

Entendimiento agente y razón práctica

José Angel García Cuadrado
Universidad de Navarra

This work shows the central role of the agent intellect, not only in speculative knowledge (as amply described by the Scholastics) but also in practical knowledge. It is crucial both in the perception of the first moral principles and in the determination of the practical truth about what is good and convenient in a given situation. The demonstration of the above relies on the distinction between the animal aestimative faculty and the human cogitative faculty.

El texto del *De anima* (libro III, capítulo V) presenta la doctrina aristotélica del entendimiento agente. Establecer la naturaleza y funciones de esta facultad del alma ha sido objeto de amplias discusiones, pero parece que es la clave para comprender en su originalidad la doctrina aristotélica, que no es sensualista ni materialista. En este trabajo se muestra el papel central que juega el intelecto agente no sólo en el conocimiento especulativo (ampliamente descrito en la escolástica) sino también en el conocimiento práctico, ya sea en la captación de los primeros principios morales, como en la determinación de la verdad práctica acerca de lo bueno y conveniente en una situación concreta. Para demostrarlo acudimos a la doctrina aristotélica de la distinción entre la estimativa animal y la cogitativa humana: ésta supera a aquélla en virtud de su conexión con el intelecto agente.

A lo largo de la ya dilatada historia del aristotelismo, no es extraño comprobar la enorme disparidad de interpretaciones de la psicología

del Estagirita¹. Así por ejemplo, en una de las primeras ediciones castellanas del *De anima* podemos leer una interpretación netamente materialista de la psicología aristotélica, en abierta discrepancia con la escolástica medieval:

“En el Estagirita no sólo se observa la transición dialéctica de la materia a la conciencia, sino también de la sensación al pensamiento y demás fenómenos psíquicos de que es capaz la materia altamente organizada”².

Por eso, las facultades psíquicas “no se adquieren espontáneamente ni son dadas desde afuera por un ser supremo (...). Se trata, por el contrario, de un proceso dialéctico que experimenta la materia orgánica a través de diversos grados (...); importa poco que Aristóteles no emplee un vocabulario moderno; lo interesante es que sugiere a cada paso tesis materialistas”³.

Sin embargo, esta interpretación materialista y dialéctica encuentra un grave escollo al enfrentarse con el célebre pasaje de *De anima*, libro III, capítulo 5 en el que se trata del entendimiento agente o $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\omicron\iota\epsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ⁴. En ese texto, se afirma que existe un principio activo

¹ Por ejemplo, pueden verse la disparidad de interpretaciones recogidas por Brentano sobre el intelecto agente en: F. BRENTANO: *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz: Franz Kirchheim 1867, repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967, pp. 5-36. He seguido el texto inglés “*Nous poietikos: survey of earlier interpretations*”, en *Essays on Aristotle's on «De Anima»*, edited by Martha C. NUSSBAUM and Amélie OKSENBURG Rorty, Oxford: Clarendon Paperbacks 1995, pp. 313-341.

² A. LLANOS: *Aristóteles. De anima*, Buenos Aires: Juárez Editor 1969, p. xvii.

³ LLANOS: *Aristóteles...*, p. xv.

⁴ El oscuro texto aristotélico dice así: “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. 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

capaz de hacer todas las cosas inteligibles en acto; y que ese principio activo (intelecto agente) no depende de la materia, y como consecuencia es incorruptible y eterno.

Como se puede apreciar, el intelecto agente supone una clara afirmación de que el conocimiento humano no se restringe a lo meramente empírico, sino que trasciende los sentidos para poseer inteligiblemente la realidad. Así se reconoce en la edición antes mencionada que:

“Este texto introduce un corte abrupto en el desarrollo de la argumentación que se venía realizando dentro de un marco eminentemente materialista y dialéctico (...). De esta forma sorpresiva se destila una gota de *espiritualismo* en la obra, que los clérigos han utilizado para cristianizar a Aristóteles sin detenerse nunca a preguntarse si alguna mano extraña no sería la responsable de esta especie de broma filosófica”⁵.

En definitiva, se concluye:

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. 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. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”: ARISTÓTELES, *De anima*, 430a 10-25; edición y traducción castellana de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos 1978. Un comentario al texto aristotélico puede encontrarse en C. E. SCHMIDT: “El intelecto en el *De anima* de Aristóteles: comentario a los capítulos IV y V del libro III”, en *Sapientia*, 37 (1982), pp. 201-216.

⁵ LLANOS: *Aristóteles...*, p. xviii.

“El intelecto agente *separado de la materia* es un engendro extrafilosófico”⁶.

