

LOS ELEMENTOS DEL PROCESO DEL CONOCIMIENTO EN EL "DE ANIMA"

Uno de los propósitos surgidos al calor del seminario, de cuyas discusiones es expresión este conjunto de trabajos que ahora ve la luz pública, fue el de rastrear la pervivencia en la filosofía posterior de los elementos del proceso del conocimiento señalados por Aristóteles en el "De Anima". Particular interés ofrecía esta persecución referida a lo que constituye más propiamente la prolongación histórica del sistema aristotélico, centrada especialmente en la escolástica medieval, el renacimiento suarista tal vez y la neoescolástica actual, y excluyendo otros hitos de no menos interés, pero más moderados quizá en su trascendencia. Estamos seguros de que nos encontraríamos con notables sorpresas en esta confrontación, hecha en el momento presente, de toda una trayectoria de presunta fidelidad interpretativa, con el modelo del que se pretende ser representación histórica. La investigación hubiese quedado perfectamente redondeada si a esta búsqueda intraescolástica siguiese una consideración sobre la persistencia de esos elementos procesuales también en la filosofía crítica posterior, refiriéndola sobre todo al empirismo y a Kant, al idealismo, a Husserl y acaso a Hartmann.

Salta a la vista que tal trabajo es de enorme envergadura, y, de no reducirlo a simple esquema enunciativo, excedería las posibilidades estrictas de una publicación como estos "Anales". Pero, además, hay una dificultad de orden intrínseco. Lo que se pretende con estos trabajos es recoger, en forma de estudios particularizados, las conclusiones del seminario en cuestión. Este seminario ha versado exclusivamente sobre el *De Anima*, y sólo en muy escasas ocasiones y siempre en busca de alguna incidental aclaración o confirmación, se ha acudido a pasajes de otros libros aristotélicos, como pueden ser la *Física* y la *Metafísica*, o algún

que otro tratado de los *Parva naturalia*. Siendo esto así, no parecía correcto comparar todo el desarrollo histórico de la filosofía crítica —intra o extraescolástica— con sólo un libro de Aristóteles, donde, por demás, aun siendo el más específico de Aristóteles sobre el tema, algunos puntos, bastantes de hecho, quedan lo suficientemente oscuros como para suscitar la necesidad de matizarlos recurriendo a determinados pasajes de otras obras, por más que a veces, dicho sea en verdad, tampoco aclaren gran cosa.

Seguía, sin embargo, teniendo valor, siquiera sea como primer paso para un estudio más general, la dilucidación de aquellos elementos que, en una gnoseología estricta aristotélica basada sólo en el *De Anima*, constituyen los eslabones o los condicionantes de un proceso, cuya estructura está aún muy lejos de haber sido desvelada.

Sentada esta aclaración respecto al origen, señalemos todavía que no entra en nuestros propósitos discutir los argumentos aristotélicos en favor o en contra de una cierta definición. Si cupiese la expresión, diríamos que nuestra pretensión termina justamente en lo que debiera ser una *descripción objetiva* del proceso cognoscitivo según el *De Anima*, prescindiendo de nuestra particular opinión sobre sus fundamentos. Otra cosa es que esa objetividad totalmente aséptica sea posible o no. De todas formas, alguna interpretación tendremos lógicamente que aventurar, pero se referirá más a aspectos de la misma estructura del conocer que se nos ofrece, que a la validez o invalidez de los supuestos en que se apoyen. Del posible, casi probable error de estas interpretaciones, habrá que culpar, al menos en parte, al propio Aristóteles, al presunto transcriptor en el Liceo de los apuntes de clase, o al simple editor de sus obras, pues unos u otros, o todos, acaso pudieron ser más cuidadosos y explícitos en la exposición de una doctrina.

Por último, para acabar ya esta serie de advertencias previas, quede claro que nuestra finalidad es gnoseológica, no psicológica. La distinción no es, desde luego, nada fácil de hacer. En la filosofía contemporánea se ha necesitado de la penetración de un Husserl para saldar, al menos suficientemente, toda una historia de confusa y entremezclada convivencia. En Aristóteles también la cosa resulta difícil, más por estar más en los principios. En el *De Anima*, los tres planos —el meramente fisiológico, el psicológico y el gnoseológico— se entremezclan constantemente, dificultando la comprensión de muchos pasajes. A nosotros, como es obvio,

no nos interesa tanto la forma en que el proceso cognoscitivo se realiza, cuanto el señalar los elementos que en él intervienen, especificando sus funciones. Son estos elementos los que condicionan, por un lado, el mismo proceso. Por otro, sin embargo, lo determinan. Pero son, en definitiva, los que deciden siempre el alcance y el valor de nuestro conocimiento.

* * *

La primera de las facultades que Aristóteles atribuye al alma es la nutritiva. Pero ésta no es todavía una facultad de conocimiento. Siendo la primera y la más común de las facultades del alma, es sólo aquella "en virtud de la cual tienen vida todos los seres animados"¹. Ella basta, pues, para caracterizar la vida. Abarca dos funciones, la nutrición y la reproducción, pero ella misma consiste simplemente en "alimentarse a sí misma, crecer y morir"². Es propia de las plantas, las cuales no poseen ninguna de las otras potencias del alma, ni siquiera la sensibilidad para conocer aquello de que se nutre³.

Es precisamente esta "sensibilidad para el alimento" (τῆς τροφῆς αἰσθησις, B, 3, 414 b 6), o, más propiamente, la sensibilidad en general, lo que caracteriza al animal⁴.

Es, por consiguiente, la sensitiva la primera de las facultades de conocimiento, y su primer acto la sensación. Pese a alguna que otra expresión equívoca —como, por ejemplo, la de B, 5, 417 b 22 ss., en que se señala como objeto de la sensación los seres particulares sin más matización, cosa, por otra parte, perfectamente explicable, dada la natural confusión entre sensación y percepción que existe en toda la obra—, pese a ello, repetimos, es claro que para Aristóteles el objeto de la sensación lo constituyen las cualidades sensibles que se dan en las cosas en una cierta proporción⁵.

La doctrina aristotélica sobre la sensación se ha mantenido, en general, históricamente con bastante exactitud, y podríamos ahorrarnos su exposición. Debemos, sin embargo, hacerla una vez más, ya que nos es

¹ B, 4, 415 a 25.

² B, 1, 412 a 14 sq.

³ B, 2, 413 a 33- b 1; B, 12, 424 a 32-b3.

⁴ B, 2, 413 b2.

⁵ Γ, 4, 429 b14 sq.

necesario para ir subrayando al paso los principales hitos del proceso cognoscitivo, logrando simultáneamente su adecuada caracterización.

Lo primero que dice Aristóteles al tratar temáticamente de la sensación es que consiste en una especie de alteración⁶. Pero, ¿de qué tipo? No es una cierta destrucción bajo la acción de un contrario. Más bien se trata de un cambio, no hacia la privación de algo, sino en la misma dirección de las disposiciones positivas y la propia naturaleza del sujeto. Es la mera realización de una potencialidad, e implica una progresión del ser sobre sí mismo hacia su entelequia⁷. Parece obvio señalar que este especial modo de alteración consistente en pasar la facultad sensitiva de la potencia al acto, viene producido por aquellas cualidades sensibles que constituyen, según hemos dicho, el objeto de la sensación.

