de manifiesto que el vacío es el agente principal del oír, y si realmente se contempla el vacío se llegará a la conclusión de que es el aire.

“Cuando el aire se pone en movimiento hace oír” (De Anima, II, 419b§§33-420a). Se prosigue diciendo que todo objeto capaz de poner al vacío (ahora se sabe es el aire), es considerado objeto sonoro, de ahí que unos objetos produzcan sonido y otros no, es decir, no todos tienen la capacidad de poner en movimiento al aire. (Aristóteles 2011, Libro IV, c.8, 190b.)

Por ejemplo, no es preciso y necesario que el órgano esté lleno por todas partes de aire. El órgano sensorial contiene aire, un aire que este encerrado y que a la vez es congénito, ahí la razón por la cual también podemos oír bajo el agua.

Al igual que la misma manera que no se ven los colores si no hay luz, tampoco se pueden percibir lo agudo y lo grave si no hay sonido¹³. Lo anterior también se identifica con lo que Platón (1972) describe en el Timeo:

Debemos tratar ahora en nuestra investigación nuestro tercer sentido, el oído: por qué causa se producen sus procesos. Supongamos, que en general, por un lado, la voz transmitida por el aire como un golpe a través de las orejas, del cerebro y de la sangre hasta el alma y por otro, el movimiento comenzado por ella, a partir de la cabeza y que termina en la sede hepática: la audición. Cuando es rápida, es aguda; si es más lenta es más grave, y la regular es uniforme y suave; la contraria áspera; potente, la que es abundante y la opuesta, débil. (p. 37)

Para concluir, hablaremos respecto a la voz, que también es un tipo de sonido exclusivo del ser animado, aunque nos damos cuenta, por analogía, que se dice que seres inanimados también tienen voz, por ejemplo, la flauta y la lira. La voz, en

¹³ Agudo y grave son palabras se deducen, por analogía, a partir de las cualidades táctiles; lo agudo, efectivamente, mueve el órgano mucho en poco tiempo, mientras que lo grave lo mueve poco en mucho tiempo.

conclusión, debe ser emitida por animales que reciban dentro de su interior aire, “la voz en ese sentido golpea al aire inspirado por la acción del alma” (Aristóteles 2011, II420b§§25-30).

c) El gusto

Lo que hay que decir, respecto al gusto y el sabor, en un primer momento: “el gusto es una forma del tacto” (Aristóteles 1973, p. 49) y lo gustable es tangible, es decir, se percibe por contacto inmediato “al igual que el sentido del tacto” (De Anima, II, 422a§§5-10); su objeto propio es el sabor y lo insípido; y se sabe que un objeto carente de humedad no produce la sensación de sabor, de esto podemos afirmar que todo lo gustable se da en un cuerpo húmedo, ya sea en acto o en potencia,

Aristóteles pone como ejemplo lo salado, que es “a la vez fácilmente soluble y colabora a la salivación de la lengua” (De Anima, II, 422a§§15-20). La clase de los sabores es más fácilmente reconocible que la de los olores, nuestro sentido del tacto es mucho más refinado que el de cualquier otro ser vivo; y el gusto es una forma del tacto como ya se ha mencionado.

Para poder hablar del sabor, se debe hablar en un primer momento sobre el agua, pues en una obra correspondiente de Aristóteles, a saber, *Del sentido y lo sensible de la memoria y del recuerdo* (1973), se exponen tres teorías respecto al sabor en el agua, sabemos que el agua es insípida. Ahora bien, una primera teoría expone que el agua puede poseer intrínsecos en sí misma todos los tipos de sabores, la cual está respaldada por Empédocles; la segunda teoría postula que todos los sabores nacen del agua, unos de una parte y otros de otra, pues se dice que contiene las semillas de todos los sabores. “La tercera teoría enuncia que las diferencias en el sabor no pueden residir en el agua, sino son causadas por factores externos como el calor o el sol” (Aristóteles 1973, p. 49-50).

A decir verdad, estas teorías que dan razón del sabor en el agua son totalizantes, pero la reflexión de Aristóteles va más allá. La modificación producida en el líquido por lo

seco¹⁴ hace capaz de hacer del gusto potencial un gusto actual que concluimos es el sabor. Los sabores no son una modificación ni una privación de todo lo seco, sino solamente del alimento seco, los sabores proceden pues, de una mezcla de dulce y amargo; y así como el negro es la privación de lo blanco, así lo salado o amargo es una privación de lo dulce.

Lo que se dedica a estudiar el sentido del gusto y su objeto propio, el sabor, vemos en este momento como el sentido del gusto, a diferencia de la vista el oído y el tacto, el gusto se percibe por contacto inmediato, es decir, no necesita de un medio para poder tener razón de ser. Cualquier cuerpo que posee sabor es por consiguiente gustable, todo lo gustable se da en un elemento húmedo y es tangible. Por lo tanto, un objeto que no sea húmedo no podrá producir la sensación del sabor. El gusto al igual que los sentidos anteriores le pertenece percibir lo gustable y lo insípido.

Si hasta este momento hemos dicho que lo gustable es húmedo, el órgano que percibe lo gustable y lo insípido, resulta ser necesariamente húmedo, húmedo en dos aspectos, en acto y en potencia. “La facultad gustativa es aquella que es tal en potencia y lo gustable, a su vez, es aquello que lo actualiza” (De Anima, II, 422b§§15-17). Respecto a los sabores, éstos son los contrarios, es decir, lo dulce y lo amargo.

d) El olfato

Nos enfocamos ahora al estudio del olor y del olfato. El sentido del olfato en nosotros carece de precisión y es inferior en agudeza al de muchos animales. El hombre, por consiguiente, percibe torpemente los olores y no capta objeto alguno oloroso a no ser que sea con dolor o con placer.

¹⁴ Aristóteles se lo atribuye a lo seco pues, lo húmedo, en efecto, es tan sólo modificado, por naturaleza, por su contrario, que es lo seco. Por esta razón es modificado por el fuego, pues la naturaleza del fuego es que sea seco y la propiedad característica del fuego es el calor, siendo también la sequedad la característica esencial de la tierra.

El olor, como el sabor, puede ser también dulce y amargo. “Por ello encontramos en relación ciertas cosas, por ejemplo, olor amargo y sabor amargo; mientras que otras cosas lo poseen al contrario” (De Anima, II, 421a§§25-30).

El sentido del olfato tiene por objeto lo oloroso y lo inodoro¹⁵, como lo hemos visto, con los sentidos anteriores. La actividad de la olfacción se logra a través de un medio, a saber, el aire y el agua. Es por ello por lo que observamos, a partir de la experiencia, que hay animales acuáticos que perciben el olor debajo del agua y, más aún, es gracias a ese sentido que perciben el olor de lo que después será su alimento. Con el ser humano pasa lo siguiente:

El hombre huele cuando aspira mientras que cuando deja de aspirar –bien porque expulse o retenga el aire– no huele ni de lejos ni de cerca, ni siquiera colocando el objeto directamente sobre la nariz en su parte interior –que el objeto no se perciba si está colocado directamente sobre el órgano sensorial es algo común a todos los animales; que no se perciba a no ser cuando se aspira es, sin embargo, algo peculiar de los hombres; es evidente por experiencia (De Anima, II,421b§§14-19).

e) El tacto

Por último, se describe el tacto, el objeto de este sentido serán en concreto las cosas tangibles y por consiguiente sus elementos, que son: caliente, frío, duro o blando; de éste sobresale la cuestión de si se trata de uno o varios sentidos y cuál es el órgano del tacto, “si afirmamos que es la carne se entenderá que la carne solamente es un medio mientras que el órgano primario sería algún otro localizado en el interior” (De Anima, II 422b§§23-25).

En cuanto a la cuestión de si el órgano sensorial es algo interno o no en cuyo caso lo sería directamente la carne, me parece que no sirve en

¹⁵ Inodoro es tanto lo que carece en absoluto de olor como aquello que lo tiene tenue o imperceptible y, de modo análogo, se utiliza la palabra insípido.

absoluto como prueba (a favor de lo segundo) el hecho de que la sensación se produzca al tocar. Pues aún en el supuesto de que se recubriera la carne tras fabricar al efecto algo así como una membrana, también ésta transmitiría con mayor rapidez aún. De donde resulta que esta parte del cuerpo (la carne) parece actuar (respecto del tacto) (De Anima, II, 422b§§35-423a§7)

Luego el cuerpo, a su vez, es necesariamente el medio que naturalmente recubre al sentido del tacto, medio por el cual se producen las diversas sensaciones. Esto también pondrá de manifiesto que el órgano del tacto es interno, los objetos directamente situados sobre el órgano no se perciben: pues bien, “los objetos situados directamente sobre la carne se perciben, luego la carne es únicamente un medio para el sentido del tacto” (De Anima, II 422b§§23-27).

Como conclusión a los sentidos externos, Aristóteles dice: “sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia” (De Anima, II, 424a§17). El sentido, por lo tanto, sufre el influjo de una realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que es una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma.

El órgano, por lo tanto, está en potencia. Todos los excesos de los sensibles destruyen los órganos de la sensación. Lo sensible está en acto y actualiza al órgano, la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera.

A partir de la exposición anterior se concluye que no hay más sentidos, sólo los cinco a saber: Vista, oído, gusto, olfato y tacto. Sin embargo, es importante señalar que hay una sensibilidad común:

Tampoco es posible que exista un órgano especial para los sensibles comunes, es decir, aquellos que percibimos por accidente por medio de cada sentido como son movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad. Todos éstos los percibimos gracias al movimiento. Por ejemplo,

gracias al movimiento percibimos la magnitud y, por tanto, también la figura, ya que también la figura es una magnitud; el reposo, a su vez, lo percibimos por la ausencia del movimiento y el número por la negación del continuo, así como por los sensibles propios, dado que cada sensación percibe una sola cualidad sensible, color, sonido, etc. (De Anima, II, 425a§§14-20)

En la percepción conjunta de un objeto, por parte de varios sentidos, se pone de manifiesto la pluralidad de las cualidades sensibles. El *sentido común* es la capacidad que nos permite distinguir los caracteres de los sensibles propios, es decir, no sólo vemos el azul, el verde etc., saboreamos lo dulce o lo amargo etc., sentimos lo liso, lo rugoso etc., oímos lo agudo, lo grave etc., y olfateamos lo dulce, lo amargo.

Aristóteles llama *sensible común* a caracteres que no son propios de ningún sentido concreto; por ejemplo: El movimiento, que puede ser sentido a través de la vista, del tacto y del oído. La figura puede ser sentida, a través de la vista y del tacto. El tamaño que puede ser sentido, a la vez por la vista y por el tacto.

El *sentido común* tiene la capacidad de distinguir entre lo que pertenece a uno u otro sentido, y más importante es la capacidad de unificar las sensaciones que son producto de varios sentidos en la imagen, que es única de un sólo objeto, particular y concreto.

CAPITULO 2: DE LOS SENTIDOS INTERNOS

Aristóteles nunca incluye al sentido común en sus enumeraciones de los sentidos internos; más bien lo integra, a modo de un sexto sentido superior, en el conjunto de los sentidos externos. Su objeto propio serían los sensibles comunes, es decir, aquellos aspectos de la realidad sensible que dos o más sentidos externos perciben conjuntamente —aunque por razón distinta— por y en su sensible propio (movimiento y quietud, número, figura, extensión), y sus funciones son las de distinguir entre sí las diferentes cualidades sensibles —el color del sabor, etcétera—, unificarlos en su

referencia a un mismo objeto, fundamentando así lo que podemos llamar conciencia sensitiva (percepción sensorial de que vemos, oímos, gustamos, etc.).

Avicena será quien, por vez primera, de modo claro y terminante, integre al sentido común entre los sentidos internos, quien afirme que su objeto propio no son los sensibles comunes, sino las sensaciones de los sentidos externos (ver, oír, etc.), de lo que se derivan las funciones correspondientes, que son las ya establecidas por Aristóteles. Averroes, los averroístas medievales y San Alberto Magno subscribirían la doctrina aristotélica. (Aquino 1964, q.78, a.4.)

a) La imaginación¹⁶

En las siguientes líneas se describe un estudio de la imaginación, presentando los rasgos diferenciales que la distinguen de las actividades cognitivas. El alma se podría explicar a partir de dos características diferentes: a) el movimiento local y la actividad de inteligir y b) el pensar. Estas facultades presentan una gran relación con la percepción sensible, porque el alma discierne y reconoce la realidad.

Percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo, la percepción sensible la poseen todos los animales y la capacidad de inteligir y pensar, participan sólo los animales racionales que poseen la inteligencia, por lo tanto, “los animales dotados de inteligencia, son los únicos capaces de razonar” (De Anima, II, 427b§§7-10) Inteligir y pensar no son lo mismo que percibir sensiblemente, porque la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera, mientras que la acción de razonar puede ser falsa¹⁷.

¹⁶ El sentido primitivo de la palabra *imaginación* está estrechamente relacionado con el del verbo aparecer, y designa la aparición de un objeto, o el proceso mental que es la aparición lo que la audición es a la producción del sonido. (David 1923, p. 172)

¹⁷ Esto contradice la concepción platónica, pues en *El sofista*, durante la conversación de Teet y Extr, donde Platón afirma que el razonamiento, el pensamiento y la imaginación son todos ellos géneros que llegan a ser, en nuestras almas, tanto verdaderas como falsas. Pregunta a Teet, si el razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa; en consecuencia, así como el discurso era verdadero y falso, y se mostró que en él el razonamiento es el diálogo del ama consigo misma, el pensamiento es resultado final del razonamiento, y llamamos *imaginar* a la mezcla de sensación y de pensamiento. (264a292-264b295.)

La imaginación, no se asemeja con ninguno de los tipos de conocimiento anteriores, y tampoco es el resultado de una posible combinación. “La imaginación por consiguiente es algo desemejante, tanto de la percepción sensible y de la capacidad de inteligir y pensar” (De Anima, II, 427b§§14-15). Pero debe tenerse en cuenta que “el movimiento de la percepción produce una repercusión a la vez en el cuerpo y en el alma” (David 1923, p. 173). Sobre esta línea se afirma, que la sensación es necesaria para producir la imaginación. Por la imaginación se da el juicio (afirmar o negar algo de algo). Pero la imaginación no consiste en ninguna de las anteriores, es decir, no consiste en emitir un juicio y tampoco en inteligir. “La imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen” (De Anima, II, 428a§12), y no un sentido.

Que la imaginación no es un sentido se deduce con evidencia de los hechos siguientes. El sentido está en potencia o en acto – por ejemplo – vista y visión – mientras que una imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además, el sentido está siempre presente y disponible, pero no la imaginación. Por otra parte, si fueran lo mismo en acto, la imaginación podría darse en todas las bestias; sin embargo, no parece que así sea en la hormiga, la abeja o el gusano (De Anima, II, 428a§§5-11)

Las sensaciones, en su mayoría, siempre son verdaderas, a diferencia de las imágenes que, en su mayoría son falsas. Por esta cuestión, a veces, no logramos percibir con claridad y experimentamos las sensaciones verdaderas y falsas. A continuación, Aristóteles hace un estudio para dar respuesta a que, si la imaginación es opinión, puesto que la opinión puede también ser falsa o verdadera.

Comienza diciendo: “Queda pues evidenciado que la imaginación no es ni una opinión acompañada de una sensación, ni una opinión producida por una sensación ni el conjunto de opinión y sensación” (De Anima, II, 428a§§25-28).

La opinión, la cual es verdadera o falsa, siempre va acompañada de una convicción, es decir, primero se tiene que estar convencido, la convicción sólo se logra con la persuasión y esta última con la palabra. Imaginar sería opinar acerca de un objeto sensible, percibido no accidentalmente.

Es evidente que la imaginación no se produce sin que antes haya existido alguna sensación. Por lo tanto, es prudente referirse a ella, como la capacidad de reproducir las imágenes de los objetos. Es decir, en un primer momento se percibe el objeto sensible por los sentidos externos; después, son ordenados por el sentido común; para que, en un tercer momento, se pueda crear una imagen de lo que captaron los sentidos sin la necesidad de que el objeto se encuentre presente. En conclusión, la imaginación será un movimiento producido por la sensación del acto.

b) La memoria

La memoria corresponde a aquella parte del alma la cual, también pertenece la imaginación, es decir “todas las cosas que son posibles de imaginar o imaginables son propiamente objetos de la memoria” (Aristóteles 1973, p. 88).

En un primer momento, se debe tener en cuenta que clases de cosas son objetos de la memoria, a lo que Aristóteles dirá que la memoria tiene por objeto el pasado. La memoria no es ninguna sensación ni ningún juicio, sino un estado o afección.

No puede haber memoria de algo presente ahora y en el tiempo presente, según se ha dicho, sino que la sensación se refiere al tiempo presente, la espera o expectación a lo que es futuro y la memoria a lo que es pretérito. Toda memoria o recuerdo implica, pues, un intervalo de tiempo. Por esto, sólo aquellos seres vivos que son conscientes del tiempo pueden decirse que recuerdan y hacen esto con aquella parte del alma que es consciente del tiempo (Aristóteles 1973, p. 86).

Así, la memoria es relativa al pasado y tiene la capacidad como facultad de percibir el tiempo. Lo que se produce en el alma por la percepción es una especie de pintura o

impresión del perceptor como la impresión de un sello. Teniendo en cuenta esto, podríamos preguntarnos ¿Qué es lo recordamos, la afección presente o el objeto que dio origen a ella?

Igual que una pintura pintada sobre un panel es a la vez una pintura y un retrato y, aunque una sola e idéntica es ambas cosas, sin que, sin embargo, la esencia de las dos sea idéntica, y así cómo es posible pensar de ella las dos cosas, que es una pintura y que es un retrato, así de la misma manera, hemos de considerar la pintura mental que se da dentro de nosotros como un objeto de contemplación en sí mismo y como una pintura mental de una cosa distinta. En la medida en que la consideramos en sí misma, es un objeto de contemplación o una pintura mental, mientras que en la medida en que la consideramos relacionada con alguna otra cosa, por ejemplo, como una semejanza, es también un recuerdo (Aristóteles 1973, p. 89).

Aristóteles dice que no recordamos ni la afección presente ni el objeto que dio origen a ella; lo que recordamos es una semejanza de aquello que es la imagen. Dando por hecho que la memoria (o el recordar) es un estado producido por una imagen mental, pertenece a la facultad sensitiva primaria, es decir, a aquella con que percibimos el tiempo.

Antes de concluir, es preciso aclarar que el realismo moderado y el pensamiento aristotélico tomista, dentro de su gnoseología, reúne el pensamiento del Estagirita como fundamental: pero, también, considera los comentarios y traducciones de sus predecesores, en especial durante la edad media, concretamente los filósofos árabes y judíos. Por ello en el *De anima* de Aristóteles no se habla, explícitamente, de los sentidos internos. La facultad cognitiva, que sí se expone en el realismo moderado y en el pensamiento aristotélico tomista, se refiere a la intención.

Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero si hay

diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación, por eso es llamada también razón particular (Aquino 1964, q.78, a4.).

Es muy clara la distinción de la cogitativa y la estimativa, pues la primera corresponde a los animales racionales que por consiguiente tienen intenciones por comparación y la estimativa la cual corresponde a los animales tienen intenciones por instinto. Esto le permite al hombre decidir cómo se ha dicho por comparación de lo bueno y de lo malo.

Hasta este momento, se ha querido presentar una descripción de la percepción sensible externa y la percepción espiritual interna, partiendo de *De Anima*. Como hemos dicho, nuestro intelecto tiene la capacidad de conocer la esencia de las cosas sensibles, y para ello hay todo un proceso gnoseológico que implica una serie de pasos. Bien podría enumerarlas; primero, es necesaria la presencia de un objeto que por consiguiente será conocido, mientras tanto quien lo conocerá evidentemente debe estar presente.

El hombre que es el único que puede conocer la esencia de las cosas sensibles, a partir de tener un alma espiritual cuyas facultades le permitirán abstraer los accidentes del objeto realiza un proceso con los sentidos externos percibiendo cada uno lo que le es propio de percibir, en un segundo término tenemos el sentido común que le da unidad y que, por así decirlo, unifica cada percepción particular que los sentidos externos logran percibir.

Con el fin de presentar al entendimiento una imagen, que por su puesto corresponde a la facultad interna del alma (imaginación), junto con la memoria, el alma el entendimiento puede crear una representación mental de algún objeto sensible sin que el objeto sensible este presente.

Luego, nuestro entendimiento realiza para conocer la esencia de las cosas sensibles.

c) La creatividad

El Estagirita en su *Poética*¹⁸ nos habla de la creatividad. En la obra se describe y se dan a conocer los elementos correspondientes para fabricar, crear y producir arte. La doctrina del arte fue llamada por la filosofía antigua con el nombre de su objeto mismo, *poética*, es decir, arte creadora, y creadora de imágenes. Por esto se tiene a bien considerar la creatividad en los sentidos internos. La creatividad es la capacidad de usar los elementos naturales y modificarlos de modo que la idea se plasme, por ello es necesario diferenciar *ποίησις* Producción, elaboración, creatividad, distinta de la *τεκνή* (técnica, fabricación, manufactura), La primera es natural y la segunda es, de alguna manera, artificial.

El Estagirita se refiere al poeta como imitador y creador; según él, el arte tiene la capacidad de representar cosas imposibles que no existen en la naturaleza, pero sigue siendo natural, porque tiene un punto de partida sensible y, sin embargo, no por ello deja de ser una imitación, en tanto que el arte es imitación de las cosas sensibles o de los acontecimientos que se desarrollan en el mundo sensible. O sea, el arte creativo constituye una renuncia a ir más allá de la apariencia sensible hacia la realidad, y es ahí donde se considera que el poeta es imitador, pero también “creador”.

Para el Estagirita las artes imitativas no dejan de ser creadoras, y las obras de arte (fruto de la imaginación y la habilidad del artista) se pueden basar en la realidad o no, siempre y cuando sigan un objetivo. El autor hace suya la teoría del arte como imitación, y la sustrae mediante la *catarsis*¹⁹, ésta entendida en su acepción médica de purificación o purga. Lo relevante es que el Filósofo amplía la comprensión de la palabra,

¹⁸ Del griego ποιητικός y del latín *poeticus*, derivado de *poësis*, originalmente del griego *ποίησις* (*poiësis*, "fabricación, creación, producción") y la raíz indoeuropea *k^wei*.

¹⁹ Del griego *καθάρσις* (*cathársi*), que se interpreta como liberar a la naturaleza o la esencia de lo extraño; por tanto, de aquello que la corrompe.

interpretándola como un tipo de fenómeno liberador que el hombre siente por acción de la poesía y, especialmente, por obra de la tragedia y la música.

Así, por ejemplo, cuando algunos son fuertemente sacudidos por emociones tales como la piedad, el miedo o el entusiasmo y oyen cantos sagrados que impresionan al alma, se encuentran en las condiciones del que ha sido curado o purificado por la *catarsis* misma.

La obra no es un texto como tal, sino una colección de apuntes por parte del Estagirita, cuyo objetivo es ser un manual de la tragedia, indicando cuáles son sus características y la definición del género; y encontramos, además, una comparación este género con otras artes y algunas reflexiones acerca de la *mímesis* (imitación), a la hora de crear objetos artísticos.

Por tanto, el objetivo principal que perseguía el autor con la publicación con este texto era enseñar y mostrar la guía que se debía seguir para poder hacer un buen argumento literario. Ahora bien, expuesta la creatividad, se debe continuar con la parte unificadora: el entendimiento.

d) El entendimiento

Luego de estudiar los sentidos externos e internos, el proceso del conocimiento pasa a un tercer momento: la abstracción. La facultad sensible recibe de la substancia los accidentes; después, la facultad interna crea la imagen sensible y el intelecto, finalmente, procede a la abstracción. Por ello, el planteamiento del problema parte del alma.