Si lo anterior fuera cierto, la imagen del hombre aristotélica sería totalmente distinta a la transmitida por los filósofos medievales: no existiría diferencia entre el hombre y el resto de los animales y la conducta humana sería básicamente igual a la conducta de los seres irracionales. Sin embargo, por lo que sabemos hasta el momento, la autoría del texto del *De anima* parece fuera de toda duda: no parece serio, por tanto, cuestionar la autenticidad aristotélica de la doctrina del entendimiento agente. No obstante, es interesante constatar que esta doctrina es el punto donde de manera explícita se choca con una interpretación materialista.

La centralidad del intelecto agente ha sido reconocida por los mejores conocedores del pensamiento aristotélico; así por ejemplo, Ross no duda en considerar la doctrina del intelecto agente como el punto culminante de su psicología⁷. No se trata, por tanto, de un “engendro extrafilosófico” ajeno a la psicología aristotélica, sino su clave interpretativa: así lo entendieron los comentaradores griegos⁸, árabes⁹ y cristianos¹⁰.

⁶ LLANOS: *Aristóteles...*, p. xviii.

⁷ Cfr. W. D. ROSS: *Aristóteles*, Buenos Aires: Charcas 1981², p. 214.

⁸ Una buena exposición de las interpretaciones griegas puede encontrarse en las obras ya clásicas de M. DE CORTE: *La doctrine del'intelligence chez Aristote*, Paris: Vrin 1934; O. HAMELIN: *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris: Vrin 1953; E. BARBOTIN: *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Teophraste*, Paris: Vrin 1954; J. JOLIVET: “Étapes dans l'histoire de l'intellect agent”, en *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, ed. A. Hasnawi, Institut du Monde Arabe, Leuven-Paris: Peeters 1997, pp. 569-582.

⁹ H. A. DAVIDSON: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, New York & Oxford: Oxford University Press 1992; R. RAMÓN GUERRERO: *La recepción árabe del «De anima» de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1992; J. JOLIVET: *L'intellect selon Kindi*, Leiden: Brill 1971; J. JOLIVET: “L'intellect selon al-Fârâbî: Quelques remarques”,

En este trabajo intentaré mostrar cómo la centralidad de la doctrina del intelecto agente no sólo afecta al conocimiento teórico, sino también a la razón práctica, y por tanto a la conducta humana. En la tradición escolástica la función del intelecto agente parece haber sido limitada —de hecho— a la simple aprehensión intelectual, pero no se ha desarrollado su conexión con la razón práctica y con el obrar humano. Los autores de la tradición aristotélico-tomista destacan cuatro funciones del intelecto agente: a) abstraer la especie inteligible de las imágenes; b) hacer los inteligibles en acto, produciendo la especie inteligible; c) Informar al intelecto posible para que conozca;

en *Bulletin d'Etudes Orientales*, 29 (1977), pp. 251-259; P. LEE: "St. Thomas and Avicenna on the agent intellect", *The Thomist*, 45 (1981), pp. 41-61; R. REYNA: "On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas", en *The Thomist*, 36 (1972), pp. 131-149.

¹⁰ E. GILSON: "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 4 (1929-30), pp. 5-149; M. BROWNE: "Circa intellectum et eius illuminationem apud S. Albertum Magnum", en *Angelicum*, 9 (1932), pp. 187-202; G. de MATTOS: "L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin", en *Revue néoscholastique de philosophie*, 43 (1940), pp. 145-161; B. C. BAZAN: "Précisions sur la doctrine de l'intelligence selon Thomas d'Aquin", en *Miscellanea Mediaevalia*, 13/2. *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin: Walter de Gruyter 1981, pp. 1066-1073; S-Th. BONINO: "Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain", en *Revue Thomiste*, 97 (1997), n. 1, pp. 99-128; F. CANALS VIDAL: "El lumen intellectus agentis en la ontología del conocimiento de Santo Tomás"; en *Convivium* 1 (1956), pp. 99-116; Z. KUKSEWICZ: "The potential and the agent intellect", en *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 595-601; E. MAHONEY: "Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger", en *The Cambridge History...*, pp. 602-622; Z. KUKSEWICZ: "Criticisms of Aristotelian psychology and the Augustinian-Aristotelian synthesis", en *The Cambridge History...*, pp. 623-628; F. X. MAQUART: "De l'action de l'intellect agent", en *Revue de Philosophie*, 39 (1929), pp. 380-416; F. X. MAQUART: "La fonction de l'intellect agent et la hiérarchie des facultés", en *Revue de Philosophie*, 37 (1927), pp. 489-518.

d) hacer evidentes los primeros principios¹¹. No vamos a considerar ahora si estas funciones son numéricamente las mismas o son distintas explicaciones de una misma acción¹²; quisiera detenerme en el hecho de que estas funciones parecen asignarse al conocimiento especulativo, sin hacerse referencia a la dimensión práctica del conocimiento.