Dos elementos han quedado con esto fijados ya como presentes en el proceso de conocimiento: lo sensible y la facultad sensitiva. Pero es conocida la clasificación que de los sensibles hace Aristóteles. Tanto los sensibles propios como los comunes son sensibles *per se*. Luego están los sensibles *per accidens*. De todos ellos, es a los primeros, a los sensibles propios, a los que debemos referirnos cuando hablamos de sensibles⁸. Este carácter de “propiedad” lo adquieren, sin duda, algunos sensibles, no tanto por su propia cualidad intrínseca, que los diferencia y distingue efectivamente, cuanto por su relación a los distintos sentidos en que se especifica la facultad sensitiva. Ya entenderemos más claramente esto cuando hablemos del “sentido común”. Anticipemos algo, sin embargo. Los sensibles comunes aparecen siempre acompañando a los sensibles propios. No son, empero, objeto propio de ningún sentido particular. Lo son, en cambio, en relación con una nueva actividad señalada a la facultad sensitiva, la del *sensus communis*.

Cada sentido está formado a su vez por dos elementos: el órgano y la facultad correspondiente. Apresurémonos a decir que esta facultad que entra a formar parte de cada sentido no es diversa de la facultad sensitiva general que hemos señalado antes, sino su especificación. Cinco de estas especificaciones señala Aristóteles, estudiadas, además, en un determinado orden —vista, oído, olfato, gusto y tacto—⁹, que es, sin duda,

⁶ B, 5, 416 b34. También B, 4, 415b 24.

⁷ B, 5, 417 b2- 16.

⁸ B, 6, 418 a 24 s.

⁹ B, 7 al 11.

el inverso del que objetivamente requiere por su importancia y complejidad. Es Ross¹⁰ quien ha sugerido un posible sentido perfectivo creciente de la serie en función de aquello que constituye la naturaleza distintiva de la sensación: recibir la forma sin materia. Cuanto más manifieste esta capacidad, más perfecto será el sentido. Por nuestra parte, creemos que hay en el *De Anima* testimonios más que suficientes para quitar a la sugerencia de Ross todo riesgo de temeridad. En efecto, Aristóteles concede al sentido del tacto una gran trascendencia: es la función sensorial primaria, que pertenece a todos los animales¹¹; el "sentido del alimento", le llama en B, 3, 414 b 7. Basta, además, estar dotado del tacto para poseer también la facultad de desear. No está tan claro, sin embargo, que baste también para tener imaginación¹². Por su grado de desarrollo en el hombre, es éste el más inteligente de los animales¹³. Su privación entraña la muerte¹⁴. Pues bien, el sentido del tacto es el que está más cerca de la materia. Por otra parte, Aristóteles señala que la vista es el sentido por excelencia¹⁵. Sí, pues, el valor relativo de los extremos de la serie está tan claramente marcado por el propio Aristóteles, y afirmada también por otro lado la proximidad del gusto al tacto¹⁶, no parece ya demasiado suponer que los otros dos sentidos, el olfato y el oído, ocupen también su puesto en la serie ordenada de los sentidos, precisamente en la forma señalada.

La psicología moderna señalaría, sin duda, algunos sentidos más: el del equilibrio, el del movimiento propio, etc. En Aristóteles esto no sería posible, pues para él una de las condiciones para la existencia de un sentido es la existencia de un órgano correspondiente¹⁷. Es en el órgano donde reside la facultad, y su situación respectiva es la de mutua coimplicación. Ambos forman una misma cosa, aunque su esencia sea distinta. El órgano es, efectivamente, lo extenso del sentido, pues la extensión se requiere precisamente para que se pueda establecer la conexión

¹⁰ W. D. Ross: "Aristóteles", versión española. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1957, pág. 188.

¹¹ B, 2, 413b 4 s.

¹² B, 3, 414b 15 s.

¹³ B, 9, 421a 22 s.

¹⁴ Γ, 13, 435b 4 ss.

¹⁵ Γ, 3, 429a 2 s.

¹⁶ B, 10, 422a 8.

¹⁷ Γ, 1, 424b 26 s.

con lo extenso exterior que es lo sensible. La facultad, por su parte, es inextensa. Es sólo una cierta forma y una potencia del sujeto¹⁸. Esta inextensión de la facultad es la que hace, a su vez, inextensa la sensación, la cual consiste, en definitiva, en la recepción por el sentido de la forma sensible sin la materia¹⁹. La forma en que esta recepción se realiza no es descrita por Aristóteles, limitándose, para dar una idea de ella, al clásico e insuficiente símil de la cera y el sello.

Pero no termina en esta tríada —sensible, órgano, facultad— el número de los elementos que Aristóteles sitúa en el proceso del conocimiento a nivel de la sensación. Otro elemento singular es el *medio*, a través del cual el sensible se pone en contacto con el órgano correspondiente, afectando por éste a la facultad: la luz para la visión, el aire para la audición, etc. Ni siquiera para el tacto concede Aristóteles la falta de un medio —la carne— que facilite el contacto. En cuanto al gusto, que no es más que una variedad del tacto, sí carece de medio propio, pero de hecho, añade, sin humedad no puede producirse ninguna sensación de sabor²⁰. Los argumentos que da Aristóteles para demostrar la necesidad de este medio son más bien de orden físico, por lo que su consideración no hace, nos parece, al caso²¹. Ni su física, si su fisiología —inadmisible, por demás—, nos interesan a estos efectos, sino sólo señalar el papel que juegan ciertos elementos en orden al conocimiento.

En resumen, para Aristóteles, al principio del conocimiento la facultad sensitiva no está en acto, sino sólo en potencia²². La actualización de esa facultad, diversificada en sus funciones por los distintos sentidos, es realizada, a través de un medio y del órgano correspondiente, por un agente, lo sensible, que, como tal agente, posee ya en acto aquello que en la facultad existe sólo de modo potencial. En relación con ésta, sin embargo, y antes de ponerla en movimiento, el sensible lo es sólo potencialmente. No es, entonces, por la acción de lo semejante sobre lo semejante como el conocimiento sensible se lleva a efecto. Esto podían afirmarlo autores que, como Empédocles o Demócrito, se quedaron prendidos en el puro fenómeno físico del contacto entre objeto sensible y

¹⁸ B, 12, 424a 27 s.

¹⁹ B, 12, 424a 18 s.

²⁰ B, 10, 422a 15 ss.

²¹ B, 7.

²² B, 5, 417a 6 s.

