

Nota sobre la (no) espiritualidad en Aristóteles¹

David Ezequiel Téllez Maqueo
Universidad Panamericana

This note discusses whether Aristotle postulated a spiritual (*pneumatikós*) dimension of intellect (as suggested by M.A. García-Jaramillo, in *Topicos* 11 (1996), pp. 51-76) or rather attributed only a kind of "separability" (*khôristheis*) to it. Moreover, the physiological dimension of knowledge is emphasized and the organ (and not the soul itself) is identified as the subject of sensation.

En un reciente número de esta revista², el profesor García Jaramillo realizó un análisis de la teoría aristotélica del conocimiento, con miras a establecer: a) que es posible formular ciertas "pruebas aristotélicas de la *espiritualidad* del intelecto posible", partiendo de la inmaterialidad que caracteriza a la intelección, lo mismo que a la sensación; y b) que la alteración del sentido por el sensible *no es física*.

En virtud de que en el mismo número realizamos por nuestra parte un estudio sobre un tema paralelo³ por su temática al tocado por el profesor García Jaramillo, y con el fin de enriquecer el debate en torno a los diversos enfoques que plantea la teoría aristotélica del conocimiento, el presente artículo se propone mostrar, en franco disentimiento con tales conclusiones, que:

1. Agradezco las valiosas observaciones hechas por el Dr. Jorge Morán Castellanos y la Dra. Rocío Mier y Terán, para afinar algunas ideas expuestas en la presente nota.

2. "Sensibilidad y espiritualidad en Aristóteles", *Tópicos*, XI (1996), 51-76

3. "Inmortalidad e intelección en Tomás de Aquino", *Tópicos*, XI (1996), 77-100

1° Histórica y filológicamente hablando, nada nos autoriza a creer que Aristóteles haya defendido la noción de *espíritu* o de una dimensión espiritual aplicada al conocimiento intelectual; y que por tanto, la nota que mejor caracterizaría a la dimensión metacorporal o transfísica del conocimiento intelectual en Aristóteles, es la *separabilidad* (*χωρισθεις*) a la cual corresponden tales pruebas, no sólo por ser éste el término que propiamente empleó, sino porque la espiritualidad *proprie dicta*, pertenece a la tradición estoico-galénica, presente en cambio en Santo Tomás por vía de Averroes.

2° Según *De anima* 424a 17 ss., el modo más genuino en que el *conocimiento sensible* ha podido ser planteado por Aristóteles, es en términos de una explicación *formalista* de la *percepción*, lo que equivale a decir que dicho conocimiento (lo mismo que el intelectual, por analogía) está basado en una teoría *causal fisicalista* (de la que ciertamente Tomás de Aquino no pudo sacudirse⁴ por completo, sino sólo parcialmente como veremos) según la cual no podemos hablar de un conocimiento *a-kinético* en Aristóteles⁵ (aspecto que el profesor menciona, pero sobre el que no insiste suficientemente al punto de que no se ve claro si suscribe o no la posibilidad de una dimensión *cinética* para el conocimiento⁶).

4. Hecho que desafortunadamente acostumbran invocar ciertos autores para señalar la inconsistencia del pensamiento tomista en torno al tema de la *percepción* exclusivamente, no así en cuanto al resto de su doctrina. Es el caso de Martin M. TWEEDALE, quien en "Origins of the Medieval Theory that Sensation is an Immaterial Reception of a Form", *Philosophical Topics*, 20-2 (1992), p. 218, hablando de la honda influencia aristotélica de la física de la alteración en Santo Tomás, afirma que "*Aquinas was the victim of the long tradition of peripatetic interpretation of Aristotle which had never really understood what their Prince had been up to in the first place*".