1. La sindéresis y el entendimiento agente

En primer lugar quisiera detenerme en la captación de los primeros principios, es decir, en la última de las funciones asignadas al intelecto agente. Es doctrina tomista que la luz intelectual del entendimiento agente aprehende de modo no discursivo ciertas relaciones necesarias; de esta manera causa la evidencia de los primeros principios. No causa propiamente los primeros principios, sino su evidencia para el conocimiento por parte del hombre¹³. Los primeros principios son ciertos instrumentos del intelecto agente, de tal modo que el intelecto posible obtiene las conclusiones de cada ciencia. “En la luz del intelecto agente se hallan contenidas las razones eternas de todas las cosas”¹⁴.

De manera explícita lo afirma Santo Tomás:

¹¹ Cfr. J. J. URRABURU: *Institutiones philosophicae*, Roma: Gregoriana 1896, pp. 496-524; P. SIWEK: *Psychologia Metaphysica*, editio septima aucta et emendata, Roma: Gregoriana 1965, pp. 369-370.

¹² Cfr. D. E. TÉLLEZ MAQUENO: *El estatuto gnoseológico del intelecto agente según Tomás de Aquino*, México: Universidad Panamericana 1996, pp. 133-139.

¹³ Algunos autores sobrevaloran la actividad del intelecto agente, de tal modo que le asignan un papel decisivo, no sólo “desvelando” los primeros principios intelectuales, sino “creándolos”; el intelecto agente “introduciría” los primeros principios en la realidad. Cfr. D. M. DE PÉTER: “De Oorsprong van de zijnskennis volgens de H. Thomas van Aquino”, en *Tijdschrift voor Philosophie* 17 (1955), pp. 199-254; J. MERTENS: “Functie en wezen van de intellectus agens volgens S. Thomas”, en *Tijdschrift voor Philosophie*, 36 (1974), pp. 267-322; G. VERBEKE: “Certitude et incertitude de la recherche philosophique selon Saint Thomas d’Aquin”, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 66 (1974), pp. 740-757.

¹⁴ Tomás de AQUINO: *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5.

“Hay en cada uno de los hombres un principio de la ciencia, a saber, la luz del intelecto agente, por cuya virtud ciertos principios universales de todos los saberes son conocidos de una manera inmediata y originaria. Cuando alguien aplica estos principios universales a cosas particulares, de las que tiene sensorialmente memoria y experiencia, adquiere de manera inventiva la ciencia de lo que no sabía, procediendo de lo conocido a lo desconocido”¹⁵.

Pues bien, la captación de los primeros principios no se limita al conocimiento especulativo, sino también al conocimiento práctico. El hábito de la sindéresis, por el cual el hombre capta los primeros principios prácticos, se posee gracias a la luz del intelecto agente; esto es lo que parece desprenderse de la doctrina tomista. En un texto del *De veritate*, el Aquinate afirma de manera explícita que gracias a la luz del intelecto agente se nos hacen manifiestos los primeros principios tanto especulativos como prácticos:

“Es imposible que se oscurezca completamente la luz habitual de la sindéresis, porque a su vez es imposible que el hombre esté completamente privado de la luz del intelecto agente de donde procede nuestro conocimiento de los primeros principios especulativos y operativos”¹⁶.

En ese mismo texto se afirma que esa luz (intelecto agente) es de la misma naturaleza que el alma, y que es una participación de la luz divina; esa luz intelectual muestra el bien que el hombre debe realizar¹⁷. Es interesante que Santo Tomás comente en la *Summa*

¹⁵ Tomás de AQUINO: *Summa Theologiae*, I, q. 117, a. 1.

¹⁶ “... impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt”: Tomás de AQUINO, *De Veritate*, q. 16, a. 3.

¹⁷ “... de quo lumine dicitur in Psalmo IV, 7: ‘Signatus est super nos lumen vultus tui, Domine, quod scilicet nobis bona ostendit; haec enim erat responsio ad id quod dixerat: ‘Quis ostendit nobis bona?’”: Tomás de AQUINO, *De Veritate*, q. 16, a. 3.

Theologiae ese mismo salmo, aplicando la imagen de la luz a la razón natural que nos muestra el bien que debemos realizar, en conexión con la ley natural, participación de la ley eterna¹⁸. Pero la acción del intelecto agente se extiende no sólo a la captación de los primeros principios prácticos, sino que se extiende también a la acción que versa sobre los singulares. Podremos ver con más detenimiento esta cuestión acudiendo a la clásica distinción de los sentidos internos.

2. La estimativa animal y la cogitativa humana

Dentro de la psicología aristotélica no aparece sistematizada la clasificación y distinción de los sentidos internos. La primera elaboración más clara y ordenada de este punto se la debemos a Avicena. Según él, los sentidos internos se pueden dividir en formales e intencionales. El sentido común y la imaginación son los sentidos formales porque su objeto es la forma sensible de las cosas materiales; la estimativa y la memoria tienen por objeto intenciones o valoraciones acerca de la forma sensiblemente captada.