órgano. Pero cuando lo que entra en juego y constituye el verdadero entramado del conocimiento es la dualidad potencia-acto y la subsiguiente materia-forma, como ocurre en Aristóteles, la solución ha de venir por otro lado. Ya lo había planteado y resuelto a propósito de la nutrición²³. Ahora lo repite respecto a la sensación. Al principio del proceso cognoscitivo es clara la semejanza entre objeto sensible y facultad. Esta, como hemos dicho, está sólo en potencia, aquél está ya en acto²⁴. A partir de esta situación de enfrentamiento, empieza un proceso, que no es, en esencia, sino un proceso asimilador, en virtud del cual, mediante la recepción de la forma sensible sin la materia, la facultad se hace semejante a su objeto. La pasión que es el conocimiento se da en tanto que hay semejanza —pues lo semejante no podría sufrir bajo la acción de lo semejante²⁵—, pero una vez que la pasión se ha realizado, ambos elementos quedan siendo semejantes²⁶.

Lo interesante de todo esto a nuestros efectos, es lo siguiente: Con la sensación lo que en verdad y estructuralmente se ha realizado es la simple actualización de una potencia. Obrada ésta, se da una coincidencia entre el acto del sensible y el del sentido, que, en realidad, es un único y mismo acto. Este acto único no es en el agente donde se realiza, sino en el sentido, por más que uno y otro reciban en ocasiones nombres distintos: sonido y audición, por ejemplo, para el oído²⁷. Ante el sensible, el sentido ofrece, pues, su disponibilidad, es decir, su especial disposición (εξελις) para el acto correspondiente. Entre el sensible y la facultad se da, así, una cierta identidad potencial. Y es esta identidad potencial, a nuestro juicio, el elemento común que hace posible esa asimilación (ὁμοίωσις) que es el conocimiento.

* * *

En esta dilucidación y caracterización que estamos haciendo de los elementos que integran el proceso de conocimiento según el *De Anima*, consideramos importante, desde un punto de vista gnoseológico, detener-

²³ B, 4, 416a 29 ss.

²⁴ B, 5, 418a 3 s.

²⁵ B, 4, 416a 31 ss.

²⁶ B, 5, 418a 4 ss.

²⁷ Γ, 2, 425b 25-426a 15.

nos en un aspecto de singular trascendencia: el de la verdad y el error en la sensación. A este respecto, vamos a asistir en este tratado aristotélico a algo que se presenta con todos los caracteres de la contradicción.

Lo primero que conviene destacar es que para Aristóteles la facultad sensitiva no es, pese a todas las apariencias, una facultad meramente pasiva que se limite a recibir la afección cognoscitiva por la que se realiza la sensación. El punto de partida de esta interpretación, que es la que ha prevalecido históricamente, se remonta, es cierto, al propio Aristóteles, puesto que en el *De Anima* concretamente se caracteriza esta facultad como mera potencialidad²⁸. Pero esto se compagina mal con la capacidad discriminatoria que Aristóteles asigna en varias ocasiones a dicha facultad. El verbo κρινω, en efecto, aparece más de una vez referido a la sensación²⁹. La facultad sensitiva ejerce así una cierta discriminación entre las cualidades sensibles. En la medida en que ejercita esa capacidad, puede pensarse que la sensación es susceptible de error. Pero los testimonios del propio Aristóteles resultan contradictorios a este respecto. “Llamo *sensible propio*, dice, aquel que no puede ser percibido por otro sentido y que *no deja posibilidad alguna de error*: así, para la vista el color, para el oído el sonido, para el gusto el sabor. (...) Al menos, cada sentido juzga (κρίνει) de los sensibles propios, y si se equivoca (ἀπατᾶται), no es sobre el color o sobre el sonido, sino sobre la naturaleza o el emplazamiento del objeto coloreado o sonoro”³⁰. La posibilidad de error queda evidentemente abierta en esta última frase, contradiciendo así la negación expresada al principio de párrafo, en que, al definir el sensible propio, lo caracteriza precisamente por la imposibilidad del mismo. En Γ, 3, 427 b 11-13, asegura que “la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera y pertenece a todos los animales”. Más adelante, afirma que “las sensaciones son siempre verdaderas” para hablar en seguida de “sensación verdadera o falsa”³¹, y poco después dice que “la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera o comporta sólo un mínimo de error”³².

²⁸ B, 12, 424a 26-28.

²⁹ Vid. B, 6, 418a 14; Γ, 3, 427a 20; Γ, 4, 429b 15, por ejemplo.

³⁰ B, 6, 418a 11-16.

³¹ Γ, 3, 428a 11-15.

³² Γ, 3, 428b 18 s.

Resulta curiosa esta reincidencia aristotélica en presentar las afirmaciones taxativamente excluyentes de todo error, seguidas inmediatamente de otras que las contradicen o, al menos, las moderan. La explicación de este procedimiento expositivo no es del todo fácil, pero acaso no se esté muy lejos de la verdad si se piensa en un posible titubeo de Aristóteles ante la gravedad que encerraba su propia afirmación de la veracidad de la sensación, cuando en su tiempo era tradicional no dar fe al conocimiento de los sentidos. No obstante, conviene buscar una justificación que aclare el pensamiento de Aristóteles más allá de toda aparente contradicción.

Parece evidente que, cuando dice que cada sentido juzga al menos de los sensibles propios y, si se equivoca, no es sobre el color o el sonido, sino sobre la naturaleza o el emplazamiento del objeto coloreado o sonoro, Aristóteles está hablando de hecho, aun sin saberlo, de algo que rebasa el mero nivel de la sensación y cae dentro del ámbito de la percepción. Sería, no obstante, demasiado pedirle a un filósofo griego una mayor distinción en fenómenos psicológicos no clarificados aún en su época. Como hemos dicho más arriba, la confusión entre sensación y percepción es constante en el *De Anima*. Ya es bastante con que revelara hechos que manifiestan cierta diversidad, por más que no acertara a señalar sus límites respectivos, cosa que, por otra parte, la psicología ha tardado bastante en conseguir, necesitando para ello llegar casi hasta nuestros días.

Pero la clave de arco que explica esta aparente dificultad y da sentido a todos estos textos, acaso esté en los últimos citados: Γ, 3, 428 a 11-15 y b 18 s. Se trata, sin duda, de textos algo más explícitos. La sensación de los sensibles propios es siempre, en efecto, verdadera, pero hay veces en que nuestra actividad sensorial no se ejerce con rectitud. Es entonces cuando surge la sensación verdadera o falsa. Y tal vez ese "mínimo de error" posible en la sensación a que nos hemos referido antes, no sea otro que el que pueda ocasionar la falta de claridad en nuestra percepción.

Para nuestro nivel cultural, la solución puede parecer intrascendente. Pero entraña algo importante. La actividad mental —ya lo veremos más adelante— empieza, en efecto, a ejercerse a partir de los datos que ofrece la sensación. Pero esos datos no son sólo elementos subjetivos, desde los cuales se inicia el edificio del conocimiento. Su valor fundamental radica:

en que remiten a algo exterior que la sensación logra o no reflejar adecuadamente. Y es esa exactitud o inexactitud asimilativa la que cualifica todo el edificio ulterior. A nivel de sensación, pues, conviene descartar en Aristóteles toda capacidad de constitución por parte del sujeto.