La ψυχή²⁰ no simplemente se entiende como principio de vida, sino que también se entiende como principio de conocimiento en el hombre, por ello de entre todos los

²⁰ Ortega (1943) sugiere que en Homero el alma es lo que mantiene vivo al hombre; con la muerte, le abandona a través de la boca o de las heridas, como un soplo y queda solamente el (σῶμα) término que nunca se aplica al cuerpo vivo sino al cadáver. Una vez muerto el ser vivo, la existencia del cadáver pone de manifiesto que el cuerpo es algo diferente del alma. Esta, probablemente emigra al Hades en donde lleva una vida fantasmal como un mero relejo del viviente. Con los Órficos y Pitagóricos aparece un segundo

seres vivientes, sólo el hombre llega, además de conocer sensiblemente, a conocer inteligiblemente las cosas, es decir a vivir la vida de la inteligencia, conociendo de la esencia en sí misma. Como afirma Derisi (1980):

Los sentidos del hombre sólo perciben y aprehenden concreta y fenoménicamente las cosas, la inteligencia penetra en su esencia. En sus causas constitutivas, trasciende la exterioridad de sus apariencias sensibles para descubrir lo que ellas en sí mismas son. La esencia o causas intrínsecas lo que la cosa es, las causas extrínsecas eficiente y final aquello por lo que una cosa es y para lo que es, junto con la causa ejemplar aquello a cuya imagen la cosa es forma en el mundo inteligible (p. 49).

En palabras de Aristóteles, “el intelecto ha de ser capaz de recibir las formas, ha de ser en potencia tal como la forma, pero sin ser ella misma” (Aquino 2001, q.1, a.21). No hay mezcla en el entendimiento, porque éste es capaz de ser todas las cosas: *Quodammodo omnia*²¹. y con esta afirmación poco a poco entramos en el plano inmaterial, o si se prefiere, en el plano espiritual del intelecto. Una de las características que especifica Aristóteles es la de que el intelecto debe ser sin mezcla²². Así, el alma puede conocer.

sentido del término alma, al ser esta entendida como la sede del conocimiento. En realidad, para estos pensadores, la verdadera naturaleza del hombre es su alma, un ser eterno y racional al que corresponde la tarea de gobernar un cuerpo.

En este caso, el cuerpo sería algo así como la cara externa de mi verdadero ser que es el alma. ésta subsiste como espíritu, término que hace referencia al carácter inmaterial del alma, y puede reencarnarse en otro cuerpo una vez muerto el hombre, ya que el cuerpo es un mero instrumento del alma. Platón recoge el uso que hace Sócrates del término alma, al entender el ψυχή como el verdadero yo y el cuerpo solamente como instrumento.

“El alma es la causa del movimiento, pero para que este se produzca hace falta el deseo, que está determinado por un objeto que nos atrae desde fuera. Son estos tres principios combinados entre sí los que determinan el movimiento. Maimónides escribe: «No te mueves de modo alguno hasta que no te sobreviene un deseo impulsive hacia el objeto representado y solo entonces te movilizas para la consecución de lo planteado. Queda, pues, claro que ni el alma, autora del movimiento, ni el intelecto, que concibe el objeto, son suficientes para originarlo en tanto no se una a la apetencia de la entidad representada. Síguese, pues, de ahí que la esfera celeste posee apetitividad de lo representado, es decir, del objeto deseado, que es Dios»” (Ortega, 1943 p. 66).

²¹O. Q. S., q.1, a.21.

²²No tiene naturaleza algún propio aparte de su misma potencialidad

Una de las consecuencias de que el intelecto del alma fuera en mezcla con el cuerpo, el intelecto tendría algún tipo de cualidad, sería frío o caliente, liso o rugoso etc. y además tendría un órgano material y sensible como lo tienen los cinco sentidos expuestos en el apartado anterior.

En cambio, Aristóteles, habiendo probado que el entendimiento, a semejanza del sentido, no es en acto lo que conoce, sino sólo en potencia, concluye al contrario que es necesario que el entendimiento, porque conoce todas las cosas, deba ser inmixto, sin mezcla, es decir no compuesto de todas las cosas como ponía Empédocles²³. (Aquino 2001, q.1, a.22)

La impasibilidad de los sentidos y el intelecto no son iguales. Los sentidos no son capaces de percibir tras haber sido afectados por un objeto fuertemente sensible, es decir, no percibiría sonido alguno después de haber percibido un sonido sumamente intenso, ni es capaz de oler o ver tras haber sido afectado por colores y olores demasiado fuertes, aquí es donde radica una diferencia, pues “el intelecto, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, entiende más, incluso objetos de rango inferior” (De Anima III, 42b§5).

A diferencia de la facultad sensitiva (que depende del cuerpo), la facultad intelectual está separada del cuerpo²⁴; es decir, la función intelectual del hombre no necesita un órgano material para ejercerse. Esto es atreverse a decir que no hay continuidad entre las dos facultades, sin embargo, la tesis que postula Aristóteles es la de la continuidad, al grado de afirmar que los actos más elevados del conocimiento se alcanzan gracias a un proceso continuo, a partir de los actos sensoriales.

²³ Pero se da una diferencia entre sentido y entendimiento, porque el sentido no es capaz de conocer todas las cosas, ya que la vista conoce sólo los colores, el oído los sonidos y así los demás sentidos; mientras que el entendimiento es capaz de conocer simplemente todas las cosas. Los antiguos filósofos, al sostener que el cognoscente debe poseer la naturaleza de lo conocido, afirmaban que para que el alma pueda conocer todas las cosas debe estar compuesta de los principios de todas ellas.

²⁴ Un tema debatible sería la investigación del cerebro, y profundizar en autores como Jean Searle y su filosofía de la mente.

El intelecto, además, posee la *espontaneidad*. “La espontaneidad prácticamente consiste en que podemos pensar cuando queramos y lo que queramos, pero no así en el obrar sensible” (Ortega, 1943, pág. 64); o sea que el intelecto no necesita que le sea dado un objeto externo para entrar en funcionamiento:

(...) La sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia; en el caso de aquél los agentes del acto -lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensible- son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible (De Anima, II, 5, 417b§§19-25).

A partir de esto queda clara la universalidad del intelecto y la particularidad de lo sensible. Otro aspecto por tratar será la *eternidad* del entendimiento²⁵.

Aristóteles, en diversos momentos, ha dicho que el entendimiento es eterno “solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible” (De Anima, II, 4, 413b§§26-27). “El intelecto, por su parte, parece ser en su origen una entidad independiente y que no está sometida a corrupción” (De Anima, I, 10, 408b§§17-18). “(...) separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno” (De Anima, III, 4, 430a§§22-23).

Los elementos (Ortega 1943, p. 62) que intervienen en el proceso intelectual son:

- El intelecto, que en principio es definido vagamente como aquella parte del alma por la que ésta conoce y comprende.

²⁵Sobre la eternidad, algunos autores se lo han atribuido al entendimiento paciente y otros al entendimiento activo.

- La intelección, función cognoscitiva que desarrolla el intelecto actualizando así su potencialidad.
- Los inteligibles, como objetos de la facultad intelectual. Los inteligibles actualizan la potencialidad de la facultad intelectual, análogamente al modo en que las cualidades sensibles de las cosas actualizaban la potencialidad de la facultad sensitiva.

Así como los sentidos tienen su objeto propio, el intelecto también tiene su objeto y se puede clasificar. Muchos autores, en las diferentes posturas del pensamiento filosófico desde la época clásica hasta la moderna han hablado del conocimiento. Aristóteles en el libro III del *De Anima*, expone el entendimiento activo y el pasivo. Todas sus obras, se han considerado doctas hazañas del pensamiento, incluyendo las que por el paso del tiempo se han perdido.

Aristóteles, durante la etapa madura de su pensamiento, desarrolla ampliamente, la investigación acerca del movimiento, identificando el paso de un antes a un después como potencia - acto. Y es bajo este planteamiento que ubica la acción del intelecto.

Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género, pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas tal es la técnica respecto de la materia también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias (*De Anima*, III, 5, 430a§§10–15).

Como comenta Tomás Calvo (2011), la idea de movimiento en Aristóteles se encuentra ya en Empédocles de Agrigento (Agrigento)²⁶. Entre las diversas definiciones conceptuales que el Estagirita da acerca del movimiento, la que más conviene a esta tesis es la siguiente:

²⁶ El cambio se da siempre entre contrarios, es decir, como paso de una determinada manera de ser a otra, opuesta a la anterior.

El movimiento es, pues la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable. Entiendo el en tanto que así: el bronce es estatua en potencia, pero el movimiento no es la actualidad del bronce en tanto que bronce, pues no es lo mismo ser bronce que ser algo en potencia; si fueran lo mismo en sentido absoluto y según el concepto, el movimiento sería entonces la actualidad del bronce en tanto que bronce; pero, como se ha dicho, no son lo mismo. Esto es claro en el caso de los contrarios, ya que poder curarse es distinto que poder enfermar – sino lo fueran, estar enfermo sería lo mismo que estar sano, pero el sujeto del estar sano y del estar enfermo, sea humor o sea sangre, es uno y el mismo. Y puesto que no son lo mismo como el color no es lo mismo que la cosa visible, es evidente que el movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que potencial (Aristóteles 2011, 201a25-201b5).

De la misma manera que en la percepción sensible, Ortega (1943) afirma que en la intelección se dice lo siguiente: “Los objetos inteligibles, existentes como inteligibles solamente en potencia en las cosas tienen materia, necesitan ser puestos previamente en acto para que puedan actualizar la facultad intelectual”²⁷ (p. 76).

Bien podría considerarse una analogía de las dos percepciones: la sensitiva y la intelectual, bajo la diada de acto – potencia. Cuando se hace una distinción respecto a la impassibilidad, es decir, entre la facultad intelectual y la facultad sensitiva, se dice que es necesario que la intelectual sea impassible, o sea, que no se corrompa por el exceso de su actividad; porque, a diferencia de la facultad sensitiva, aquella se corrompe por el exceso de su actividad. Un órgano sensitivo, cuando percibe sensitivamente un exceso,

²⁷ El proceso del conocimiento, entendido como una modalidad del devenir en general, podría ser adecuadamente tematizado con la noción de potencia; es decir, las facultades del alma como potencias capaces de ser actualizadas por sus respectivos objetos en un conjunto de procesos físicos que, como tales, tienen en sí el principio de su movimiento.

se corrompe; y la causa de esto es porque la sensación necesita de un órgano material. No sucede así con la facultad intelectual, pues el entendimiento es separado.

El entendimiento posible no necesita de un órgano material para percibir inteligiblemente, si dependiera de un órgano, al percibir inteligiblemente se corrompería, de ahí la necesidad de ser separado e impassible (Aquino 2001, q.1, a.25). Es necesario plantear el terreno sobre el cual cae la intelección, para poder seguir en la siguiente investigación. Dice Aristóteles:

Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impassible, siendo como es acto por su propia entidad (De Anima, 5, 430a§§15–20).

La exposición del movimiento en la intelección no se compara con la riqueza del análisis que la escolástica ha acumulado sobre esta noción. Lo que hay que decir respecto del entendimiento posible es que, dado que conoce todas las cosas, no le corresponde tener una naturaleza concreta compuesta de todos los elementos que puede conocer.

“La naturaleza del entendimiento posible es: la de ser posible, es decir, es posible llegar a ser tal o cual cosa; llega a ser en acto aquellas cosas que entiende en acto (Aquino, 2001, q.1, a.22.)”. “Ya que antes de conocer en acto no es en acto ninguna de las cosas que son” (Aquino 2001, q.1, a.22.). El entendimiento posible es el lugar de las formas, esto ya se manifiesta con la facultad sensitiva, al decir que, el órgano es el lugar de las sensaciones y de lo sentido.

Decir que el alma es el lugar de las formas se prosigue que dicho entendimiento no tiene mezcla, pues se ha dicho con anterioridad que “siendo con mezcla en relación con el cuerpo material, tendría un órgano y las formas que el intelecto posible llegaría a

conocer, no las recibiría en sí mismo sino en alguna parte del cuerpo material”²⁸. (Aquino 2001, q.1, a.24.)

Hasta este momento he expuesto el entendimiento posible, a partir de Aristóteles y sus comentaristas. Lo que se ha dicho del entendimiento posible se complementa con el entendimiento agente o activo. En el Medievo se le da al entendimiento agente mayor argumentación y seguimiento. Y es que Aristóteles da la pauta para que sea así: “Es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia” (De Anima, III 5 430a§§18-19).

Aristóteles sostiene que el intelecto siempre está inteliendo, además es inmortal y eterno. Respecto al intelecto pasivo dice: “(...) el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende²⁹” (De Anima, III, 5, 430a§25). Aristóteles afirma que “el entendimiento puede llevar a cabo la intelección de los objetos compuestos y también de los indivisibles” (De Anima, III, 6).

El alma utiliza imágenes, es decir, Aristóteles afirma que “el alma jamás procede a la actividad de inteliendo sin el concurso de una imagen” (De Anima, III, 7, 431a§§14-15). Esta afirmación fue aceptada por sus traductores y llamaron *fantasma* al concurso de la imagen.