En la psicología moderna se establece un paralelismo entre la estimativa y el instinto animal. Siwek caracteriza el instinto animal mediante tres elementos: a) el conocimiento del bien útil o agradable; b) la inclinación que sigue al conocimiento del bien; c) la acción exterior¹⁹. Pues bien, el sentido interno de la cogitativa coincide con el primer elemento del instinto natural. El conocimiento del bien sensible no es meramente teórico sino que se completa con la inclinación o tendencia natural hacia ese bien, y se concluye con el movimiento de atracción o rechazo. Ese conocimiento del bien útil o deleitable se realiza mediante un juicio de valor, una estimación del

¹⁸ *"Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? qui quaestioni respondes, dici: 'Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine': quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturale nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura"*: Tomás de AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, c.

¹⁹ P. SIWEK: *Psychologia Metaphysica...*, p. 252.

objeto exterior respecto a la propia subjetividad. Por esta razón se dice que la estimativa aprehende las intenciones no sentidas, gracias a las cuales el ser vivo dirige su acción, ya sea con un movimiento de atracción hacia lo agradable y placentero, ya sea con un movimiento de huida frente a lo peligroso o nocivo. El ejemplo ya clásico es el de la oveja que al percibir al lobo no lo capta únicamente en su sensibilidad de una manera "neutra", sino que percibe también el peligro que esa figura representa para él. La captación del peligro mueve a la acción exterior en un movimiento de huida: esa reacción es espontánea, natural; no requiere de un discurso. Estas valoraciones llevadas a cabo por la estimativa suponen un grado mayor de abstracción porque mientras que el sentido común se limita a transmitir la imagen que percibe, la estimativa es capaz de valorarlo con respecto a la propia subjetividad, lo cual supone ya un principio de reflexividad mayor que la que se da en la simple percepción. Ya que del resultado de ese juicio de valor depende la acción exterior, se puede afirmar que la estimativa es un sentido interno formalmente cognoscitivo, pero eminentemente "práctico". Desde este punto de vista, los sentidos formales pueden ser considerados "especulativos", mientras que los intencionales son "prácticos"²⁰.

En el hombre, la función de la estimativa animal es asumida y perfeccionada por la cogitativa. A diferencia de la estimativa, la cogitativa percibe la sustancia particular; además, gracias al poder de comparar juicios particulares puede realizar un cierto discurso racional, y por eso se denomina también "razón particular". Por último, las valoraciones que realiza la cogitativa dirigen la acción práctica hacia el bien, pero no hacia un bien meramente sensible (útil o agradable) sino hacia el verdadero bien del hombre, que por su propia naturaleza es inteligible. Veamos más detenidamente cada una de estas funciones.

²⁰ Esta distinción puede encontrarse por ejemplo en M. A. GARCÍA JARAMILLO: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona: EUNSA 1997, pp.131-133.

3. La cogitativa y la razón particular

En palabras de Fabro, “la cogitativa (...) tiene la función de cribar los contenidos múltiples de la experiencia y valorarlos en concreto: por esto puede llegar a la formación de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los *phantasmata*”²¹. La cogitativa se centra en lo singular y concreto, lo que le permite realizar juicios particulares y pasar de unos juicios a otros. De aquí que reciba el nombre de “razón particular”.

Es una doctrina comúnmente aceptada en la escolástica que la cogitativa, por la participación que tiene con la razón, posee el poder de realizar juicios acerca de los singulares. Así lo explica Santo Tomás:

“Como pertenece al intelecto el juicio absoluto sobre los primeros principios en universal, a la razón pertenece el discurso de los principios a las conclusiones: así también sobre los singulares, la facultad cogitativa se llama intelecto en cuanto que tiene el juicio absoluto sobre los singulares (...). Pero se denomina razón en cuanto que discurre de una cosa a otra”²².

Este razonamiento sobre los singulares implica una comparación (*collatio*) entre los juicios valorativos efectuados por la cogitativa. Así lo explica un comentador del Aquinate:

“La cogitativa en el hombre (...) por la conjunción con la razón, tiene un cierto discurso; y no sólo por el instinto de la naturaleza, sino que con algún discurso aprehende de este modo intenciones no sentidas, por ejemplo, haciendo este silogismo: éste es mi enemigo y éste es Pedro, luego Pedro es mi enemigo. Del mismo modo puede

²¹ C. FABRO: *Percepción y pensamiento*, Pamplona: EUNSA 1978, p. 219.

²² Tomás de AQUINO: *In VI Eth.*, lect. IX, n. 1255.

formar este discurso: Platón es mi enemigo; Juan es hijo de Platón; luego Juan es mi enemigo”²³.