* * *

Si ya en las precedentes consideraciones sobre la sensación se trasluce una cierta ambigüedad e indecisión en el texto aristotélico, a partir de este momento la cosa se irá paulatinamente agravando. Aunque algo haya que atribuir a meros avatares históricos, en nuestra opinión, las dificultades que el texto del *De Anima* ofrece son, antes que nada, reflejo de la natural confusión y falta de seguridad de Aristóteles al inmergirse en un problema que, aparte de su intrínseca dificultad, encerraba la de no haber sido objeto aún de una sistemática adecuada. El problema de los elementos del conocimiento sigue siendo grave aun en nuestros días, pero, al menos, las diversas tentativas realizadas están suficientemente estructuradas internamente como para moverse por ellas con una relativa holgura y comodidad.

No ocurría esto en tiempos de Aristóteles. Pero si no era excesivamente difícil conseguir una relativa sistematización al nivel de la sensación, siquiera fuese por la clara vinculación a ciertos órganos externos sobre los cuales existía ya un buen acervo de conocimientos e intuiciones de orden físico y fisiológico, sí lo era, en cambio, en lo referente a lo más íntimo del proceso cognoscitivo, empezando por aquello que más adelante habría de llamarse sentidos internos.

De todas formas, para Aristóteles el *sensus communis* no era propiamente un sentido interno. No dejó, sin embargo, de llamarle la atención la existencia de ciertas peculiaridades en el funcionamiento de la facultad sensitiva que parecían escapar, en principio, a lo que podía considerarse capacidad normal de los cinco sentidos. Que cada sentido tiene su sensible propio, eso era evidente. También lo era, sin embargo, que la sensibilidad capta ciertas cualidades que podrían considerarse comunes a los diversos sensibles: el movimiento, el número, la figura, etc. No lo era menos que la facultad sensitiva realiza la atribución de dos o más sensibles a una misma realidad externa. Todo esto, según Aristóte-

les, debía hacerlo algún sentido, puesto que de sensibles se trata³³. Pero, ¿qué sentido?

Aristóteles habla de una αἰσθησις κοινὴ, de una percepción o sentido común. Con ese nombre vuelve a mencionarla explícitamente en Γ, 7, 431 b 5. Pero nada más. Para encontrar de nuevo la expresión habrá que buscarla en el *De memoria et reminiscentia*³⁴, o en el *De partibus animalium*³⁵. Lo interesante es que a esa κοινὴ αἰσθησις aparecen atribuidas esas funciones que acabamos de señalar, junto a algunas otras. Enumerémoslas todas, siguiendo el hilo de la propia exposición de Aristóteles:

1) En primer lugar, la percepción de los sensibles comunes. Si éstos no fuesen objeto propio de una percepción especial, sólo tendríamos de ellos una percepción accidental a través de cada sentido. La percepción de los sensibles comunes, sin embargo, no es para Aristóteles una percepción accidental. Es más, si no tenemos un solo sentido, sino varios, ¿no será porque, debiendo tener ese único sentido su sensible propio, se nos escaparían fácilmente los sensibles comunes?³⁶ En efecto, ambos géneros de sensibles nos aparecerían confundidos, indistinguibles. Es la misma variedad de los datos sensoriales la que hace posible la percepción de aquellas cualidades que acompañan a todos los sensibles.

2) Unificar las percepciones procedentes de un mismo objeto³⁷.

3) Hacer consciente la sensación³⁸.

4) Distinguir entre sensibles de distinto género: por ejemplo, entre lo blanco y lo dulce³⁹.

Esta simple enumeración de funciones sugiere rápidamente la posibilidad de que la facultad que las ostenta encarne una especie de sexto sentido. El salto es fácil darlo, y Santo Tomás, por ejemplo, no resistirá la tentación. Aristóteles, sin embargo, no lo da, y aquí sí que parece mostrarse seguro. En ningún momento se muestra impreciso al afirmar que no hay tal sexto sentido, distinto de los señalados. Y lo apoya, además, con razones diversas, a propósito de cada una de las funciones. "No

³³ Γ, 2, 426b 14 s.

³⁴ 450a 10.

³⁵ 686a 31.

³⁶ Γ, 1, 425a 13-28; 425b 4-11.

³⁷ Γ, 1, 425b 2 s.

³⁸ Γ, 2, 425b 12-24.

³⁹ Γ, 2, 426b 12-29.

hay ningún sentido especial para ellos”, dice respecto a la percepción de los sensibles comunes⁴⁰. Respecto a la segunda función: “No pertenece a ningún sentido particular afirmar que dos cualidades forman un sólo objeto”⁴¹. “Es al primero de estos sentidos —dice en otro momento donde ha tomado como modelo la visión—, al que hay que reconocer este poder” de hacer consciente la sensación⁴².

Más difícil resulta aclarar la posición aristotélica en relación con la capacidad de discriminar entre los objetos de dos sentidos. De señalar las diferencias entre sensibles del mismo género ya se encarga cada sentido particular: la vista para lo blanco y lo negro, el gusto para lo dulce y lo amargo, etc. Pero hace falta un determinado principio que juzgue a la vez de lo blanco y lo dulce y, en general, de sensibles heterogéneos. Debe tratarse de un principio único, puesto que la discriminación entre sensibles diferentes requiere el conocimiento simultáneo de ellos. Inútil pensar que este principio pueda ser uno cualquiera de los sentidos particulares, pues ello implicaría que el sentido que fuese tendría más de un objeto propio. Tampoco vale pensar que puedan ser dos o más sentidos diferentes: es este hecho precisamente el que reclamaría la facultad única. Debe ser, pues, un principio indivisible, que actúe en un tiempo también indivisible⁴³.

El problema que se plantea es si es posible que un principio que reúna estas condiciones puede ser simultáneamente afectado por sensibles contrarios. Aristóteles manifiesta ahora una decepcionante indecisión. Por un lado, sugiere la solución de que se trate de un principio único, indivisible e inseparable en el tiempo, pero divisible en su esencia ($\tau\hat{\omega}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). Según esto, sería divisible al ejercer su actividad a través de los diversos sentidos, permaneciendo, sin embargo, indivisible la percepción. Por otro lado, empero, señala que sólo la actualización *sucesiva* de su potencia múltiple hace divisible la facultad, pues ésta no puede sufrir bajo la acción simultánea de formas diferentes. Y, al menos en principio, se queda en esta simple formulación aporética de la cuestión⁴⁴. Es cinco capítulos más adelante donde, incidentalmente, dice Aristóteles que el

⁴⁰ Γ , 1, 425a 28.

⁴¹ Γ , 1, 425b 2 s.

⁴² Γ , 2, 425b 17.

⁴³ Γ , 2, 426b 8-29.

⁴⁴ Γ , 2, 427a 1-14.

término de las diversas sensaciones "constituye un medio (μεσότης) realmente único, pero múltiple por su esencia"⁴⁵, con lo que parece inclinarse por la primera posición. Si nos fuese permitido, siquiera por una vez, recurrir a la confrontación con un texto paralelo, veríamos que en el *De sensu et sensibili*⁴⁶ Aristóteles se inclina por aceptar su propia sugerencia del *De Anima*, y admite que debe haber una parte del alma con la que se percibe todas las cosas, aunque perciba los diversos objetos por partes distintas.