La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes, y éstas formas son por ende separadas de la materia. Concluye diciendo “el intelecto en acto se identifica con sus objetos” (De Anima, III, 7, 431b§18).

A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser

²⁸ Que el entendimiento del alma no tenga un órgano queda claro, pues los autores afirmaron que el alma es el lugar de las especies y el lugar de cualquier recipiente, según el uso platónico. Si bien ser lugar de las formas no conviene a toda alma (sino sólo a la intelectual), la parte sensitiva no recibe en sí las formas, sino en el órgano, mientras que la parte intelectual no las recibe en el órgano, sino en sí misma.

²⁹ Sin el intelecto pasivo, el intelecto activo no conoce nada y viceversa; y sin éstos ningún ser puede conocer.

necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. (...) El intelecto es forma de formas (De Anima, III, 7, 431b§§27-432a)

El Estagirita llega a la culminación de su gnoseología en el capítulo 8 del libro III del *De Anima*. La conclusión es que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender.

En suma, el alma, puede conocer la esencia de las cosas sensibles. La facultad sensible recibe del objeto concreto los accidentes. Color, tamaño, forma, sabor, olor, sonido. La facultad interna (memoria, imaginación) produce la imagen sensible. El entendimiento agente toma la imagen sensible creada por la facultad interna y la actualiza de manera espiritual y universal.

El entendimiento posible recibe la imagen del entendimiento agente y crea el concepto o la idea. Para poder tener una mayor comprensión de esto se ofrece el siguiente esquema:

ENTENDIMIENTO POSIBLE	ENTENDIMIENTO AGENTE	FACULTAD INTERNA	FACULTAD SENSIBLE
CREA LA IDEA O CONCEPTO	PRODUCE LA ABSTRACCIÓN	PRODUCE LA IMAGEN SENSIBLE	EL SENTIDO PERCIBE SU OBJETO PROPIO
ALMA			

CAPÍTULO 3: ALCANCE HISTÓRICO DE LOS FUNDAMENTOS ARISTOTÉLICOS DEL ENTENDIMIENTO AGENTE EN LA EDAD MEDIA

Durante el capítulo anterior, el cual tiene como principio una exposición general del alma, es conveniente hacer un detenimiento en la interpretación del entendimiento agente durante la época medieval. Esto porque Aristóteles puso de manifiesto que es más excelso el intelecto agente que el posible.

Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender, una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno (De Anima, III, 5, 430a§§18-23).

En este momento se dedica una investigación a la interpretación del entendimiento agente particularmente en los autores judíos y árabes³⁰. El pensamiento de Aristóteles a lo largo de la historia ha tenido repercusiones en muchos lugares. Aristóteles fue el maestro por antonomasia del pensamiento en el mundo musulmán (Ramón 1992). Antes del siglo XIII los comentaristas del Estagirita fueron más seguidores de Platón que de

³⁰ La sociocultura árabe-islámica original, al extenderse el islam, por el amplio espacio geográfico e histórico, se vio en la necesidad de organizar los saberes que brotan de la concepción religiosa del mundo (lecturas coránicas, comentarios, derecho, teología especulativa y espiritualidad) y entró en contacto con la sabiduría griega, que a la vez era: a) un saber total, b) una explicación del cosmos y c) una aplicación práctica.

Lo más difícil de entender es la atracción que sintió por la filosofía estricta que le llevó a construir la filosofía falsa, un periodo tan brillante como concreto en espacio y tiempo. La idea de los filósofos islámicos es que la filosofía formaba una continuidad histórica entre los antiguos griegos y los modernos y repesarla era hacer filosofía. Pero lo recibido lo es siempre con la forma del recipiente y éste fue el ámbito cultural del neoplatonismo sirio y del alejandrino. O sea, Aristóteles va acompañado de los continuadores de la filosofía helénica, más o menos, por sus comentaristas.

Aristóteles, es por ello que la doctrina de Aristóteles llegó espiritualizada a los autores árabes y judíos.

En la edad media Dios o las llamadas sustancias separadas eran consideradas como la única luz que ilumina el conocimiento del hombre, en consecuencia, admitían que el conocer humano no podría ser siempre y en todos los casos, sino pasivo respecto de esa luz (Selles 2006, p. 25).

Los traductores árabes y judíos, en su mayoría, aceptaban la postura la cual sostiene al entendimiento agente relacionado con Dios. En este apartado ofrezco a grandes rasgos la postura de los siguientes autores: Al kindi “el filósofo árabe”, también conocido como “El primer maestro”, Al-Farabí, Avicena, Averroes, Maimonides.

a) Al-Farabi y Avicena

El gran maestro Al-Kindi, en su obra *De intellectu* (1981), afirma que el entendimiento agente es supremo y separado (p. 170). Al-Farabí comentó el *De anima* del Estagirita y sostiene que el intelecto agente es enteramente separado de toda materia, el cual actúa sobre la inteligencia (a modo de irradiación) y, en este caso, no admite que el intelecto agente sea Dios. Hernández (1981) sostiene: “(Aristóteles) afirma que es la inteligencia de las últimas esferas celestes” (p. 194).

Y es que, según Al-Farabi (1969): “El intelecto agente es un intermediario entre Dios y los hombres, algo similar al arcángel Gabriel que, según admite la tradición musulmana, reveló el Corán a Mahoma, por tanto, el intelecto agente no es nada personal del hombre” (p. 21).

Avicena³¹ uno de los grandes pensadores árabes medievales, defendió del entendimiento agente el cual se identifica con la última esfera, causa eficiente y final del alma. Hernández (2002) sostiene:

³¹ La doctrina del entendimiento de Avicena ha ejercido una gran influencia en el pensamiento medieval árabe, judío y cristiano. El texto del Sifa fue traducido al latín hacia el año 1150 por Ibn Dawud con el título

Por relación con los entendimientos que están en potencia y por su intermedio pasan a acto, se llama a tal entendimiento agente. El entendimiento agente es a nuestras almas, que son entendimientos en potencia, y a los inteligibles, que son inteligibles en potencia, lo que el sol es para nuestros ojos, que son videntes en potencia, y para los colores, que son visibles en potencia. Su acción hace pasar a unos y otros de potencia a acto [...] De este modo, de este entendimiento agente desborda una potencia que se extiende sobre las cosas imaginadas, que son inteligibles en acto, y para hacer del entendimiento en potencia un entendimiento en acto. Así, lo mismo que el sol es visible por sí y es, además, causa [de la visión], porque convierte lo que era visible en potencia, visible en acto, igualmente esta esencia es por sí misma inteligible y causa al mismo tiempo [de la intelección], porque convierte en inteligibles en acto los demás inteligibles que estaban en potencia (p. 15).

Avicena concuerda con algunas ideas del pensamiento Aristotélico, en este sentido: el entendimiento agente no es Dios. El entendimiento agente no es uno por esencia sino uno por accidente, ya que posee la unidad la cual le es conferida por quien la posee *per se*, y ese es Dios único y verdadero. Algazel (Al-Gazzalí) resume a Avicena, aunque no considera al entendimiento agente como substancia separada, es decir, Dios. Sin embargo, acepta la iluminación de Dios sobre el entendimiento agente como el grado más alto del conocimiento humano.

b) Averroes

Averroes profundiza y continúa el naturalismo Aristotélico³² (p. 37). Lo primero que hace Averroes es distinguir la diferencia esencial entre sensación e intelección, se

de Liber sextus. De naturalibus y, desde entonces, empezando con Domingo Gundisalvo, su eco aparece en la totalidad de los textos medievales latinos. Como es bien sabido, la interpretación aviceniana es una peculiar lectura árabe del texto aristotélico. Ya en Al-Kindi y Al-Farabi hay antecedentes evidentes de la doctrina aviceniana (Hernández, 2002).

³² Aristóteles comenzó a interesarse por los problemas psicológicos en su diálogo *Eudemo*, en el que se puede apreciar diversos elementos platónicos. Aristóteles en su tratado de madurez sobre el alma, la perspectiva aristotélica es básicamente la de un naturalista. Por ello, el estudio del alma corresponde a lo

opone a la postura Platónica según la cual “el alma se divide en el cuerpo según la división de los miembros en los que realiza sus diversas acciones, no existiendo comunicación entre ellos” (Averroes 2004, p. 42).

Según Platón, la inteligencia residía en el cerebro, Averroes no podía estar de acuerdo con esta postura, dado que sigue el planteamiento de Aristóteles, el cual concibe al hombre como una totalidad, dándole mayor importancia al alma humana y afirmando que es ella quien ejerce las diversas funciones intelectuales y sostiene, además, que no es necesario que exista un órgano especial para el intelecto, sin embargo, para algunas facultades como la imaginación³³, la memoria y el conocimiento³⁴, y acepta que están contenidas en un lugar del cuerpo material: “se afirma la localización de éstas en diversas partes del cerebro” (Averroes 2004, p. 43).

El entendimiento agente ha repercutido en diversas obras de escolásticos y medievales, reproduciendo diversas interpretaciones, el fundamento del conocimiento científico, según Averroes, es la realidad ontológica. Aristóteles también tenía como punto de partida la realidad ontológica, la metafísica y la física, pero en el contexto que se encuentra Averroes, la realidad ontológica es más radical.

Averroes (2004) afirma: “El proceso de intelección arranca de la percepción sensible de los objetos individuales y culmina en el universal, que no existe fuera del alma, sino que se obtiene a partir de la experiencia sensible” (p. 45). El universal, según el *Epítome de la Metafísica de Aristóteles* (1985), ha de entenderse como fruto de la percepción sensible:

físico, a excepción del intelecto que, en cuanto separable del cuerpo, debe ser investigado por el filósofo primero. El *De anima*, forma parte de las obras biológicas, y sobre ello no ha habido duda nunca, [...] Aristóteles teoriza sobre el alma con mirada de naturalista. De ahí que desprecie toda explicación mítica o espiritualista que prescinda de la corporeidad del ser humano.

³³ Según esta visión, la facultad imaginativa estaría situada en la parte anterior del cerebro, la cogitativa en medio y la rememorativa en la parte posterior.

³⁴ Debemos precisar, respecto a la facultad cogitativa, que ésta no es el intelecto material ni el intelecto que está en acto, sino una capacidad material particular. Averroes la identifica con el intelecto pasivo, que es generable y corruptible, y tiene un órgano acabado: el ventrículo medio del cerebro.

Es evidente que nos veamos obligados en su obtención a sentir primero, a imaginar después y solamente entonces podemos captar el universal. Y por eso, a quien le abandona uno cualquiera de los sentidos, le abandona un inteligible. [...] Y se repite esta sensación una vez tras otra, hasta que salta en nosotros la chispa del universal (p. 202)

En páginas posteriores, dirá que el universal es universal dado que tiene su razón de ser en el particular, y utiliza un ejemplo. Así como el padre únicamente es padre en cuanto que tiene un hijo. Aristóteles considera que los universales no tiene ser fuera del ama, Platón argumenta lo contrario, pues si los universales tuviesen ser fuera del ama, no es necesario la afirmación de un entendimiento agente.

Según Averroes (2004), el Estagirita no cree que las definiciones de género y especies sean definiciones de cosas universales que existan fuera del alma, sino que son definiciones de cosas particulares fuera del intelecto, pero que es el intelecto quien les proporciona la universalidad. Averroes ha enriquecido abundantemente la doctrina del entendimiento agente de Aristóteles, profundizando en el tema de los universales³⁵. Ante todo, pone como fundamento el alma. La obra de Aristóteles le causó bastantes problemas a Averroes, sobre todo en la relación alma-intelecto.

El mismo Averroes (2004), con relación a la dicotomía alma-intelecto, afirma:

Anaxágoras afirmaba que alma e intelecto se identifican, pues, según él, el intelecto existe en todos los animales. Aristóteles, por el contrario, afirmó que tal intelecto no existe de modo semejante en todos los animales, ni tampoco en el hombre. Averroes comenta a este propósito que se equivocaba Anaxágoras al mantener que el intelecto existe en todos los

³⁵ Averroes (2004) sostiene que “El universal, sin embargo, no es objeto de conocimiento, al contrario, las cosas llegan a ser conocidas por medio de él, si bien él se encuentra en potencia en la naturaleza de los objetos conocidos, pues de otro modo resultaría falsa la aprehensión de los particulares bajo la determinación de la universalidad. [...] Por lo cual, si el intelecto no aprehendiese los particulares en su universalidad, se equivocaría y pronunciaría sobre ellos juicios falsos. Pero si el intelecto abstrae las naturalezas de las cosas individuales de su materia y las hace universales, entonces es posible que exprese juicios correctos” (p. 46).

animales, pues no vemos que el intelecto exista del mismo modo en todos los hombres y mucho menos que exista en todos los animales. Averroes se plantea si el intelecto es una facultad de la alma o más bien otro género del alma (p. 46).