Esta misma opinión es suscrita por Jörg Alejandro TELLKAMP dice en "La teoría de la percepción de Tomás de Aquino: Fuentes y doctrina", *Universitas Philosophica*, 25-26 (1995-1996), p. 45-67

5. Siguiendo para ello la literatura más reciente que sobre este tema proviene del mundo anglosajón (literatura que, por cierto, echamos de menos en el análisis del profr. GARCÍA JARAMILLO, y a la que esperábamos éste recurriese en el tratamiento de un tema tan ya explorado), de la que no podemos prescindir.

6. "De este modo, ni la facultad ni el objeto ni la alteración cognoscitiva son físicas, sino sólo el órgano que determina materialmente al sentido" ("*Sensibilidad y espiritualidad en Aristóteles*"..., p. 64); "Esta alteración física

Más allá de cualquier consideración materialista o espiritualista del conocimiento, resulta más adecuado plantear el problema del conocimiento aristotélico en otros términos. La cuestión no es saber si los actos del intelecto son asimilables a los procesos del conocimiento sensible (pues en cierta manera, ello así es, ya que la alteración de los sentidos, en el contexto de la teoría de la percepción, representa la base genética de todo conocimiento, incluyendo el intelectual), o si por el contrario, el conocimiento intelectual es *cualitativamente* distinto del conocimiento sensible (pues en cierta manera, ello no es así, porque es precisamente desde el punto de vista *cualitativo* que el conocimiento sensible, lo mismo que el intelectual, han tenido que ser explicados por Aristóteles basándose en una cualidad decisiva y común a ambos: la *alteración*).

Ciertamente Aristóteles no creyó como Anaxágoras que el conocimiento fuese reductible a los procesos de la materia inorgánica. Pero para explicar a sus alumnos lo que era el conocimiento en el alma, jamás pudo prescindir de conceptos como la pasión (πάθος) y el movimiento (κίνησις), y en esto fue más discípulo de Anaxágoras que de Platón. Y esto último, no como un mero recurso didáctico que permitiese un mejor entender el conocimiento, sino porque real y efectivamente creía que había algo de *movimiento* en el conocimiento.

El problema consiste más bien en aclarar en qué consiste ese estatuto de inmaterialidad del cual gozan las formas en los sentidos, a diferencia del que poseen en las cosas de las que las formas son formas; y si el conocimiento de una forma y la forma en cuanto existente inmaterialmente son la misma cosa, o si por el contrario, la inmaterialidad de la forma es sólo la condición necesaria, pero no suficiente para que haya conocimiento.

Divinidad y espiritualidad

Antes de hablar de la espiritualidad, digamos algo sobre un concepto al que suele recurrirse en apoyo de la supuesta espiritualidad del intelecto: la divinidad. Por un lado, concedemos que la divinidad (ὁ θεῖος) es una característica del intelecto en Aristoteles⁷, y para ello bastaría citar algunos pasajes en que éste así lo declara:

“Queda la posibilidad de que sólo el intelecto venga de fuera y sólo él sea *divino*”⁸.

“Tanto la actividad teórica como la especulativa pierden vigor cuando otra parte interna del cuerpo empieza a desfallecer, en cambio el intelecto es impasible (...). Por esta razón, si perece el sujeto, el intelecto no recuerda ni ama, porque lo que ha perecido no era suyo, sino del compuesto; en cambio el intelecto es sin duda algo más *divino* e impasible”⁹.

De aquí se desprende que no es muy difícil admitir en Aristóteles la existencia de una dimensión metaempírica, suprasensible y trascendente para el alma (ψυχῆ). Pero lo que no es posible creer de

7. Lo que no sabemos es cual intelecto (posible o agente), de qué modo es divino, y de dónde procede el intelecto. ¿O acaso es verdad que éste al igual que las facultades inferiores del alma está ya en potencia en el semen masculino, y a través de éste pasan al nuevo organismo que se forma en el seno materno?