Lo que interesa subrayar es que a diferencia de la estimativa animal, la cogitativa humana posee la capacidad de efectuar ese tipo de razonamientos. Pero la cogitativa, por su propia virtud, no es capaz de realizar discurso racional alguno; sólo por su unión con el intelecto recibe una elevación ontológica que le capacita para realizar el discurso racional²⁴. Por esta razón, Santo Tomás afirma: “(En el hombre), la parte sensitiva por su conexión con el intelecto se hace más perfecta”²⁵. Fabro acude a la noción de participación para explicar de qué manera la cogitativa se perfecciona por su unión con la inteligencia humana:

“Hay que admitir que las facultades sensitivas en el hombre reciben la influencia del entendimiento al que deben servir naturalmente. Por medio de esta «cohesión natural», la naturaleza sensible del hombre (su animalidad) se encuentra como impregnada de racionalidad y no está abandonada del todo en su nivel. (...) Es la noción de participación, como un *attingere*, la que constituye la originalidad de la gnoseología tomista respecto a la aristotélica”²⁶.

En otras palabras, la estimativa (el aspecto cognoscitivo del instinto animal) se diferencia de la cogitativa humana en que ese sentido interno se encuentra “transformado” en virtud de su unión con el intelecto. Pero ¿en qué consiste esta unión o participación de la cogitativa con la inteligencia? Tendremos ocasión de verlo más adelante.

²³ D. BAÑEZ: *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae*, Lugduni: Stephanum Michaelem et Socios 1588, 731 e- 732 a. Cfr. M. BARBADO: *Estudios de psicología experimental* (I), Madrid: C.S.I.C. 1948, p. 728.

²⁴ Cfr. M. BARBADO: *Estudios de psicología experimental* (I)..., p. 769.

²⁵ Tomás de AQUINO: *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad. 4.

²⁶ C. FABRO: *Percepción y pensamiento...*, pp. 229-230.

4. La primera captación de la sustancia

El papel central de la cogitativa en el entendimiento humano se comprende mejor teniendo en cuenta otra función que la psicología de la tradición aristotélica asigna a la cogitativa: la primera captación de la sustancia individual. La captación plena de la misma corresponde al intelecto, pero al participar la cogitativa de ese poder intelectual, la sustancia se desvela, aunque sea confusamente, al poder de la cogitativa. Como apunta Barbado, "la especie sensible es imagen, no sólo de los accidentes, sino también de la sustancia. En esa imagen los sentidos externos, el sentido común y la imaginación no descubren más que los accidentes. Pero la cogitativa conoce la sustancia singular"²⁷.

Efectivamente, la forma sensible captada por la sensibilidad externa es una imagen de la realidad sensiblemente apprehendida. Los sentidos externos captan los accidentes sensibles que el sentido común unifica en las sensaciones. Pero la captación en su globalidad de la cosa corresponde a la cogitativa que penetra y trasciende los accidentes sensibles llegando a captar la naturaleza o esencia de esa realidad individual. La sustancia, según la clásica división aristotélica, es un sensible *per accidens* porque a la sensibilidad como tal no le compete captar directamente sino sólo aquellos aspectos de la realidad sensible que está capacitado para recibir (sonidos, colores y figuras)²⁸.

De nuevo, esta diferencia con la estimativa animal proviene de su unión con el intelecto humano. En efecto, la captación de la sustancia individual implica ya una mayor reflexión que se posee en la cogitativa gracias a su unión con el intelecto²⁹. Pero ¿en qué consiste esta participación y conexión con el intelecto? Algunos escolásticos

²⁷ M. BARBADO: *Estudios de psicología experimental* (II)..., p. 103.

²⁸ "Por la «cogitativa» son percibidos la sustancia singular y los «sensibles per accidens»...": C. FABRO: *Percepción y pensamiento...*, p. 220.

²⁹ Cfr. S. RAMÍREZ: *Introducción al tratado del hombre de la Suma Teológica* (III-2), Madrid: B.A.C. 1959, p. 78.

son un poco más explícitos cuando afirman que la cogitativa se une al intelecto agente. Ramírez tomando pie de un texto tomista, dice:

“El elemento preconsciente que determina el descubrimiento, en el sensible *per se*, del sensible *per accidens* (objeto motivo de la cogitativa) es la acción del intelecto agente, que eleva la potencia sensible sobre su propio nivel y actúa en el acto primero de la formación del fantasma”³⁰.

Báñez ya lo había apuntado con claridad:

“Aunque las especies sensibles no pueden producir por propia virtud en el entendimiento posible la imagen de la sustancia, sin embargo pueden producirla conjuntamente por la virtud de la naturaleza de la que son abstraídas y la acción del entendimiento agente que las eleva”³¹.

Hemos dado un paso más en la comprensión del problema. El intelecto agente es el responsable de la elevación ontológica y de la mayor perfección gnoseológica de la cogitativa humana frente a la estimativa meramente animal. Pero todavía no hemos tratado directamente del papel del intelecto agente en la dimensión práctica de la conducta humana.