De lo anterior se suponen muchas cosas, pero lo que interesa son las conclusiones a las que llega Averroes (2004): “de ser una facultad, sería la perfección de un cuerpo, esto no puede ser porque el intelecto no está contenido en ningún órgano corporal y además es eterno” (p. 47). Si al alma se le llama intelecto será, por tanto, de modo equívoco.

Averroes está de acuerdo con el Estagirita respecto a la impasibilidad de las dos facultades. La impasibilidad de la facultad intelectual debe ser pura, sin mezcla y no así la de la facultad sensitiva por ser una facultad material.

Es la forma (y no la materia) lo que aprehende el intelecto. Como ya se dijo, Averroes enriquece de alguna manera la doctrina del entendimiento, pues sus comentaristas dicen que no sólo comentó una vez la gran obra del Estagirita. Posteriormente, la psicología constituyó un tema de interés permanente y preferente en el pensamiento de Averroes, quien llegó a comentar hasta tres veces el tratado aristotélico *De anima*: a) en forma de compendio, b) de paráfrasis y c) de comentario literal.

c) Maimónides

El pensamiento de Maimónides³⁶, respecto al entendimiento agente, está contenido en su obra *Guía de perplejos*, la cual es una de las mayores obras de la filosofía medieval y está impregnada de cultura árabe-musulmana y enraizada en la tradición religiosa e intelectual del judaísmo. Es interesante observar desde diferentes puntos de

³⁶ Para el pueblo judío, Maimónides es el símbolo de perfección humana de todo un pueblo. (Ortega 2002).

vista las interpretaciones y por consiguiente las atribuciones que los escolásticos y medievales redactan respecto a las obras del Estagirita.

Muchos han puesto en común sus interpretaciones, pero otros se han desviado del camino, llegando a profesar algo muy distinto a la doctrina de Aristóteles. Según Ortega (2002):

Para Maimónides el intelecto tiene por objeto la representación, concebir ideas, mientras que el alma es la causa del movimiento, pero para que este se produzca hace falta el deseo, que está determinado por un objeto que nos atrae desde fuera. Son estos tres principios combinados entre sí los que determinan el movimiento (p. 64).

Un rasgo característico de Maimónides es el movimiento, a tal punto de poner a Dios como última causa del movimiento, pero no como causa eficiente, sino como causa final³⁷. Por eso, dirá que el entendimiento activo es la décima esfera de la inteligencia, cuya existencia está demostrada por el paso de la potencia al acto, se habla de un intelecto individual que necesita ser determinado para poder conocer; “en particular el que determina al intelecto individual, es el intelecto activo”³⁸ (Ortega 2002, p. 69).

Concluye diciendo que lo que confiere la forma es una forma separada (alma) y lo que actualiza el entendimiento es un entendimiento, a saber, el *Intelecto Activo*. Lo más relevante sobre el comentario al *De Anima* es que la intervención del entendimiento Agente se convierte en mediática entre Dios y la creatura. Según Ortega (2002), Maimónides sostiene que:

Dios es el Hacedor de la inteligencia primera ésta moviliza la primera esfera, de la cual emana la segunda inteligencia, la cual movida a su vez la

³⁷ Aristóteles pone como causa final de movimiento el motor inmóvil expuesto en su *Metafísica*.

³⁸ Conforme con el principio maimonídeo, expuesto anteriormente, todo cuanto pasa de potencia a acto necesita, perentoriamente fuera de sí, un actuante y, por necesidad, ha de ser de la misma especie que lo actuado.

segunda esfera, de la que emana la tercera inteligencia separada... y así sucesivamente, hasta llegar a la última inteligencia separada, causa del intelecto activo [...] el entendimiento agente ocupa en Maimónides, que computa las esferas comenzando por las más periféricas, el último lugar en el orden de las inteligencias separadas (p. 69).

En un primer momento se nota la influencia del pensamiento platónico, es decir, divinizar el conocimiento, ensalzar la forma y lo incorpóreo. Maimónides no siguió fielmente la doctrina del Estagirita y, a pesar de eso, le dio continuidad al pensamiento aristotélico. Su aporte consiste en no dejar muerta dicha doctrina, sobre todo el hallazgo del entendimiento agente en la historia del pensamiento.

Maimónides sigue dilucidando sobre el entendimiento agente y una consecuencia de la radicalidad espiritual de su pensamiento es gracias al Agustínismo, por ello llega a siguiente relación: Las inteligencias separadas, de las que se han hablado con anterioridad (ángeles). Aristóteles llama *inteligencias separadas* a lo que Maimónides llama ángeles y ensalza el entendimiento activo o agente.

Ortega (2002) afirma en ese sentido, cuando hablamos de una angelología en Maimónides:

Entre esas inteligencias separadas Maimónides destaca como la más importante el entendimiento Agente. Éste es el motor primero del Universo, pues para Maimónides todas las estructuras proceden de la acción del intelecto activo y ése es el ángel y el príncipe del mundo, de quien tanto hablan los doctores (p. 71).

En cuanto a la actividad del entendimiento activo, Maimónides se atreve a decir lo mismo que había dicho Al-Farabi: “el intelecto activo no opera siempre, sino que unas veces sí y otras no” (Ortega 2002, p. 73).

Maimónides dice lo anterior sin profundizar en el tema pues no es su objetivo, más bien lo enuncia a manera de característica. El intelecto activo no es cuerpo ni fuerza en un cuerpo; actúa en un momento dado, pero no con idéntica acción en otro, sea cual fuere la causa. No se concluye el tránsito de la potencia al acto en sí mismo, aunque tenga la potencialidad en su esencia, ni depende de un agente para realizar dicho tránsito.

Con todo esto, “Maimónides pretende guiar la metafísica a los judíos, concebir la idea de Dios por medio del intelecto, puesto que, el intelecto que se derrama sobre nosotros por parte de Dios”³⁹ (Ortega 2002, p. 74-75), es el vínculo existente entre nosotros y él.

En suma, el pensamiento árabe y judío parten de la psicología y la física de Aristóteles; y, en el desarrollo de su interpretación, se pierde el sentido de la doctrina del filósofo griego. Ambas interpretaciones presentan nociones platónicas. La gnoseología del Estagirita cambia completamente en los comentarios de dichos autores. Aceptar dichos argumentos es aceptar una nueva metafísica. La metafísica era necesaria y esencial en el Medioevo; durante esa etapa se presenta un ambiente teocéntrico, por ello distinguen la relación del entendimiento agente con Dios. Aristóteles ha dejado un legado con el entendimiento agente.

d) San Alberto Magno⁴⁰

Alberto Magno está en oposición al averroísmo. Averroes dejó un legado que sus discípulos siguieron. El averroísmo postula que existe un mismo entendimiento agente para todos los hombres.

Aceptar lo anterior del entendimiento afecta al conocimiento en términos aristotélicos, sobre todo a la concepción del alma humana y su relación con Dios. Es

³⁹ Maimónides busca, como todos los místicos, ese encuentro amoroso, donde se da la plenitud de la vivencia de Dios, el éxtasis, como anteriormente había defendido Plotino.

⁴⁰ Alberto Magno intenta realizar una síntesis de las doctrinas árabes y la teoría de la iluminación agustiniana. El resultado es una propuesta donde es posible advertir la distinción a nivel personal entre entendimiento agente y posible. (García 2002, p. 91)

preciso reformar la doctrina de Averroes, para lograr una buena concepción de la doctrina aristotélica. “Tomás de Aquino y Alberto Magno son los primeros en aseverar la existencia de un entendimiento agente – paciente para cada hombre” (García 2002, p. 92). “Es de suponer que los filósofos cristianos no podían aceptar de manera acrítica la doctrina árabe y judía del entendimiento agente”⁴¹ (García 2002, p. 94).

En la obra *Libellus De Unitate Intellectus contra Averroistas* San Alberto no sólo se dirige al averroísmo, sino en general a la interpretación árabe acerca del planteamiento separado que caracteriza al entendimiento agente para proteger la inmortalidad del alma individual después de la muerte. En ese sentido, parece que el cristianismo necesita de la metafísica aristotélica en el entendimiento agente. Este aspecto ha suscitado infinidad de interpretaciones y Alberto Magno se negó a coincidir con algunos árabes, que afirmaban que el entendimiento agente era separado del alma humana.

“El Maestro de Colonia que tiene por entendido el entendimiento agente como una parte del alma humana individual” (García 2002, p. 94); “Se trata ciertamente de una potencia activa del alma que informa al intelecto posible o paciente, que se corresponde con la potencia pasiva del alma intelectual” (García 2002, p. 95). Se sobrentiende que se trata de una potencia activa que siempre se encuentra en acto. A continuación, el Coloniense afirma de manera explícita la distinción real del entendimiento agente y posible. Alberto (1498) lo postula en cuatro principios (q. 55,a.4):

- Porque el entendimiento agente es motor, mientras que el posible es movido.
- Porque el alma está en acto por el intelecto agente, pero en potencia por el intelecto posible.
- Porque el alma es agente según el entendimiento agente, pero por el intelecto posible es paciente.

⁴¹ Alberto Magno se propuso realizar una exégesis cristiana de la doctrina aristotélica del entendimiento agente.

- Porque el alma es susceptible de recibir todas las cosas gracias al intelecto posible, mientras que por el intelecto agente no es susceptible de recibir nada.

Alberto Magno define al entendimiento agente como potencia de hacer todas las cosas a diferencia del entendimiento posible que se hace todas las cosas. También distingue dos operaciones del entendimiento agente:

- Abstrae las formas inteligibles que se encuentran en las especies sensibles sólo en potencia.
- Ilumina al intelecto posible, como la luz se comporta con respecto a lo diáfano.

Las dos operaciones están conectadas entre sí, es decir, la operación es doble. Por un lado, abstrae los inteligibles y les da el ser inteligibles, según la especie; “por otro lado ilumina al intelecto posible para que resplandezcan en él las especies inteligibles” (García 2002, p. 96).

Respecto a la separabilidad han existido diversas interpretaciones⁴². Averroes indicaría la independencia con respecto al alma individual del entendimiento, pues si una sustancia está unida a la materia su operación no puede separarse de la materia: *Agitur sequitur esse*⁴³.

La controversia radica en la naturaleza de la separabilidad. La postura es la siguiente: el entendimiento debe considerarse separado de la materia, en tanto que el cuerpo (materia) es finito, corruptible, imperfecto y particular; a diferencia del entendimiento (forma) que es eterno, simple e incorruptible.

⁴² García (2002) afirma: “Según Averroes la separación indicaría la independencia con respecto al alma individual, porque si el entendimiento agente estuviera unido al hombre, que por naturaleza es mortal y corruptible, el entendimiento agente se corrompería con él, lo que va en contra de la doctrina aristotélica de la eternidad e impassibilidad del entendimiento agente” (p. 96).

⁴³La forma de actuar depende del modo de ser.

Es decir, si el entendimiento no estuviera separado tendría la misma naturaleza que la materia que lo contiene. James (1994) sostiene:

El hombre es único en toda la creación: posee un alma espiritual que informa el cuerpo dándole existencia humana, y al mismo tiempo tiene operaciones, tales como pensar, que trascienden el órgano que utiliza, el cerebro. Esta trascendencia demuestra que el alma es separable e inmortal, pero no que está separada aquí y ahora (p. 321).

Ante el pensamiento judío y sobre todo árabe, cabe señalar que no hay separación situacional de lugar, la separación de la cual se habla en el *De Anima* de Aristóteles es de carácter ontológico y metafísico. “Por ello el Coloniense sostiene que el entendimiento agente es una virtud o potencia del alma individual” (García 2002, p. 97).