8. ARISTÓTELES: *De generatione et corruptione*, II, 3, 736b, 27. En este fragmento suele basar REALE sus afirmaciones en apoyo de una supuesta espiritualidad del intelecto: “que el intelecto «proceda del exterior» significa pues su trascendencia en el sentido de diferencia de naturaleza; es decir, significa alteridad de esencia con respecto al cuerpo; significa la proclamación de la dimensión metaempírica, suprasensible y *espiritual* que hay en nosotros” (*Introducción a Aristóteles*, Barcelona: Herder, 1985, p. 94). Pero como veremos, lo *espiritual* es otra cosa.

9. “καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραινεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν’ ... διὸ καὶ τοῦτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλῆ. οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν. ὃ δὲ νοῦς ἴσως θειότερον τι καὶ ἀπαθές ἐστιν” (ARISTÓTELES: *De anima*, I, 4, 408b, 18-29).

Aristóteles -so pena de hacer decir a éste lo que nunca dijo- es que dicha dimensión esté representada por la espiritualidad (πνεῦμα) del intelecto (νοῦς).

Dice el profr. García Jaramillo:

“Antes de determinar qué entendió Aristóteles por *espíritu...*”¹⁰.

Aristóteles no pudo entender nada bajo este término porque nunca lo empleó. En toda la *Metaphysica*, no se registra un solo lugar en que halla utilizado la palabra griega (πνεῦμα) equivalente a *spiritus*. Mientras que la palabra alma (ψυχή) aparece en *De anima* en alrededor de 60 lugares, y la palabra intelecto (νοῦς) figura en alrededor de 35 lugares distintos, la voz correspondiente a espíritu (πνεῦμα) es citada por Aristóteles exclusivamente en dos ocasiones, pero ambas en relación con la *respiración*:

“Del mismo modo, el *aire* inspirado sirve para dos cosas, para regular el calor interno, cosa muy necesaria (...) y para producir la voz”¹¹.

“Porque si en vez de inspirar, respira o contiene el *aliento*”...¹².

El hecho de que Aristóteles haya decidido no hablar de lo *espiritual* para referirse a la inmaterialidad que le corresponde al conocimiento intelectual (inmaterialidad distinta de la inmaterialidad que le corresponde al conocimiento sensible) nos llevaría a preguntarnos por las razones que tuvo para ello; razones de las que sólo podemos decir que no se resuelven simplemente afirmando que ello se debió a una

10. “Sensibilidad y espiritualidad en Aristóteles”..., p. 55.

11. “οὕτω καὶ τῷ πνεύματι πρὸς τε τὴν θερμότητα τὴν ἐντὸς ὡς ἀναγκαῖον ὄν ... καὶ πρὸς τὴν φωνὴν ὅπως ὑπάρχη τὸ εἶναι” (ARISTÓTELES: *De anima*, II, 8, 420b 20).

12. “μὴ ἀναπνέων δὲ ἀλλ’ ἐκπνέων ἢ κατέχων τὸ πνεῦμα”(ARISTÓTELES: *De anima*, II, 9, 421b 15).

mera omisión circunstancial, dado que es muy probable que Aristóteles haya conocido lo que aquel término significaba por la vía de Platón.

Lo que no es válido sostener es que:

“Aunque Aristóteles rechazó la concepción antropológica y la doctrina de las ideas de Platón, sin embargo retomó *como una intuición fundamental* la afinidad que tiene el intelecto con sus objetos para *probar* la espiritualidad de aquél (es decir, del intelecto)”¹³.

Las *pruebas* a las que el profr. García Jaramillo se refiere, no son otra cosa que pruebas de la *separabilidad e inorganicidad* del intelecto. Pero sobre todo, de su inmaterialidad. El intelecto no es la única facultad inmaterial, pero sí la más inmaterial de todas. Ahora bien, si resulta que la espiritualidad según Derisi (a quien en esto sigue el profesor G. Jaramillo) “*no significa otra cosa que lo que no es material ni depende intrínsecamente de la materia en su ser u obrar específico y sin concurso casual de la materia*”, resultará entonces que para Aristóteles, la intelección llevada a cabo por el intelecto tampoco pertenece a la esfera espiritual. Pues aunque verdaderamente el intelecto no dependiese intrínsecamente de la materia para existir¹⁴, qué duda cabe que el intelecto en su obrar depende precisamente de la materia (aunque no exclusivamente). Baste señalar para comprobarlo que *el intelecto nada entiende sin fantasmas*.