5. La dimensión práctica de la cogitativa

Anteriormente hablamos de la división de los sentidos internos en formales e intencionales: los primeros captan formas sensibles, mientras que los segundos apprehenden intenciones o valoraciones. Lo interesante es constatar que esta división es paralela a la distinción

³⁰ RAMÍREZ: *Introducción al tratado...*, p. 76. Cfr. Tomás de AQUINO: *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 4.

³¹ D. BÁÑEZ: *Scholastica commentaria*, q. 84, a. 7, dub. 1. Cfr. BARBADO: *Estudios de psicología experimental* (II), p. 100.

que se establece a nivel inteligible entre facultades especulativas y prácticas. Así lo manifiesta Santo Tomás:

“La estimativa propiamente (...) es respecto del apetito de la parte sensitiva lo que el intelecto práctico es al apetito de la voluntad”³².

Esto quiere decir que la captación del bien sensible despierta la inclinación natural hacia ese bien (y posteriormente a la acción); de manera análoga el intelecto práctico mueve a la voluntad humana para obrar. La diferencia estriba en que el intelecto práctico supone un grado más perfecto de captación del bien: el bien percibido no es sensible, sino inteligible; pero a la vez, la razón práctica mueve hacia el bien concreto, y no hacia un bien en general.

Lo propio de las facultades prácticas (ya sean sensitivas o intelectuales) es mover a la acción, es decir, proponer al apetito sensible o a la voluntad el bien concreto hacia el cual encaminarse. De esta manera se concluye que gracias a la cogitativa el hombre realiza el silogismo prudencial. En el juicio prudencial la mayor viene dada por el entendimiento, mientras que la menor particular la aporta la cogitativa³³. Por esta razón “la cogitativa puede ser llamada «sentido de la prudencia»”³⁴.

Lo que interesa ahora resaltar es que tal función sólo la puede realizar la cogitativa en virtud de su conexión con el intelecto agente. Por su unión con el intelecto agente la cogitativa no pierde su carácter tendencial, sino que ésta se encuentra elevado a un nivel inteligible. Desde este punto de vista, la imagen sensible suministrada al entendimiento agente por la cogitativa, es punto de partida tanto del intelecto especulativo como del práctico. “El fantasma entendido,

³² *In II Sent.* d. 24, q. 2, a.1, c.; también *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3b, ag. 2; *Summa Theologiae* I, q.79, a. 11, ob. 3.

³³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate*, q. 10, a. 5; ad 2 y ad. 4.

³⁴ C. FABRO: *Percepción y pensamiento*, p. 222.

pues, en su plenitud o, como esquema perceptivo de conducta o como imagen del individuo de una naturaleza determinada, es un complejo funcional centrado en torno a la *intentio* de la cogitativa, que es lo formal en él, siendo la fantasía quien presenta la materia”³⁵.

El intelecto agente ilumina las imágenes sensibles y las eleva al nivel inteligible; lo específico de la iluminación del intelecto agente es mostrar la verdad, tanto a nivel especulativo como práctico. La analogía de la luz aplicada desde Aristóteles al entendimiento agente, parece manifestar que el intelecto agente, al igual que la luz corporal, es capaz de “hacer ver” (intelectualmente) la verdad al entendimiento. Lo interesante es mostrar que esta función del intelecto agente no se limita al conocimiento especulativo (elevar a nivel inteligible la imagen sensible mediante la abstracción, o mostrando los primeros principios especulativos) sino también en el conocimiento de la verdad práctica.

En la tradición escolástica no parece llevarse a cabo un tratamiento sistemático de este aspecto, pero si lo anteriormente sugerido fuera cierto, el intelecto agente adquiriría un papel central en el desarrollo de la libre conducta humana, puesto que él dirigiría la dinámica cognoscitiva del bien previo a la efectiva realización del mismo. En este sentido resulta interesante traer a nuestra consideración otro texto de Báñez. Al tratar de la demostración racional de la espiritualidad del alma humana, el teólogo salmantino se remite a un hecho de experiencia:

“Experimentamos en nosotros un conflicto y guerra entre el apetito sensitivo y el apetito racional, de tal manera que si estamos inclinados hacia cualquier bien deleitable (a los sentidos), sin embargo, contenemos perseverantemente nuestra pasión y nuestro afecto sensible”³⁶.

³⁵ S. RAMÍREZ: *Introducción al tratado del hombre*, p. 79.

³⁶ “*Experiamur enim in nobis colluctationem et bellum inter appetitum sensitivum et appetitum rationalem, ita ut si affecti simus ad bonum aliquod delectabile*

Esto quiere decir que cuando ante la presencia de un bien deleitable a los sentidos optamos por otro bien no sensible, debemos concluir que hay en nosotros un principio inteligible (cierta luz espiritual, afirma Báñez) que nos muestra el bien verdadero y conveniente a nuestra naturaleza racional. En ese caso, la voluntad no sigue un juicio de conveniencia dictado por los sentidos, sino que obedece a un juicio racional guiado por la luz espiritual de la inteligencia³⁷.