Queda patente, pues, que para Aristóteles no es el *sensus communis* ningún sexto sentido, sino algo así como la naturaleza común subyacente a los otros cinco. Santo Tomás, en cambio, aceptando las inflexiones realizadas en la doctrina aristotélica del conocimiento por la filosofía árabe, lo considerará una nueva potencia del alma, un auténtico "sentido interno, llamado común, no por predicación, como si fuera un género, sino en cuanto raíz común y principio de los sentidos exteriores"⁴⁷.

Señalemos, por fin, para terminar la caracterización que estamos haciendo de este importante elemento del proceso cognoscitivo, el papel unificante que el *sensus communis* viene a realizar sobre la diversidad de los datos aportados a la sensibilidad. Se trata del primer principio unificador del proceso de conocimiento. En él se recapitulan y subsumen todos los demás elementos que hemos encontrado hasta ahora. Se ha iniciado así la síntesis cognoscitiva, que abre paso a nuevas síntesis, esta vez, como veremos, de orden superior.

* * *

Pese a la imprecisión terminológica que reina en los textos a que vamos a referirnos ahora, pocos son, sin embargo, tan sistemáticos al intentar encuadrar una determinada función de conocimiento. Nos referimos a aquellos que tratan sobre la imaginación. Es el cap. 3 del libro Γ el que temáticamente dedica a este elemento. No obstante, para conseguir una caracterización más adecuada tendremos que recurrir a algunos pasajes del cap. 7, más específicamente dedicado al intelecto, y a otros

⁴⁵ Γ, 7, 431a 17-20.

⁴⁶ 449a 8-20.

⁴⁷ S. Th. I. q. 78, a. 4 ad 1.

del cap. 8, donde Aristóteles realiza una especie de recapitulación de sus afirmaciones sobre el alma.

Ya hemos visto como para Aristóteles el *sensus communis* no es ningún sentido particular, sino que se constituye genéricamente sobre los cinco sentidos particulares. Aunque cumpla algunas funciones específicas, no llega a constituir ninguna potencia especial. Sobre todo, no es ninguna potencia interna que esté más acá ni más allá de los sentidos que, utilizando una terminología posterior, podemos llamar externos, sino que se constituye *en* esos mismos sentidos como su naturaleza común. Las funciones que realiza son las atribuciones que ella se reserva para sí del conjunto funcional de una facultad única, pero diversificada.

Una confirmación de esto podemos obtenerla *ab extrinseco*, cotejando los textos analizados hasta ahora con los que Aristóteles dedica a la imaginación. En efecto, en ningún momento se intenta en el *De Anima* una distinción entre sensación y *sensus communis*. Por el contrario, toda la estructura sobre la que se monta el cap. 3 es una constante dicotomía confrontativa, en la que uno de los elementos es permanente, la imaginación, y el otro variable, desde la sensación hasta el νοῦς, pasando por la creencia (ὀπίλησις), la opinión (δόξα), la convicción (πίστις) y la ciencia (ἐπιστήμη). De todos ellos, efectivamente, se distingue. Más aún: los dos primeros párrafos del capítulo, que empieza ya con dicha estructura dicotómica, siendo las inmediatamente siguientes al tratado sobre el *sensus communis*, enfrenta, sin embargo, comparativamente la sensación con la inteligencia, dando con ello la impresión de coger todo lo anterior en bloque, abarcando sensación y *sensus communis*, para compararlo con la inteligencia⁴⁸. Constituyen, así, algo homogéneo. La imaginación, sin embargo, queda al margen.

Parece, pues, constituir para Aristóteles una facultad independiente. La filosofía posterior, con más razón aún, la considerará también diversa, como un sentido interno.

Pertenece, de todas formas, a la facultad sensitiva del alma. En efecto, ya en B, 2, afirma Aristóteles que donde hay sensación hay también imaginación y deseo⁴⁹. Por otra parte, es clásica la división de los seres en sensibles e inteligibles⁵⁰. De esta forma, todos los seres que sienten y

⁴⁸ 427a 17-b 14.

⁴⁹ 413b 21-24.

⁵⁰ Cf. Γ, 8, 431b 22.

sólo los seres que sienten tienen imaginación⁵¹. Hasta el punto de que es por ella por lo que actúan a menudo todos los animales: unos, las bestias, porque carecen de inteligencia; otros, los hombres, porque, aun teniéndola, la tienen con frecuencia oscurecida por la enfermedad o por el sueño⁵². Es cierto que sus afirmaciones a este respecto no son siempre tajantes. En algún momento duda de que los animales que sólo tienen tacto tengan también imaginación⁵³. Pero cuando en Γ , 11, vuelve sobre este punto, acaba inclinándose por la afirmativa, aunque matizando que la poseen de una manera indeterminada y dejando en el aire en qué consiste esta indeterminación⁵⁴. Otros pasajes en que sólo restrictivamente afirma que algunos animales poseen imaginación y aquel otro en que niega tal facultad concretamente a la hormiga, la abeja y el gusano⁵⁵, habría que considerarlos justo al hilo del valor de las observaciones experimentales en que se apoyen sus afirmaciones.

De todas formas, aunque relativizáramos al máximo las afirmaciones primeramente señaladas —que son las que, a nuestro juicio, reflejan más exactamente el pensamiento de Aristóteles—, y optáramos por las últimas, en el sentido de aceptar que la imaginación no es atributo de todos los animales, ello no afectaría en nada al hecho fundamental que pretendíamos señalar en estas líneas: que la imaginación en Aristóteles pertenece totalmente a la facultad sensitiva del alma. Las características, en efecto, que le son atribuidas para distinguirlas de la sensación, no hacen de ella ninguna facultad extra o suprasensible⁵⁶. El hecho, por ejemplo, de que la imagen pueda darse en ausencia de toda sensación, tanto potencial o actual; o el de que la imagen no se dé siempre; o el de que ésta sea en ocasiones engañosa, mientras las sensaciones son siempre verdaderas, no excluye en absoluto a la imaginación del ámbito de la sensibilidad⁵⁷.

Aristóteles, que, aunque asistemáticamente, señala a menudo el papel de la imagen en el conocimiento (cosa que analizaremos en seguida), no

⁵¹ Γ , 3, 428b 12-16.

⁵² Γ , 3, 429a 4-8.

⁵³ B , 3, 414b 16.

⁵⁴ Γ , 11, 434a 4 s.

⁵⁵ Γ , 3, 428a 9-11 y 21-24.

⁵⁶ Γ , 3, 428a 7-16.

⁵⁷ Γ , 3, 428b 12-14.

se detiene en indicar nada sobre su naturaleza. Tan sólo, que recordemos, en el cap. 8 del mismo libro Γ dice incidentalmente que “las imágenes son como sensaciones, sólo que sin materia”⁵⁸, lo cual resulta bastante ambigüo, puesto que también las sensaciones son, como ya vimos en su momento, inmateriales.