13. “Sensibilidad y espiritualidad en Aristóteles”..., pp. 70-71.

14. Hecho que aún está por demostrarse en ARISTÓTELES, ya que si el intelecto no depende de la materia para existir, cómo es que el intelecto puede sobrevivir al corromperse el cuerpo, si el mismo ARISTÓTELES ha dicho en **De anima**, III, 5, 430a, 24-25 que “*en cambio, el intelecto posible está sujeto a la corrupción*”; pues si los sentidos forman con el órgano una unidad como la materia y la forma, por la cual una vez destruido el órgano se destruye la facultad, ¿por qué no hemos de creer asimismo con los textos de ARISTÓTELES en la mano -y no los de AQUINO- que una vez destruido el compuesto de alma y cuerpo, también se destruye la facultad intelectual?

Quizás sea precisamente en este detalle sobre la materialidad del intelecto donde haya que buscar las razones por las que en Aristóteles no exista un tratamiento tan amplio y elaborado de la *reflexión*, como sí lo hay acerca de la *abstracción*. Porque la abstracción supone más materialidad que la que posee la reflexión.

Así, pues, contestando al primero de los puntos enunciados al comienzo de este artículo, podemos establecer, resumiendo, que no hay duda en Aristóteles sobre la presencia de una dimensión noética en el hombre. Pero *no toda noética es pneumática*, ni toda intelectividad ha comportado siempre espiritualidad, pues como veremos a continuación, la espiritualidad, históricamente hablando, está configurada *ab origine* por una inopinada naturaleza material, completamente ajena al sentido inmaterial con que ha llegado hasta nuestros días.

Naturaleza material de la espiritualidad

¿A qué corresponde la noción de *espíritu* como sustancia? La respuesta a esta pregunta -que como ya dijimos no estaba previsto que Aristóteles propusiera- fue desarrollada por Santo Tomás, si bien es cierto que no fue el primero en hacerlo. La formulación de lo espiritual, según afirma un especialista¹⁵, aparece alrededor del año 1230 en un escrito anónimo titulado **De potentiis animae et obiectis**, en que ya se hace referencia al *esse spirituale*. Pero con quien propiamente nace una consideración más profunda y explícita de lo espiritual (y no precisamente con motivo de las facultades superiores, sino en relación con las potencias sensitivas) es con Averroes, quien siguiendo la tradición estoico-galénica, supuso que las potencias sensitivas se comunican con el mundo exterior mediante un cuerpo sutil, el espíritu o *spiritus*. Así, “la captación -*comprehensio*- es una cosa es más distinta y verdadera, mientras más sutil -*subtilius*- sea la forma percibida”¹⁶.

15. TELLKAMP, Jörg Alejandro: “La teoría de la percepción en Tomás de Aquino: fuentes y doctrina”, en *Universitas Philosophica*, 25-26 (1995-1996), p. 58.

16. AVERROES: **Compendium Libri Aristotelis De Sensu et Sensato**, en SHIELDS, Aemilia ed., Cambridge, 1949, p. 32, *cit. pos.* TELLKAMP: “La teoría de la percepción...”, p. 58.

Ahora bien, según Tellkamp, lo anterior implica entonces que “debemos suponer que el *ser espiritual* está siempre mezclado con algo de ser material, *lo que hace que esta teoría no tenga una coherencia ontológica suficiente*, ya que por un lado este concepto [la espiritualidad] frecuentemente es utilizado como si no implicara materialidad, y por el otro lado que lo material es constitutivo para el *spiritus*”¹⁷.