En consecuencia, Aristóteles no especifica que éste posea una existencia independiente del hombre particular (persona), sino que la separación de lo material proviene de su independencia con respecto al cuerpo en el orden del entender. Con la eternidad del entendimiento agente se entiende la inmortalidad del alma. La eternidad en el entendimiento agente se vislumbra porque éste ha sido creado por Dios en el tiempo y, de acuerdo con principio metafísico, la criatura se asemeja al creador en la eternidad: tiene un principio, pero no un fin.

CAPÍTULO 4: NEGACIONES DE LA DISTINCIÓN REAL ENTRE EL ENTENDIMIENTO AGENTE Y ENTENDIMIENTO POSIBLE EN EL S. XIV

Es pertinente tener en cuenta las versiones del intelecto agente en la Edad Media. Según Selles (2012) fueron:

- **El sustancialismo:** que interpretó al intelecto agente como sustancia separada, el mayor exponente es Averroes. El averroísmo también continuó vigente en el S. XIV con Tade de Parma, Marsilio de Padua, Mateo de Eugubio, Anselmo de Cumis, Juan Venceslao de Praga, Juan de Jandún. Durante el siglo XIII Alejandro de Hales lo interpretó con su hilemorfismo universal y lo identificó con la forma de la sustancia humana.
- **El habitualismo:** el argumento interpretativo enuncia que el intelecto agente es hábito, en esta hermenéutica se distinguen dos grupos. a) los que entendieron al intelecto como un hábito innato, “el autor más sobresaliente fue Alfonso Vargas de Toledo. Y algunos autores lo consideraron un hábito adquirido, como San Buenaventura”
- **El nominalismo:** sostiene que el agente sólo se distingue del intelecto posible nominalmente, pues, en realidad, se trata de un único intelecto. El mayor exponente fue Guillermo de Ockham.
- **El sincretismo:** fue un intento por compatibilizar las diversas posiciones opuestas; por ejemplo, el averroísmo con el nominalismo y en consecuencia los autores trataron acerca del intelecto agente, sin tener un fundamento sobre su naturaleza.
- **El formalismo:** Fue una postura que concibió al intelecto agente como manifestación formal y no real del entendimiento posible. Duns Escoto, por ejemplo, sostuvo que entre entendimiento agente y entendimiento posible sólo existe una distinción de razón.

Alberto Magno, en cambio, vinculó el intelecto agente al acto de ser personal humano, y lo mismo que Dietrich Freiberg, consideró el intelecto agente como acto.

Los comentarios e interpretaciones en el pensamiento escolástico, árabe y judío han postulado gran cantidad de doctrinas respecto al alma y el intelecto agente, expuesto por Aristóteles. La interpretación y los comentarios siguieron otra línea, especialmente influenciadas por el pensamiento de Platón y Plotino, así como sus predecesores: neoplatónicos. La relación entendimiento agente – Dios es el problema que sigue, en cuanto se exageró tal planteamiento.

Así como Aristóteles fue el maestro para los árabes medievales; así los árabes lo fueron respecto de los pensadores judíos del Medioevo, y por eso en éstos reaparece la misma doctrina árabe con pocas variantes.

Todo lo que Aristóteles propuso sobre el alma ha sido estudiado de manera rígida y pareciera que el cristianismo necesita de la doctrina del Estagirita expuesta en la obra psicológica del Alma; la cual, además propone al alma como principio de vida, de naturaleza intelectual y afirma su inmortalidad.

Son numerosas las interrogantes planteadas por el texto aristotélico *De Anima* ¿Se identifica el intelecto agente con Dios? ¿Es inmortal el alma? ¿Es único el intelecto activo para todos o individual? Son cuestiones de carácter antropológico, ontológico, metafísico y teológico que convirtieron la obra en eje central del pensamiento posterior a Aristóteles y, en especial, de la filosofía árabe y cristiana.

a) Francisco Suárez

Suárez continúa al pensamiento escolástico. Aristóteles no fue el único en ver la necesidad de un entendimiento activo; Suárez sostiene la necesidad de un entendimiento agente como capacidad del alma humana que, a su vez, forme las especies inteligibles. Se pregunta ¿Qué conocemos? y presenta al ente sensible material como objeto del conocimiento humano, lo cual conviene con lo que en un primer momento dilucidó

Aristóteles. Ahora bien, ¿qué entiende Suárez por ente? “El ente es ente como nombre, es decir la esencia real prescindiendo de la existencia actual, no negándola sino

dejándola aparte; y se divide en ente posible (esencia real sin existencia actual) y ente actual o ente como participio (esencia real con existencia actual) (Suárez 1963, II, IV, 9).

La esencia es para Suárez aquello que tiene posibilidad lógica, la esencia real es inteligible. En conclusión: el entendimiento conoce directamente que es uno por su entidad y conoce las cosas singulares materiales. Aristóteles afirma lo anterior con otras palabras.

Aristóteles no fue el único que vio necesario la existencia de un entendimiento agente, el Doctor Angélico también vio necesario la existencia de un entendimiento siempre activo y más excelso que el posible. La necesidad radica en el proceso gnoseológico de las especies sensibles, que son materiales y que llegan a tener un conocimiento espiritual. Es decir, es necesario un entendimiento que explique el paso del entendimiento posible al inteligible.

En dicha explicación Suárez sostiene la postura del fantasma. Según él, el fantasma es creado por los sentidos internos y, posteriormente, el entendimiento agente pone en acto al fantasma. Suarez interpreta la iluminación de Aristóteles:

Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad (De Anima, III, 5, 430a§§15–20).

Según Selles (2006), “Suarez entiende lo dicho por Aristóteles de la siguiente manera: el entendimiento agente es quién ilumina al fantasma” (p. 278). La propuesta de Suarez, con relación a la función del entendimiento agente, es digna de dilucidar, dado que es muy certera y continua a la doctrina del Estagirita, y también concuerda con lo que postula Tomás.

Francisco Suarez considera que “el intelecto agente en cuanto tal no ejecuta más acción que la de producir la especie inteligible, aunque dicha acción se explique con nombres diversos. Obsérvese que al entendimiento agente se le puede asignar una triple actividad: en primer lugar, iluminar el fantasma, en segundo lugar, dar de hecho inteligibilidad a las cosas; en tercer lugar, abstraer de los fantasmas” (Selles 2006, p. 283).

Las siguientes tres funciones del entendimiento no fueron expuestas explícitamente por Aristóteles, pero Suárez las deduce de la gnoseología del Estagirita:

1º Suarez, explica que el entendimiento agente realiza una función real sobre el entendimiento posible, no así con el fantasma. El entendimiento agente realiza una iluminación del fantasma, dicha iluminación no es física, y nada real que pueda modificar al mismo, es decir, “es una operación del entendimiento agente por la cual la especie inteligible es formada, y poder así informar al entendimiento posible” (Selles 2006, p. 284).

2º El entendimiento agente, se encarga de abstraer los inteligibles del fantasma. “Su función radica en el entendimiento al hacer en acto, inteligible, lo que de suyo estaba en potencia” (Selles 2006, p. 284). Aristóteles pudo haberse referido a esta certeza cuándo dice que el agente es más excelso que el posible, ya que éste hace inteligible lo que los sentidos internos presentan.

3º La abstracción “es la elevación de la representación material, a la representación espiritual” (Selles 2006, p. 285). Aristóteles ya había dicho que ambos entendimientos (agente y posible) estaban en el alma. Suárez concuerda con ello y sostiene que los dos entendimientos pertenecen al alma humana y, a la vez, son potencias de ésta.

El filósofo jesuita ha concordado con el pensamiento del Estagirita; “la hermenéutica suareciana postula que los dos entendimientos son luz”⁴⁴ (Suárez 1978, VII, 1, 1-2.): La luz es aquella cualidad que hace que una cosa se haga manifiesta en acto.

En la propuesta de Suárez, el entendimiento agente no es potencia cognoscitiva, en todo caso, en mi opinión, la que sería potencia cognoscitiva vendría a ser el alma. Suárez (1978) continúa y defiende su tesis con los siguientes argumentos.

Se le denomina entendimiento, no porque entienda – el entendimiento agente como tal no entiende, sólo produce la especie; y producir la especie no es conocer, pues el objeto sensible produce la especie y no siente–, sino que se le denomina entendimiento porque hace inteligibles las cosas (IX, 8, 1).

En suma, en el pensamiento suareciano, se lee la gnoseología de Aristóteles expuesta en el *De anima*, con algunas precisiones y aportes del Doctor Angélico. La gnoseología de Aristóteles se va construyendo en la certeza y el error de sus traductores.

b) Juan de Santo Tomás

Selles (2006) dice que Juan de Santo Tomás, “redactó su obra *Naturalis Philosophia* en cuatro partes, tomando como fundamento las obras de Aristóteles” (p. 301):

- 1era parte. Naturaleza en general
- 2da parte. Comentario a la *Fisis* de Aristóteles
- 3ra parte. Ente (móvil-corruptible)
- 4ta parte. Ente (móvil-animado) en el *De Anima*

⁴⁴ Suarez, al hablar de la luz, comienza rechazando la posibilidad de considerarla cuerpo y forma sustancial; y concluye, como primera tesis, que la luz es un acto accidental inscrito en el predicamento cualidad. Y es cualidad, en tanto que no es posible ubicarla en otro predicamento.

Juan tenía un vasto conocimiento filosófico y estaba inmerso en las obras aristotélicas, por consiguiente, es de los autores que defienden la doctrina aristotélico-tomista.

Las interrogantes que Juan de Santo Tomás (1950) hace al desarrollar su estudio del entendimiento agente son: “¿Debe afirmarse un intelecto agente distinto del posible? ¿De qué modo el intelecto agente ilumina los fantasmas y el intelecto imposible?” (q. X., art. 1-2). Esto es lo que más interesa al fraile portugués y, por eso, se detiene en dilucidar sobre otras cuestiones, para llegar a la resolución de las interrogantes.

La primera distinción, que es clave adecuada para comprender su enseñanza sobre el intelecto agente es, una distinción entre los dos entendimientos hace alusión no al acto mismo de conocer sino al objeto inteligible; es decir “el inteligible está en potencia de ser conocido por el entendimiento posible, y es formado por el intelecto agente” (Selles 2006, p. 302).

A esta conclusión llegó Aristóteles cuando exaltaba al entendimiento agente, respecto al paciente, aunque no en el acto mismo de conocer (como dice el fraile portugués), sino a su actividad, dado que el entendimiento agente forma las *species*.

Posteriormente, Juan se cuestiona respecto al lugar del intelecto agente; algunos autores lo consideraron fuera del alma (e incluso algunos lo consideraron Dios mismo), entre éstos (los más acertados), colocan al entendimiento agente como potencia del alma. Juan de Santo Tomás (1950) afirma:

Al preguntarse por el principio que forma dichas especies inteligibles, surgía tres opiniones: La de Platón, para quien existen unas ideas separadas ejemplares, inteligibles, inteligibles en sí mismas, y participadas en las formas entitativas en la materia; la de Avicena quien ponía una inteligencia separada que infunde las especies inteligibles en el intelecto humano ante los fantasmas; y la de Aristóteles, para quien el intelecto agente es una potencia del alma que produce las especies inteligibles en el intelecto

posible desde los fantasmas, la cual es aceptada de forma general (De Santo Tomás 1950, IV, q.10, a.1; 296b17-297a16.).

El fraile dominico concuerda con la postura del Estagirita, y no acepta la doctrina platónica árabe y judía que impregno el Medievo. Para Juan, “los entendimientos son potencias del alma, activo uno y pasivo el otro”⁴⁵ (Selles 2006, p. 304). Una vez identificado el lugar (potencia del alma), distingue el intelecto agente y el posible.

Partiendo de Aristóteles, quien afirma “Existe, pues, un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas” (De Anima, 5, 430a§13), Juan sostiene que el intelecto agente es diferente al intelecto posible. El intelecto posible es potencia y esencialmente cognoscitivo, su acto no puede ser otro que cognoscitivo; en cambio, la formación de las especies no es un acto cognoscitivo y dicha acción pertenece al entendimiento agente (activo).

La distinción que hace Juan es del mismo carácter de la de Suárez, y ésta radica en la actividad del entendimiento, no en su naturaleza. Por consiguiente “la actividad del entendimiento agente se encarga de tres funciones concretas” (De Santo Tomás 1950, IV, q. X, art, 2.).

- La formación de las especies inteligibles en acto:

*Ergo restat, quod intelligibilitas in actu et immaterialitas obiecti primo et per se reluceat in ipsa specie formata ab intellectu agente, quatenus modo immateriali et abstracto repraesentat quidditatem rei sine singularitate*⁴⁶
(Juan, 1950, IV, q. X, art, 2).