Detengámonos ahora, al igual que hicimos con la sensación, en una breve consideración gnoseológica sobre la capacidad de este nuevo elemento del proceso cognoscitivo para la verdad y el error.

También aquí las afirmaciones aristotélicas se presentan bajo las apariencias de la contradicción. “Las imágenes son a menudo engañosas”, dice varias veces⁵⁹. Sin embargo, en otro momento⁶⁰, reflexionando sobre el hecho de que el pensamiento ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) se acompañe siempre de imágenes, afirma que “la imaginación no es ni afirmación ni negación, pues *donde reside la verdad o el error es en la síntesis conceptual* ($\sigma\upsilon\mu\text{-}\pi\lambda\omicron\kappa\eta\ \nu\omicron\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$)”.

En estos capítulos finales del *De Anima* Aristóteles opta claramente por remitir al juicio el riesgo de error. Y ésta ha sido la tesis que ha trascendido a la historia posterior. Sin embargo, las otras afirmaciones también son de Aristóteles, y hay que procurar encontrar su sentido. En Γ , 3, intenta mostrar cómo se llega a la conclusión de que la imaginación sea susceptible de verdad y de error. El argumento consiste simplemente en establecer un paralelismo entre sensación e imaginación, en función de las distintas clases de sensibles. La imagen de un sensible propio es siempre verdadera, en tanto que la sensación correspondiente está presente. Pero cuando se trata de imágenes de sensibles accidentales y comunes, el riesgo de error es grande, aun en presencia de la sensación.

Para Ross esto implica asignar a la $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ funciones de percepción que anteriormente fueron atribuidas a la sensación y “reducir en consecuencia la sensación al nivel de una simple afección pasiva, que debe ser interpretada por la $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ antes de poder dar ningún conocimiento verdadero o falso sobre los objetos sensibles”. Ross prefiere dudar a continuación de que estos pasajes expresen realmente el pensamiento aristotélico⁶¹.

⁵⁸ Γ , 8, 432a 9 s.

⁵⁹ Γ , 3, 428a 12; 428a 18; 428b 17.

⁶⁰ Γ , 8, 432a 10-12.

⁶¹ W. D. Ross: O. c., pág. 206.

Sin necesidad de llevar las cosas demasiado lejos, a nosotros nos parece que lo que Aristóteles quiere indicar simplemente es que las imágenes que la $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ produce quedan afectadas de la misma condición de verdadera o falsa que la sensación que las da origen. Bien entendido que no se trata de verdad o falsedad en relación con la sensación de que proceden —problema éste que Aristóteles no se plantea—, sino en relación con el objeto sensible. De esta forma, la imaginación queda totalmente dependiente en su cualificación de la sensación y especificada por ella.

Pero, ¿qué papel juega la imagen en el conocimiento? Hay en Γ , 3, una frase bastante confusa, carente de sentido propio, y sin un contexto adecuado al que referirse. Dice así: "Puesto que la vista es el sentido por excelencia (la imaginación) ha sacado su nombre de la "luz" ($\phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$), pues sin luz es imposible ver"⁶². Podría acaso interpretarse este texto en el sentido de que, siendo la imaginación en un cierto modo la culminación de la facultad sensitiva, no es extraño que haya tomado su nombre de aquello —la luz— que es absolutamente necesario para la operación de lo que es el sentido por excelencia: la vista. De todas formas, esta explicación no resulta del todo satisfactoria. No se puede, por tanto, dejar de lamentar la ambigüedad del texto, puesto que lo que sí parece evidente es que en él Aristóteles ha intentado expresar alguna determinada función que, en su concepción, no del todo aclarada, desempeña la imagen.

Por lo demás, la imagen ocupa en el pensamiento discursivo el lugar de la sensación⁶³. Representa, pues, a la sensación, la sustituye. No es con sensaciones con las que trabajan las facultades superiores de conocimiento, sino con las imágenes, que son, como acabamos de decir, como la coronación de aquéllas. Si en el *sensus communis* se funden y recapitulan todos los elementos anteriores del proceso cognoscitivo, ahora en la imagen se reproduce aquella recapitulación, ofreciendo así una unidad, que, en cierto sentido, posterga la de aquél. Esta unidad es la que queda directamente expuesta a las facultades de orden superior. En efecto, aquello que constituye el objeto formal del entendimiento no es buscado, según Aristóteles, sino en las imágenes⁶⁴. Pero, una vez encontrado, no

⁶² Γ , 3, 429a 2-4.

⁶³ Γ , 7, 431a 14 s.

⁶⁴ Γ , 7, 431b 2.

termina su utilización por la facultad intelectual con la simple captación, ya que el alma no piensa jamás sin imágenes⁶⁵.

La imagen se presenta así como el verdadero puente que acerca a la facultad suprema de conocimiento el puro objeto sensible.

* * *

Parece claro a estas alturas que el proceso de conocimiento reviste en Aristóteles un carácter ascendente y progresivo, en el que cada etapa subsume de alguna manera los estamentos anteriores, arrastrando, como es natural, en esa subsunción a los distintos elementos que los componen. Pero hay una determinada línea divisoria en el proceso, cuya existencia se distingue con toda nitidez: es justamente aquélla en virtud de la cual el reino animal queda escindido en dos grupos bien diferenciados, y viene dada precisamente por la aparición, en un momento dado, en el conocimiento de un nuevo grado de objetos cognoscibles. En efecto, si ya en el conocimiento sensitivo la realidad externa —hablando de Aristóteles tenemos que expresarnos necesariamente en realista— sufre una primera depuración, de manera que al último nivel de la facultad sensitiva lo que llega es la forma sensible de esa realidad desposeída de la materia, ahora la facultad correspondiente al nuevo grado de conocimiento va a llevar a cabo una nueva depuración. Va a ocuparse de la esencia misma de la cosa, de conocer sólo aquello que la cosa es (τί ἦν εἶναι). Una cosa, dice Aristóteles, es la magnitud y otra lo que la magnitud es, como una cosa es el agua y otra lo que el agua es⁶⁶. La terminología utilizada por Aristóteles en estos momentos revela claramente que se está refiriendo a lo que en Platón son las ideas.

Que este nuevo elemento del conocimiento requiere una nueva facultad viene apoyado en Aristóteles por la misma correlación que debe existir entre la estructura cognoscitiva y la estructura de la realidad. Si ésta, en efecto, revela un nuevo objeto —y en este caso así es—, la estructura cognoscitiva debe manifestarse automáticamente especificada por una nueva facultad⁶⁷.

⁶⁵ Γ, 7, 431a 16 s.; Γ, 9, 432a 8 s.

⁶⁶ Γ, 4, 429b 11 s.

⁶⁷ Γ, 4, 429b 12-24.