Pero lo importante de esta supuesta inconsistencia es que para Tellkamp también Santo Tomás de Aquino se hizo partícipe de esa inconsistencia por seguir a Averroes. Es decir, que Santo Tomás mismo estaba consciente como los estoicos que el πνεῦμα representa un hálito material mediante el cual las potencias superiores se comunican con aquello sobre lo cual ejercen influencia. Y por ello es que adoptó dicho concepto: porque su adopción le permitía participar de los beneficios de una física materialista, sin tener que comprometerse con los absurdos que encierra una epistemología atomista, como la que Aristóteles ya había criticado¹⁸. En apoyo de la materialidad del espíritu, cita un pasaje en el que todo hace pensar que efectivamente Tomás de Aquino creía en la materialidad del espíritu:

“Espíritu es un nombre que se ha dado para denominar la sutilidad de una cosa natural [...] y es de ahí que los vapores muy sutiles que son difundidos por las potencias del alma en nuestro cuerpo se llaman espíritu”¹⁹.

Más aún, Tellkamp asegura²⁰ (sin citar un lugar preciso) que en su opúsculo *De substantiis separatis*, Tomás de Aquino da una síntesis de cuáles eran para éste las propiedades del *spiritus*: 1) Ejerce una causalidad sobre cosas en este mundo; 2) Tiene una naturaleza material, y 3) Es paradójicamente incorporeal.

17. “La teoría de la percepción en Tomás de Aquino: fuentes y doctrina”..., p. 59.

18. “La teoría de la percepción en Tomás de Aquino”..., pp. 59-60.

19. In *I Sententiarum*, dist. 10, q. 1, a. 4, *apud* TELLKAMP: “La teoría de la percepción...”, pp. 59-60.

20. “La teoría de la percepción en Tomás de Aquino”..., p. 60.

¿Qué podemos decir a este respecto?

1° Si Tomás estuvo convencido de necesitar elementos de una filosofía materialista, ello fue más de manera inconsciente que como una “maniobra conceptual”, como pudiesen dar lugar a creer las palabras de Tellkamp.

2° Es verdad que hay textos de Aquino como el **Comentario a las Sentencias** en que todo parece indicar que el espíritu es material. Lo concedemos. Pero también hay textos posteriores (como enseguida anotamos) en que niega que las sustancias espirituales se compongan de materia y forma, y que por tanto, sean de naturaleza material. Pues a fin de cuentas ¿en qué consiste esa naturaleza material que según Tellkamp Aquino adjudica a las sustancias espirituales? Es muy probable que Santo Tomás admitiese que el espíritu es de naturaleza material únicamente para indicar que en las criaturas espirituales hay potencialidad. Pues “*la sustancia de la materia no es más que la potencia que hay en el género sustancia*”²¹. Por otro lado, no hay que perder de vista que para Santo Tomás, Dios es uno de los tres tipos de sustancias espirituales, y sin embargo, *nadie puede decir que para Aquino, Dios está dotado de una naturaleza material*. Lo importante no es qué creía Santo Tomás acerca de las *propiedades* del espíritu, sino qué es lo que creía era la *esencia* de las sustancias espirituales (pues las propiedades de una cosa -salvo que sean esenciales- son siempre accidentales respecto de aquello de lo cual se predicen: con el riesgo subsiguiente de que bien pueden aplicarse a ciertos individuos pero no a todos los que reúnen dichas propiedades, en cuyo caso tendríamos que las propiedades del *spiritus* citadas por Aquino, bien podrían dirigirse a ciertos tipos de espíritu pero no a todos como Tellkamp cree ver, que es como al parecer se trata, ya que no se refieren a Dios (al menos la segunda de ellas). No hay que olvidar que, siguiendo la intención expuesta por Santo Tomás en el prólogo, cuando en su opúsculo **Sobre las sustancias separadas** se habla de *spiritus*, Aquino se refiere principalmente a los ángeles: no en vano dicha obra lleva como título adicional **Sobre las sustancias**

21. De *substantiis separatis*, cap. VIII, n. 82 (Spiazzi), según traducción de A. García Marqués y M. Otero, Valencia: Nau Llibres, 1993, p. 79.

separadas o sobre la naturaleza de los ángeles, lo cual coincidiría plenamente con la naturaleza material que Aquino le asigna a tales espíritus.