⁴⁵ No se requiere para tal operación una virtud espiritual separada de todo cuerpo, sino más bien comunicando al cuerpo, y así esta virtud es más connatural a un alma unida al cuerpo que a una sustancia separada.

⁴⁶ Por consiguiente, el objeto, que es material solamente es inteligible en potencia, alcanzando la inteligibilidad en acto sólo por alguna mutación que le dé inmaterialidad; y lo mismo debe decirse del fantasma, que siempre es algo corpóreo y sensible. Aquella inmaterialidad es, por el contrario, la que se

- La iluminación de los fantasmas:

*Intellectum agentem non reddere obiectum intelligibile aut apparens in ipso phantasmate, sed uti phantasmate tamquam instrument a se moto et elevato ad producendam speciem spiritualem et intelligibilem, in qua primo repraesentatur obiectum modo intelligibili et immateriali*⁴⁷ (Juan, 1950, IV, q. X, art, 2).

- Iluminación del intelecto posible: La iluminación que realiza el intelecto agente sobre el intelecto posible no es de carácter cognoscitivo, no puede ser de tal modo porque no corresponde a la naturaleza del entendimiento agente. La naturaleza del entendimiento agente corresponde a crear las especies inteligibles.

En suma, las tres funciones no son sino un único acto productivo. A diferencia de Aristóteles, el filósofo dominico establece una mayor puntualización sobre la naturaleza y la actividad de los entendimientos, agente uno y posible el otro.

c) Santo Tomás de Aquino

Entre los autores que estudian la doctrina del Estagirita expuesta en el *De Anima*, el más congruente ha sido el Aquinate. Además de todo lo expuesto en la presente Tesis, se añade algo más:

Para Santo Tomás, los objetos sensibles (que en potencia son inteligibles), lo son en acto por el entendimiento agente. El entendimiento agente ilustra (o ilumina), por así decirlo al fantasma. Por eso Aristóteles lo compara con la luz. Esta luz ilumina la esencia universal del objeto sensible, material y particular (fantasma).

da en la especie formada por el intelecto agente, que representa la *quiddidad* de la cosa sin singularidad de modo inmaterial y abstracto.

⁴⁷ El intelecto agente no vuelve el objeto inteligible o claro en el mismo fantasma, sino que usa el fantasma como instrumento movido y elevado por él en orden a producir la especie espiritual e inteligible, en la que es representada por vez primera el objeto de modo inteligible e inmaterial. A diferencia de otros intérpretes aristotélicos, Tomás, vislumbra al fantasma como instrumento, que necesariamente debe incurrir con el entendimiento agente.

El entendimiento agente hace pasar al fantasma del inteligible en potencia a inteligible en acto. Lo siguiente es la abstracción, es otro efecto de la acción del entendimiento agente, es decir, “la forma que presenta el fantasma de manera espiritual y universal” (Aquino 1964, p. q.85, a.1.). ¿Cómo es posible tal actividad? “Por lo mismo que el entendimiento agente no es el acto de un órgano corporal, a través del cual opera, basta que pueda separar las especies inteligibles de los fantasmas” (Aquino1964, q.85, a.10).

En primer lugar, el objeto sensible, material y particular (fantasma), es iluminado por el entendimiento agente. La luz ilumina la esencia universal del objeto sensible. Segundo, el objeto sensible, material y particular (fantasma), es abstraído por el entendimiento agente. La abstracción consiste en separar el objeto sensible, material y particular (fantasma), de todas las cualidades sensibles.

En consecuencia, el objeto sensible, material y particular (fantasma), pasa de la esencia universal a la esencia particular, de la esencia sensible a la esencia inteligible. La esencia universal es el principio de la esencia particular y de la esencia sensible. La esencia inteligible es el principio de la esencia inteligible.

CONSLUSIONES

El alma es el principio de vida y de conocimiento. Según Aristóteles, el conocimiento viene por la sensación, y la sensación se percibe a través de los sentidos. Los sentidos se ven afectados por su objeto sensible, y el alma puede conocer la esencia (essentia entendida como aquello que constituye la naturaleza de las cosas), es decir, lo que permanece por debajo de sus predicables.

Las formas inmateriales son conocidas por medio de las categorías, las cuales son: sustancia, accidente, cantidad, cualidad y relación. Según Aristóteles, las formas inmateriales son conocidas por medio de las categorías, las cuales son: sustancia, accidente, cantidad, cualidad y relación. Sin embargo, Aristóteles no especifica en qué consisten las formas inmateriales. Según la teoría aristotélica, el intelecto es el único sentido que percibe las formas inmateriales, las cuales son conocidas por medio de las categorías.

El problema del conocimiento es un problema filosófico que tiene que ver con la cuestión de saber qué es el conocimiento, cómo se produce el conocimiento y qué condiciones hay que satisfacer para que el conocimiento sea válido.

Para responder a estas preguntas, es necesario hacer una distinción entre el conocimiento en sentido amplio y el conocimiento en sentido estricto. Según el sentido amplio, el conocimiento es todo aquello que el ser humano puede llegar a saber. Según el sentido estricto, el conocimiento es una relación entre el sujeto y el objeto, es decir, es la capacidad del sujeto para conocer el objeto.

En el primer caso, el conocimiento es una cuestión de capacidad, es decir, el sujeto tiene la capacidad de conocer el objeto. En el segundo caso, el conocimiento es una cuestión de deber, es decir, el sujeto debe conocer el objeto.

En la filosofía clásica, el problema del conocimiento se planteó a partir de la distinción entre el conocimiento en sentido amplio y el conocimiento en sentido estricto. Según la filosofía clásica, el conocimiento en sentido estricto es el único saber válido.

Posteriormente, la filosofía moderna se planteó el problema del conocimiento a partir de la distinción entre el conocimiento en sentido amplio y el conocimiento en sentido objetivo. Según la filosofía moderna, el conocimiento en sentido objetivo es el único saber válido.

Actualmente, la filosofía se plantea el problema del conocimiento a partir de la distinción entre el conocimiento en sentido amplio y el conocimiento en sentido subjetivo. Según la filosofía contemporánea, el conocimiento en sentido subjetivo es el único saber válido.

Sea cual sea la distinción que se haga entre el conocimiento en sentido amplio y el conocimiento en sentido estricto, el problema del conocimiento siempre se plantea en términos de relación entre el sujeto y el objeto.

La noción de acto - potencia deviene en la facultad sensitiva. El color, el sonido, el olor, el sabor, y el tacto, cada uno de estos términos se emplean en dos sentidos, como actual, y como potencial . El sentido padece bajo la sensación de lo sensible. Hablamos de la vista, por ejemplo: el sentido de la vista es pasivo, en tanto que otro, como dice la definición.

El ojo está en potencia de percibir el color, la figura, la magnitud el número de un objeto material concreto. El objeto estaría en acto y por esta actualidad mueve al ojo, es decir deja de estar en potencia para estar en acto. De igual forma con cada uno de los sentidos externos.

El objetivo de la filosofía es el conocimiento, y el objetivo del conocimiento es el ser. La filosofía tiene como objetivo, pues, el estudio de la realidad en todas sus dimensiones. La metafísica se ocupa del ser en cuanto ser; la ética, del ser en cuanto

bueno o malo; la estética, del ser en cuanto bello o feo; la lógica, del ser en cuanto verdadero o falso. Pero el ser no puede ser conocido en sí mismo, sino sólo a través de sus manifestaciones en el mundo. Por eso, la filosofía se divide en ontología, que estudia el ser en cuanto ser, y gnoseología, que estudia el modo en que el ser se manifiesta en el conocimiento.

Es por eso que la presente Tesis se enfocó en el estudio del entendimiento agente, el cual es inmortal, ya que es una parte del alma inmortal. El alma es única para cada individuo, ya que es una parte de la esencia individual.

Aristóteles afirma que “el alma es la forma de un cuerpo natural organizado” (De Anima, II, 412a§1), lo cual significa que el alma es la esencia de un cuerpo natural, dado que sin alma el cuerpo no tiene vida. De esta forma, el alma es la actualización de la materia, lo cual implica que el alma es inmortal.

Por otro lado, Aristóteles sostiene que el alma tiene una función vegetativa, sensitiva y racional, las cuales se distinguen por su objeto: la función vegetativa tiene como objeto la nutrición y el crecimiento, la sensitiva tiene como objeto los sentidos, y la racional tiene como objeto el pensamiento.

En cuanto a la materia, Aristóteles la concibe como una potencia pasiva. La materia no tiene en sí misma las características de la forma. Es la forma la que le da vida a la materia. La forma es la esencia de las cosas. La materia es el receptáculo en el que la forma se actualiza. Por lo tanto, la idea no es una simple aprehensión, sino que es el resultado de la reflexión sobre la imagen sensible. La idea, en consecuencia, es una representación mental que tiene una mayor generalidad y abstracción que la imagen sensible.

Los objetos imaginados no están presentes en el momento en el que se produce la imaginación, pero sí están presentes en la memoria. Por lo tanto, la imaginación es una especie de memoria visual. La memoria, a su vez, es la capacidad de retener en la mente las imágenes de los objetos percibidos por los sentidos.

El intelecto tiene una función esencialmente activa, que consiste en la capacidad de realizar el paso de lo potencial a lo actual. Por otro lado, el intelecto tiene una función esencialmente pasiva, que consiste en la capacidad de retener lo actual, lo particular. Según esto, el intelecto tiene dos funciones esenciales:

a) La función activa, que consiste en la capacidad de pasar (movimiento) de lo potencial a lo actual, de lo general a lo particular.

b) La función pasiva, que consiste en la capacidad de retener lo actual, lo particular.

En el caso de la forma, ésta existe independientemente de la materia, como en el caso de las esencias inmateriales, tales como el alma. La materia, por otro lado, es aquello que no tiene existencia propia, sino que es formada por la combinación de formas. Finalmente, el compuesto de forma y materia es aquello que tiene existencia propia y que está constituido por ambas. Según Aristóteles, el alma es una forma inmaterial, ya que existe independientemente de la materia.

Para Platón, el sonido es una onda de presión que se propaga a través del aire. La oreja es una estructura sensible que transforma las ondas de sonido en impulsos eléctricos que el cerebro interpreta como sonidos. Según Platón, el sonido se propaga a través del aire de dos maneras: una onda sonora directa y una onda sonora reflejada. La onda sonora directa es la onda sonora que se propaga a través del aire de forma rectilínea. La onda sonora reflejada es la onda sonora que se propaga a través del aire de forma curvada. Según Platón, la onda sonora reflejada es la onda sonora que se propaga a través del aire de forma curvada. Esta analogía nos permite comprender mejor el entendimiento agente, respecto al objeto.

Según Aristóteles, la causa de la audición es el sonido, que es un movimiento producido por la voz. El sonido es un movimiento que se propaga a través del aire y que golpea las orejas. Ese impacto se transmite al cerebro y a la sangre, que lo transporta hasta el alma. El alma percibe el sonido y lo interpreta. Así con los demás sentidos.

Los accidentes, en cambio, son lo que no es esencial en la substancia, son lo que le puede cambiar, son lo que se puede quitar, son lo que no son la substancia. El color de la mesa, el grosor de la mesa, la altura de la mesa, etc., son accidentes de la mesa.

Por eso, la persona es libre para elegir lo que quiere ser y lo que quiere hacer, dentro de los límites de la razón. La libertad es la capacidad de la persona para autodeterminarse, es decir, para orientar su vida de acuerdo con sus propios criterios, sin dejarse guiar por otros. La libertad es una de las características fundamentales de la persona humana. La opinión viene a ser una percepción subjetiva e individual de lo concreto; diferente del entendimiento de las esencias universales.

Por lo tanto, la inmortalidad del alma se deriva de la eternidad del entendimiento agente, que es una propiedad de Dios. De ahí la relación que hace Santo Tomás del entendimiento agente y de los atributos divinos.

Algunos filósofos como Aristóteles opinaban que la memoria era una especie de imitación o representación de la realidad, en tanto que otros pensadores como Hume sostenían que la memoria era una especie de sensación. En la actualidad, la memoria es considerada una facultad de la mente que permite al individuo retener información acerca del pasado. La memoria tiene la capacidad de reconstruir eventos pasados a partir de los recuerdos que se poseen, lo cual nos permite interactuar con el mundo de una manera más significativa.