Evidentemente, podemos desatender el juicio de conveniencia dictado por la razón, e inclinarnos al juicio de lo deleitable propuesto por el apetito sensible: es lo que ya Aristóteles planteaba en el libro VII de la *Ethica Nichomachea*, al tratar del juicio del incontinente³⁸.

En definitiva la posibilidad de elegir el bien deleitable en contra del bien bien racional depende de la voluntad. Por otro lado, no siempre hay conflicto entre el apetito sensible y la valoración racional. No

prosequendum, nihilominus contineamus nos passione et affectu sensibili perseverante". El texto continúa así. "Unde videtur colligi ipsum appetitum continentem: non esse organi corporei, alias enim similiter afficeretur delectatione ex commotione sanguinis interioris; quare nec imperare nec vincere posset aut detinere. Semper enim id quod agit, aliter affectum est quam id quod vincitur. Necessae est igitur ipsum appetitum superiorem non esse in organo corporeo, ut possit imperare gaudio et irae, passionibus sensitivi appetitus. Confirmatur, quia ex eadem experientia colligitur, ipsam rationem, quam sequitur voluntas, non esse iudicium sensus. Sic enim sequeretur, quod duo iudicia contraria essent in eadem potentia, vel quod voluntas non repugnaret appetitui inferiori, siquidem eadem ratio boni sibi ostenditur per unum idemque iudicium, quaere nullam in nobis repugnantiam sentiremur, sed omne quod sensui bonum aut malum appareret, statim ut pecora amplecteremur aut sugeremus. Est igitur in nobis lumen quoddam spirituale, quod signatum est super nos, ut ostenderet nobis bonum verum, conveniensque naturae rationali": SCH I (3°), 385 b-c.

³⁷ SCH I (3°), 385 b-c.

³⁸ ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos 1998, 1146 b 30-1147 b, 19. Un interesante análisis del silogismo práctico en la doctrina aristotélica se encuentra en H. ZAGAL y S. AGUILAR-ÁLVAREZ: *Limites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*, México: Cruz O., S. A. 1996, pp. 140-144.

obstante, la posibilidad misma de elegir entre esos dos bienes (sensible uno, inteligible el otro) nos plantea la pregunta acerca de dónde proviene el juicio valorativo de la razón. Pongamos un ejemplo sencillo. En una acción humana, se presenta un principio general que se presenta como premisa mayor del silogismo práctico: “es conveniente preservar la salud”. Sin embargo, ante un bien sensible nocivo para la salud, se presenta una disyuntiva: “seguir el dictado de la sensibilidad y moverme hacia ese bien sensible, a pesar de que va contra mi salud” (de esa manera, el juicio particular propuesto por la cogitativa iría contra la premisa mayor); o bien “seguir el dictado de la razón y rechazar el bien sensible que se me presenta como deleitable”. No nos interesa ahora saber el resultado de este conflicto de valoraciones. Por ahora nos basta saber que tanto en un caso como en otro se presenta un bien racional que pugna con el bien deleitable.

La presentación del bien racional se debe a una cierta luz espiritual que muestra el verdadero bien para el hombre; o, en otros términos, muestra la verdad práctica que se debe seguir. ¿Es posible identificar esa cierta luz espiritual con la luz del intelecto agente? En mi opinión sí, porque esa luz intelectual tiene por objeto manifestar la verdad acerca de lo bueno y conveniente a la naturaleza humana. Para ello eleva lo conocido por los sentidos a un nivel inteligible para juzgar lo conveniente o disconveniente para el sujeto.

Por otro lado, esta operación del intelecto agente estaría en consonancia con la unión que posee con la cogitativa. La cogitativa no presenta la imagen de modo neutro o aséptico al intelecto agente, sino que lo hace acompañándola de una valoración subjetiva de la realidad exterior. El intelecto agente al elevar al nivel inteligible la imagen suministrada por la cogitativa, universaliza la valoración presentada por la cogitativa. De esta manera se observa que la conducta humana no está determinada *ad unum* como podría afirmarse desde una perspectiva materialista o conductista. Si la conducta humana siguiera necesariamente el dictado de la sensibilidad se podría afirmar que no existe diferencia sustancial entre la estimativa animal y la cogitativa humana. Sin embargo, la conducta

humana no se determina hacia este o aquel tipo de bien, sino que es capaz de prescindir de esos bienes en orden a otros valores captados por la razón. De nuevo quisiera remarcar aquí que tal posibilidad obedece a la unión de la facultad estimativa con el intelecto agente. La centralidad de la doctrina aristotélica se muestra nuevamente nuclear para la antropología. Pero todavía nos queda por aclarar un poco más cómo se produce y en qué consiste esa unión del intelecto agente con la cogitativa.