La característica fundamental de esta nueva facultad es la de ser en potencia. Resulta, pues, desde este punto de vista, análoga a la sensación. En efecto, el νοῦς aristotélico se comporta en relación con su objeto, los inteligibles, de la misma manera que la facultad sensitiva en relación con los sensibles⁶⁸. Las diferencias, sin embargo, entre ambas facultades son notables: el acto de pensar depende del sujeto, que puede ejercerlo a voluntad; además, la facultad sensitiva está siempre en dependencia de los órganos sensoriales, mientras que el intelecto puede actuar independientemente de ellos⁶⁹. Pero, en esencia, el modo de comportamiento es el mismo. Tanto la facultad sensitiva como la intelectual son sólo en potencia sus objetos respectivos⁷⁰. Aunque potencialmente el intelecto es idéntico a los inteligibles, no es en acto ninguno de ellos antes de conocer. Podría considerarse como una tabla donde es posible escribir, pero donde nada hay escrito⁷¹. Sin embargo, una vez actualizado, el intelecto se identifica con su objeto⁷².

Una doble identidad se descubre, pues, a este nivel del conocimiento. Una de ellas, la última, la que culmina el proceso cognoscitivo, es la identificación definitiva *en la facultad* del inteligible con ella misma en un solo y único acto. De esta manera, el intelecto que no es ningún ser antes de conocer, puede hacerse todos los seres. Pero antes ha sido necesario otro tipo de identidad. En efecto, entre los dos elementos que hemos señalado en este nuevo estadio del conocimiento —la esencia de la cosa y la facultad— se da ya de antemano una clara identidad: ambas son potencialmente el inteligible. Y, como ya señalamos a propósito de la sensación, es esta identidad potencial el elemento común que hace posible la aprehensión de la esencia y, con ella, el conocimiento.

Pero, como ya hemos dicho, no es en la cosa misma donde el intelecto capta la esencia, el εἶδος, sino en la imagen. ¿Cómo se realiza esta captación?

Con la formulación de esta pregunta, creemos no invadir todavía el campo de la psicología. Seguimos teniendo interés en mantenernos en un puro nivel gnoseológico. Y esta pregunta puede llevarnos frente a uno

⁶⁸ Γ, 4, 429a 13-22.

⁶⁹ B, 5, 417b 24-26; Γ, 4, 429b 4 s.

⁷⁰ Γ, 8, 431b 26-28.

⁷¹ Γ, 4, 429a 22-24; 429b 29-430a 3.

⁷² Γ, 7, 431b 16 s.

de los más graves problemas que hoy tiene planteados la gnoseología. Todo esto lo iremos viendo sólo mientras buscamos nuevos elementos en el proceso aristotélico de conocimiento y en la medida en que nos sirva para esa búsqueda.

Aristóteles señala a este nivel la existencia de dos intelectos: uno potencial, pasivo, capaz de hacerse todas las cosas, y otro, al que la tradición ha calificado de agente, capaz de hacer que el primero se haga efectivamente todas las cosas. La razón que da Aristóteles para esta distinción es que, al igual que en toda la naturaleza se da, de una parte, un principio que hace función de materia para cada género de cosas, lo que quiere decir que se halla en potencia para todas ellas, y, de otra parte, un principio causal, activo, que las produce, lo mismo debe ocurrir en el alma⁷³. La distinción viene, pues, dada por la simple aplicación al alma de un hecho que él considera común a toda la naturaleza. Cabe entonces preguntarse por qué razón no ha establecido Aristóteles el mismo desdoblamiento en la facultad sensitiva. Recordemos, para centrar ideas, que la estructura potencia-acto no es ajena al conocimiento sensible. Hay un sensible en potencia y un sensible en acto, que se corresponden con una sensación en potencia y una sensación en acto. Pero nada se dice de una posible incidencia en la misma sensación de dos facultades, de las cuales una esté en acto y otra en potencia simultáneamente respecto al mismo sensible. Y esto es, en cambio, lo que ocurre en la facultad intelectual, donde, mientras uno de los intelectos es mera potencialidad, el otro es permanentemente acto, "acto por esencia"⁷⁴.

Una razón parece presentarse como válida para justificar esta diferencia de tratamiento respecto a las dos facultades. En la sensación es la misma forma sensible la que actúa sobre la potencia a través del órgano correspondiente, llevándola al acto. Pero esta forma sensible actúa sobre la potencia siempre, es decir, tan pronto ella misma ha dejado de estar en potencia, en cuyo momento se funde, como ya hemos indicado, con aquélla en un solo y único acto. No ocurre lo mismo con la intelección, cuya realización, ya lo hemos dicho, depende del sujeto. El inteligible existe potencialmente en la forma sensible presente en la imagen⁷⁵.

⁷³ Γ, 5.

⁷⁴ Γ, 5, 430a 18.

⁷⁵ Γ, 8, 432a 3-5.

Pero no basta, según Aristóteles, con que la forma sensible esté presente en la imagen para que el intelecto aprehenda el inteligible potencial. Un cierto proceso es necesario, se deduce, y éste depende del sujeto. No está descrito por Aristóteles, pero debe tratarse evidentemente de un proceso de inmaterialización de la realidad, a fin de hacer posible la identidad entre el objeto pensado y el sujeto pensante, ya que el intelecto con el que éste piensa es una facultad inmaterial⁷⁶.

De cualquier manera que sea, hace falta un agente que ponga el proceso en marcha. Este agente es siempre superior al paciente, como el principio, dice Aristóteles, lo es respecto a la materia⁷⁷. La correspondencia es clara, y remite al principio general aristotélico de que lo que está en potencia se convierte en acto por la acción de algo que está ya en acto⁷⁸. Platón, más tributario del pensamiento mítico, pondría los inteligibles en un mundo aparte, idearía una caída del alma desde ese mundo, y convertiría el conocimiento de las esencias en un proceso rememorativo. Aristóteles, en cambio, opta por desdoblar el intelecto. Uno de ellos asume la posesión de los inteligibles en acto, "acto por esencia". Pero automáticamente, este intelecto se le escapa del alma. Está en el alma, pero es separable⁷⁹. De hecho, se separa en algún momento —con la muerte, probablemente⁸⁰—, y entonces es más propiamente él, inmortal y eterno. Impasible, carece en absoluto de potencialidad. Está libre, por tanto, de toda afección, y piensa constantemente. El intelecto pasivo, en cambio, es corruptible⁸¹.

Si la facultad intelectual pertenece al alma y ésta no es divisible en partes⁸², ¿cómo puede uno de los intelectos en que la facultad se desdobra ser incorruptible, mientras todo el resto del alma se corrompe y desaparece al desaparecer el cuerpo? Un intelecto trascendente al individuo, aunque transitoriamente ubicado en él, parece ser la conclusión que se impone.

Lo que Aristóteles no explicita es la forma de esa ubicación transitoria en el alma. Podría tratarse de una simple intervención ocasional con

⁷⁶ Γ, 4, 430a 3-9.

⁷⁷ Γ, 5, 430a 18 s.

⁷⁸ Met. IX, 8, 1049b 24.

⁷⁹ χωρίζεσθαι, χωριστός, χωρισθείς: B, 2, 413b 27; Γ, 5, 430a 17 y 22.

⁸⁰ A, 4, 408b 24-30.

⁸¹ Γ, 5, 430a 22-25.