Para Aristóteles, el intelecto es eterno, inmortal y no está sometido a corrupción. La intelección es la función cognoscitiva que desarrolla el intelecto actualizando así su potencialidad. Los inteligibles son objetos de la facultad intelectual. Los inteligibles actualizan la potencialidad de la facultad intelectual, análogamente al modo en que las cualidades sensibles de las cosas actualizaban la potencialidad de la facultad sensitiva.

Según Aristóteles, la catarsis tiene un efecto purificador sobre el espectador, ya que le permite liberarse de las emociones negativas que le provocan las obras de arte.

Para el islam, la filosofía era una cosa y la teología otra. La filosofía era la ciencia de la naturaleza, la teología la ciencia de Dios. La filosofía se ocupa de las cosas que son, la teología de las que deben ser. La filosofía estudia la realidad, la teología el orden ideal. La filosofía es la ciencia de la verdad, la teología la ciencia de la fe. La filosofía es la ciencia de la luz, la teología la ciencia de la oscuridad. La filosofía es la ciencia de la vida, la teología la ciencia de la muerte. La filosofía es la ciencia de la libertad, la teología la ciencia de la esclavitud. La filosofía es la ciencia de la felicidad, la teología la ciencia de la desdicha. La filosofía es la ciencia de la verdad, la teología la ciencia de la mentira.

Frente a esta postura islámica, Ortega considera el alma es el lugar en el cual se produce el conocimiento. Es el lugar en el cual el hombre tiene la capacidad de sentir, percibir y pensar. El cuerpo, por otra parte, es la parte no consciente de nuestro ser. Por otro lado, el alma no tiene un órgano en el sentido de que no está localizada en un espacio determinado, como lo están el cuerpo y los órganos. En esto, el mismo Aristóteles difiere de la concepción material del alma (musulmanes) donde el alma “está” en algún lugar. En consecuencia, decimos que el conocimiento no tiene un “lugar” ni un “tiempo”.

Según Platón, el razonamiento, el pensamiento y la imaginación son todos ellos géneros que llegan a ser, en nuestras almas, tanto verdaderas como falsas; y esa es la razón por la cual el realismo sustenta sus postulados en Aristóteles y no en Platón, pues la verdad será la *adequatio rei et intellectus*.

En el alma, Aristóteles distingue tres partes: vegetativa, sensitiva y racional. La vegetativa corresponde a la vida vegetativa de los seres inorgánicos, la sensitiva a la vida sensitiva de los animales y la racional a la vida racional de los seres humanos. Según Aristóteles, el alma es la forma del cuerpo, es decir, es lo que hace que el cuerpo sea un ser vivo. El alma es, pues, el principio de la vida. Pero, además, el alma es la causa final de todos los movimientos del cuerpo, es decir, es la que dirige todas las acciones de este.

Según Aristóteles, el alma es inmortal, es decir, sobrevive a la muerte del cuerpo. Esta inmortalidad se debe a que el alma es la forma del cuerpo. La forma no muere cuando el cuerpo muere.

Por último, Aristóteles sostiene que el alma tiene una cierta unidad, es decir, que todas las partes del alma están coordinadas entre sí. Por otro lado, Averroes defiende la unidad del entendimiento agente en cuanto a la esencia, aunque admita su separación en cuanto a la operación. Según él, el entendimiento agente es único en cuanto a la esencia, aunque pueda actuar de maneras diferentes según las personas.

Según Aristóteles, el intelecto tiene la capacidad de percibir las formas universales, las cuales son el objeto propio de este. La forma universal es el principio que permite identificar una cosa como perteneciente a una clase, es decir, como parte de un género. Por ejemplo, la forma universal de "humano" nos permite identificar a una persona como tal, independientemente de su aspecto físico.

Las formas universales son el resultado de la abstracción, que es la operación mental por la cual separamos una cosa de sus características particulares para considerarla en abstracto. Por ejemplo, al observar una mesa, podemos percibir sus características concretas (forma, tamaño, color, etc.), pero al abstraerlas, nos referimos a la mesa en general, es decir, a la forma universal de "mesa".

Las formas universales son el objeto propio del intelecto, pero no son las únicas cosas que este puede conocer. El intelecto también puede conocer los objetos sensibles, es decir, las cosas que podemos percibir a través de nuestros sentidos. De esta forma, podemos decir que el intelecto es capaz de percibir la realidad de manera abstracta y concreta.

El sentido tiene una capacidad limitada, ya que sólo puede percibir aquello a lo que está expuesto. El entendimiento, en cambio, no tiene límites, ya que puede conocer todo lo que existe.

Las influencias recíprocas de distintas tradiciones fueron decisivas en el desarrollo de la filosofía árabe-islámica. La filosofía griega proporcionó a la filosofía árabe-islámica una estructura lógica, una terminología y una metodología; la filosofía árabe-islámica, a

su vez, aportó a la filosofía griega una nueva concepción del mundo y de la vida, así como una mayor profundidad en el análisis de las cuestiones filosóficas.

El fantasma no es una simple imagen, sino que es una imagen que tiene una cierta relación con el objeto. Según Tomás, el fantasma es una imagen que tiene una cierta relación con el objeto, en la medida en que el objeto es representado en ella de modo inteligible. El fantasma es una imagen que tiene una cierta relación con el objeto, en la medida en que el objeto es representado en ella de modo inteligible.

1º Aristóteles explica que el entendimiento agente realiza una función real sobre el entendimiento posible, no así con el fantasma. El entendimiento agente realiza una iluminación del fantasma, dicha iluminación no es física, y nada real que pueda modificar al mismo.

2º El entendimiento agente, se encarga de abstraer los inteligibles del fantasma. Aristóteles pudo haberse referido a esta certeza cuándo dice que el agente es más excelso que el posible, ya que éste hace inteligible lo que los sentidos internos presentan.

3º Aristóteles ya había dicho que ambos entendimientos (agente y posible) estaban en el alma. Suárez concuerda con ello y sostiene que los dos entendimientos pertenecen al alma humana y, a la vez, son potencias de ésta.

En consecuencia:

- El acto de la abstracción es el paso de la esencia a la existencia.
- La esencia es el principio y la existencia es el fin.
- La esencia es el principio de la acción, la existencia es el fin de la acción.
- La esencia es la forma, la existencia es la materia.
- La esencia es lo que es, la existencia es lo que tiene existencia.
- La esencia es lo que se puede pensar, la existencia es lo que se puede sentir.
- La esencia es lo que se puede conocer, la existencia es lo que se puede experimentar.

- La esencia es lo que se puede decir, la existencia es lo que se puede hacer.
- La esencia es lo que se puede imaginar, la existencia es lo que se puede tocar.
- La esencia es lo que se puede representar, la existencia es lo que se puede vivir.

Según Santo Tomás de Aquino, el intelecto agente es la potencia del alma que produce las especies inteligibles en el intelecto posible, esto es, que es la potencia que pone en forma las especies inteligibles que proceden de las imágenes sensibles. Por tanto, el principio que forma las especies inteligibles es la potencia del alma, no la inteligencia separada de Platón ni la infusión de Avicena.

Así, en el entendimiento agente el objeto sensible, material y particular (fantasma), pasa de la esencia sensible a la esencia inteligible. La esencia sensible es el principio de la esencia inteligible.

La esencia de la inteligencia agente, pues, es la de producir una especie espiritual e inteligible en la que es representada por vez primera el objeto de modo inteligible e inmaterial. Aristóteles llegó a la conclusión de que el entendimiento agente es superior al paciente, respecto a su actividad, ya que el entendimiento agente es quien forma las especies.

El intelecto agente es el que pone en forma las especies inteligibles, que son las primeras formas de todas las cosas. La formación de las especies no es un acto cognoscitivo, sino un acto de producción (Poética). Por lo tanto, la capacidad productora de las especies inteligibles es una potencia del alma.

El entendimiento agente, al iluminar el fantasma, hace que el objeto sensible se convierta en un objeto inteligible. La esencia de ese objeto sensible se pone de manifiesto en acto y es el principio de inteligibilidad de dicho objeto sensible.

Por tanto, el entendimiento agente es el que hace que el objeto sensible se convierta en un objeto inteligible.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTO MAGNO. *Libellus De Unitate Intellectus contra Averroistas*. BAC. Madrid 2001.
- ALBERTO MAGNO. *Summa de Creaturis*. Simone da Lovere para Andrea Torresani. Italia 1498.
- AL-FARABI. *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*. Pensamiento. España 1969.
- ALVIRA T. *Metafísica*. EUNSA. España 1993.
- ÁNGEL. *Diccionario de filosofía*. EUNSA. España 2010
- AQUINO, T. d. *De ente et essentia*. BAC. Madrid 2001.
- AQUINO, T. d. *De Potentia*. BAC. Madrid 2001.
- AQUINO, T. d. *Opúsculos y cuestiones selectas I*. BAC. Madrid 2001.
- AQUINO, T. d. *Summa Thologia. Prima pars*. BAC. Madrid 1964
- ARISTÓTELES *Del sentido y lo sensible de la memoria y del recuerdo*. Gredos. España 1973.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Gredos. España 2011.
- ARISTÓTELES. *Physis*. Gredos. España 2011.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Gredos. España 2011.
- AUBERT J, M., *Filosofía de la naturaleza*. Herder. España 1987.
- AVERROES. *Sobre el intelecto agente*. Trotta. España 2004.
- AVERROES. *Epítome de la Metafísica de Aristóteles*. CSIC. España 1985.
- CALVO. *Estudio introductorio al de anima*. Gredos. España 2011.

- DAVID. *Aristóteles*. Charcas. Argentina 1923.
- DERISI N. O. *La doctrina de la inteligencia De Aristóteles a Santo Tomás*. Club de lectores. Argentina 1980.
- FRANCISCO. *Disputaciones Metafísicas*. Gredos. España 1963.
- GONZÁLEZ A., *Diccionario de filosofía*. EUNSA. España 2010¹.
- GONZÁLEZ C. R. *Filosofía del conocimiento*. EUNSA. España 2016.
- GONZÁLEZ. *Filosofía del conocimiento*. EUNSA. España 2016.
- GRETE. *Ontología*. Herder. España 1985.
- HERNÁNDEZ C. M. *Historia del pensamiento islámico*. Alianza Universidad. España 2013.
- JAMES. *Tomás de Aquino. Vida, obras, doctrina*. EUNSA. España 1994.
- JUAN. *Naturalis Philosophia*. Marieti. Italia 1950.
- ORTEGA R. A. *la teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV a.C. – XIII d. C.)*. Granada. España 1943.
- PABLO. *Aristóteles: de la potencia al acto*. Gredos. España 2015.
- PLATÓN. *Sofista*. Gredos. España 1872.
- PLATÓN. *Timeo*. Gredos. España 1872.
- RAMÓN. *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: Al-kind y alfarabí*. CSIC. España 1992.
- ROOS W. D. *Aristóteles*. Charcas. Argentina 1923.
- SEBASTIÁN. *La filosofía de Aristóteles*. Duderías. España 2012.

SELLES J. F. *El intelecto agente en la escolástica renacentista*. EUNSA. España 2006.

SUÁREZ. *De anima*. Sociedad de estudios y publicaciones. Madrid 1978.

VERNEAUX R. *Introducción general y lógica*. Herder. España 1982.

WEISHEIPL J. A. *Tomás de Aquino. Vida, obras, doctrina*. EUNSA. España 1994.

REVISTAS

FURSTENBERG. **Los relativos en las categorías Aristóteles** en *Eikasía revista de filosofía*. No. 60. España 2010.

GARCÍA. **El estatuto del entendimiento agente en la obra de San Alberto Magno** en *REVISTA Española de Filosofía Medieval*. No. 91. España 2002.

GARCÍA C. J. Á. **El estatuto del entendimiento agente en la obra de San Alberto Magno** en *Revista Española de Filosofía Medieval*. No. 9 2002

González S. S. **La filosofía de Aristóteles** en *Duderías*, No. 2 España 2012.

HERNÁNDEZ C. M. **La doctrina del entendimiento de Avicena** en *Revista española de filosofía medieval*. No. 9. España 2002.

ORTEGA. **El entendimiento agente en Maimónides** en *Revista española de filosofía medieval*. No. 9. España 2002.

SELLES. **Negaciones de la distinción real entre el intelecto agente y el posible en el s. XIV** en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. No. 29. España 2012.