6. La unión del intelecto agente y la cogitativa

Ya hemos visto que sin la virtud elevadora del entendimiento agente, la cogitativa no podría realizar la primera captación de la sustancia, ni realizar el razonamiento sobre los singulares, ni mostrar el bien que se debe realizar. Sin la conexión con el intelecto agente, la cogitativa humana no se diferenciaría sustancialmente de la estimativa meramente animal. Pero ¿en qué consiste esta unión de la cogitativa con el intelecto agente? ¿Cómo es posible la unión de estos dos principios heterogéneos —orgánico el primero, inorgánico el segundo—?

La solución a este problema nos viene de nuevo del Doctor Angélico cuando trata de determinar de qué manera se produce la unión entre el alma y el cuerpo. Tomás de Aquino distingue entre dos tipos de uniones: una atiende únicamente a los límites cuantitativos, donde se precisa el contacto entre los cuerpos; la otra unión atiende exclusivamente a la acción y a la pasión. El intelecto no puede unirse al cuerpo según sus límites cuantitativos, es decir, por contacto, puesto que “sólo los cuerpos pueden tocarse”³⁹. El alma intelectual (y por extensión también el intelecto agente) se puede unir al cuerpo (o a las potencias orgánicas) a la manera de la acción y la pasión, “pues las sustancias intelectuales actúan sobre los cuerpos y los mueven,

³⁹ Tomás de AQUINO: *Summa contra gentiles*, II, c. 56.

puesto que al ser inmateriales son más existentes en acto. Pero tal contacto no se da por cantidad, sino por capacidad de actuar⁴⁰.

Este tipo de unión afecta a todo aquello que se “toca”, y no sólo a sus límites, como sucede en la unión cuantitativa; pero además, “cuando el contacto se da mediante los extremos cuantitativos, el cuerpo que toca es externo al tocado, y no puede incorporarse en éste porque éste se lo impide. El contacto por virtud, propia de la sustancia intelectual toca lo íntimo del cuerpo, y así la sustancia tangente está dentro de aquello que toca y se le incorpora sin ningún impedimento”⁴¹. En otras palabras la unión entre intelecto agente y la cogitativa es similar a la unión que se da entre la acción y la pasión: el intelecto agente es el principio activo, mientras que la cogitativa es el elemento pasivo: no es extraño, por tanto, que el Aquinate denomine en ocasiones a la cogitativa con el nombre de intelecto pasivo⁴². Pero la unión entre estos dos principios es tal que el agente asume y “plenifica” totalmente a la potencia orgánica, elevándola al nivel inteligible. El intelecto agente adquiere de esta manera una función plenamente “agente”, no sólo respecto a las imágenes sensibles (elevándolas mediante la abstracción al nivel inteligible); ni sólo tampoco con respecto a la imaginación, sino más radicalmente respecto a la cogitativa a la que “mueve” como el agente al paciente.

6. Conclusión

A lo largo de la exposición he mostrado en diversos momentos que, en última instancia, la diferencia esencial que se establece entre la conducta animal —guiada por el instinto— y la conducta humana —que es racional y libre— se manifiesta en la distinción entre estimativa animal y la cogitativa humana. La cogitativa humana posee una triple capacidad que no se encuentra presente en la

⁴⁰ Tomás de AQUINO: *Summa contra gentiles*, II, c. 56.

⁴¹ Tomás de AQUINO: *Summa contra gentiles*, II, c. 56.

⁴² Así sucede, por ejemplo, en *In VI Eth.*, lect. IX, n. 1249 y n. 1255; *Summa contra gentiles.*, II, c. 60; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a 2, ad 2.

estimativa. En primer lugar, es capaz de realizar silogismos particulares; en segundo lugar, tiene la capacidad de captar *per accidens* la sustancia individual; y por último, dirige la acción práctica de la voluntad gracias a la razón que le presenta el bien que debe hacerse y por eso recibe el nombre del “sentido de la prudencia”.

Lo que he intentado mostrar es que esa potenciación de la cogitativa proviene de su unión con el intelecto agente. La centralidad de esta doctrina no se limita al ámbito de la razón teórica (tal como parece deducirse en gran parte de los tratados escolásticos) sino que hay que extenderla a la razón práctica y a la acción humana en general. De esta manera, el intelecto será “agente” en un sentido más pleno, puesto que movería no sólo a las imágenes sensibles, sino a toda la sensibilidad interna, y en última instancia a la voluntad humana, en orden a la acción práctica.

En mi opinión, olvidar o minusvalorar la doctrina metafísica del intelecto agente conduciría a una concepción antropológica naturalista, donde se difuminan los límites de la conducta animal y la humana. No obstante, parece evidente que todavía queda mucho por esclarecer de la oscura doctrina del intelecto agente anunciada por el Estagirita en el libro III del *De anima*.

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