⁸² A, 5, 411a 26 ss.

motivo del conocimiento, en cuyo caso estaríamos en Averroes. Pero no parece ser ésa la postura aristotélica. Es con la muerte como se produce la separación. No es, por tanto, intermitente ni circunstancial su presencia en el alma.

Tampoco señala Aristóteles la forma en que realiza la actualización en el intelecto pasivo de los inteligibles que él conoce ya en acto. La analogía de la luz parece más bien insinuar otro camino. Acaso, como sugieren algunos autores⁸³, no convenga llevarla demasiado lejos. En efecto, la acción del entendimiento agente no puede considerarse análoga a la que realiza la luz en el proceso sensible de captación de los colores. La única forma de aceptar la analogía podría ser entendiendo, no que el entendimiento agente ilumine el inteligible en las imágenes, que es lo que hace la luz en relación con la cualidad sensible, sino que lo que ilumine sea el entendimiento pasivo, disponiéndolo así a la intelección de un inteligible determinado. Pero en este caso habría lógicamente que circunscribir el entendimiento agente a esta pura función iluminadora. Aristóteles, sin embargo, le atribuye algo más que eso: actúa como agente de la misma manera que el principio respecto a la materia, esto es, actualizándola. El agente es, pues, el que actualiza, no el que crea la disposición. Para ello, sin embargo, necesita poseer ya el acto. En el caso del entendimiento agente, que sea "esencialmente acto". Esta función no iluminadora, sino actualizadora, viene confirmada por un breve inciso que Aristóteles incluye al hablar de la necesidad también en el conocimiento de un "principio causal y activo". Afirma que este principio produce todas las cosas "como el arte por relación a la materia"⁸⁴. ¿Cómo, en efecto, produce el arte sus objetos? Haciendo que la materia se convierta en ellos, es decir, no simplemente dando ocasión a que se transforme la materia, sino transformándola.

También deja Aristóteles sin concretar cuál sea el impulso que lleva al entendimiento agente a realizar su acción sobre el entendimiento pasivo. No es la simple presencia de la imagen, pues existe esa frase, varias veces ya citada, de que el acto de intelección depende del sujeto. Podría pensarse, entonces, en la voluntad. Pero, aparte de otros problemas que ello implicaría, los mismos actos de la voluntad tienen su origen en la

⁸³ Vid. W. D. Ross: O. c., págs. 216 s.

⁸⁴ Γ, 5, 430a 12 s.

parte racional del alma⁸⁵. Se daría, pues, un pequeño círculo vicioso, cuya única salida podría ser la atribución de la racionalidad a toda aquella parte de la facultad intelectual que no es el intelecto agente. Pero no creemos que debamos atrevernos a tanto. Los textos no dan pie para ello. Aceptemos su propia limitación.

De todas formas, no sería correcto atribuir tal limitación sólo a los textos, sin tener en cuenta, como ya hemos dicho varias veces, los propios límites que las épocas ponen al desarrollo del pensamiento. Probablemente, Aristóteles mismo —no el de los textos, sino el real—, tampoco llegó mucho más lejos. A pesar de todo, ya es de admirar su precocidad histórica, sugiriendo para tan amplia problemática una solución que, renacida al cabo de los tiempos, viene aún ocupando muchos esfuerzos del pensamiento contemporáneo.

A los efectos de nuestro trabajo, y a modo de resumen, señalemos que, sea por razones expositivas o de conservación de textos, sea por razones de simple insuficiencia doctrinal, los elementos del proceso de conocimiento sufren en Aristóteles, llegado a este extremo, una notable confusión. Hay un inteligible en potencia en las formas sensibles radicadas en la imaginación, y hay un inteligible en potencia, exactamente el mismo, radicado en una parte del intelecto que Aristóteles llama pasivo. La clave del arco que establece el puente entre ambos inteligibles —repetimos que son idénticos—, reside en un inteligible en acto poseído ya por la otra parte del intelecto, trascendente al individuo, al que Aristóteles caracteriza con todas las notas del agente. El resultado es un nuevo inteligible en acto producido por la acción del segundo en el primero de los dos intelectos. Con esto queda consumada la aprehensión cognoscitiva.

Pero, una vez adquirido el conocimiento, el intelecto pasivo continúa, de alguna manera al menos, en potencia, aunque, como es natural, no del mismo modo que antes de haber realizado la aprehensión⁸⁶. Es, sin duda, el intelecto *in habitu* o intelecto *adeptus* (νοῦς καθ' ἑξῆς) de Alejandro, cuya misión consiste en conservar de manera permanente el inteligible para un uso posterior. Es de creer, aunque falte también base para ello, que en este uso posterior del inteligible ya no interviene el

⁸⁵ Γ, 9, 432b 5.

⁸⁶ Γ, 4, 429b 6-10.

intelecto en acto, sino sólo la probable capacidad operativa del propio intelecto habitual.

Está claro, después de todo esto, que la doctrina aristotélica de la intelección ofrece, sin duda, una fuerte apoyatura histórica a la teoría moderna del sujeto trascendental.

Por lo que respecta, para terminar, a la posibilidad de verdad y error en el conocimiento intelectual, la cosa es clara por lo que se refiere al juicio. Ya hemos citado la frase aristotélica de que “es en la síntesis conceptual donde reside la verdad o el error”⁸⁷. El error, por otra parte, “supone siempre una composición”, dice en otro momento⁸⁸.

Pero, ¿y en la simple aprehensión conceptual? “La intelección de los indivisibles, dice Aristóteles taxativamente, tiene por ámbito todo aquello que excluye el riesgo de error”⁸⁹. “Cuando el intelecto toma el ser de la cosa como esencia, entonces es verdadero, pero no lo es cuando aplica un atributo a un sujeto”⁹⁰.

Casi no habría tampoco más que hablar sobre ésta, de no ser porque pensamos que aun estas frases terminantes hay que interpretarlas a la luz de cuanto hemos dicho hasta ahora sobre la verdad y el error en la sensación y en la *φαντασία*. Recordemos, en efecto, que la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera, si nuestros mecanismos de aprehensión sensible han funcionado correctamente. El riesgo de error es más fuerte cuando se trata de sensibles comunes y accidentales, ya que, en cierto sentido, éstos son sensibles derivados. Por lo que respecta a la imaginación, también lo hemos dicho, las imágenes son verdaderas o falsas según lo sea o no la sensación de que proceden. Ahora bien, es precisamente en esta imagen donde la esencia formal es captada. La verdad o la falsedad de la intelección estará entonces en función de la verdad o falsedad de la imagen. Aunque la captación de la esencia formal como tal esencia formal presente en la imagen sea infalible —pues el intelecto capta simplemente la esencia que se le ofrece—, no tiene por qué serlo en relación con el objeto mismo. Depende de la verdad o el error de todo el proceso asimilador que termina en la imagen.

AGUSTÍN RODRÍGUEZ SÁNCHEZ

⁸⁷ Γ, 8, 432a 11 s.

⁸⁸ Γ, 6, 430b 2.

⁸⁹ Γ, 6, 430a 26 s.

⁹⁰ Γ, 6, 430b 27-29.