Habiendo llegado a este punto, es importante decir algo sobre las fuentes empleadas por Tellkamp. Se echa de menos los lugares en que Aquino expuso con igual madurez, la esencia y asimismo las propiedades pertenecientes al *spiritus*: como es el caso de la **Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales**, que en su art. 1, expone la pregunta de *si una sustancia espiritual se compone de materia y forma*, a lo que Aquino responde con toda claridad (poniendo aparte el caso de Dios como sustancia espiritual):

“La naturaleza de la sustancia espiritual es tal que, si bien no está compuesta de materia y forma, si se halla en potencia respecto de su ser; y así, en la sustancia espiritual existe composición de potencia y acto, y por consiguiente de forma y materia: siempre y cuando entendamos por materia a todo lo que está en potencia y por forma a todo lo que es acto, ya que no es éste el uso más correcto con que debemos expresarnos al hablar de tales términos”²².

Por otro lado, tenemos razones para creer que lo que para Tellkamp es una inconsistencia tomista, para nosotros (así como para otros autores) podría representar más bien el esfuerzo tomista de hacer compatible a Averroes con Aristóteles en una admirable síntesis en la que Santo Tomás logra superar lo que para Tellkamp serían por el contrario diferencias insalvables entre ambos autores. Tellkamp ve en “*la tensión entre la necesidad [aristotélica] de lo inmaterial para procesos cognitivos y el bagaje conceptual materialista de la doctrina aviceniana del spiritus, el mayor problema para la teoría tomasiana de la percepción*”²³ y por tanto el mejor motivo de inconsistencia. Para nosotros no hay inconsistencia porque no hay tal tensión. La auténtica tensión que crea inconsistencia entre dos nociones (en nuestro caso, entre la inmaterialidad aristotélica y la

22. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, q. única, art. 1, c., según traducción personal.

23. “La teoría de la percepción en Tomás de Aquino”..., p. 66.

materialidad del *spiritus* averroísta) es la que genera *contradicción* entre estas dos nociones en juego, mas no la que genera *contrariedad* entre las mismas, que es lo que creemos sucede en este caso. El *spiritus* o la espiritualidad de Averroes y la inmaterialidad de Aristóteles serían dos nociones contradictorias si la espiritualidad de Averroes fuese absolutamente material (y en tal caso, la doctrina de Aquino sería verdaderamente inconsistente). Pero la verdad es que nadie ha dicho que la espiritualidad de Averroes fuese *exclusivamente* material, o lo que es lo mismo, que el *spiritus* de Averroes y Aquino careciese de inmaterialidad. Por el contrario, el *spiritus* de Averroes también era inmaterial. Tenía algo de ello. Y por eso es que ha llegado dicho término hasta nosotros para designar precisamente lo inmaterial. Pero para ello, tendríamos que esperar casi 700 años para que lo espiritual llegara a significar justamente lo inmaterial (sin conservar al fin ningún sentido de materialidad). Pero lo cierto es que durante la época de Averroes y Aquino no había ningún problema en admitir que el espíritu fuese “algo inmaterial pero de naturaleza material”, y en ello no había contradicción alguna, como sucede con los vapores que son sutiles pero al mismo tiempo proceden de una materia, o como el aroma del alcohol, que por algo decimos que es una bebida *espiritosa*, porque su aroma es sutil pero procede de un líquido material, y sin éste no se produce aquél. En una palabra: para nosotros, lo espiritual es lo inmaterial sin más; para ellos, lo espiritual era lo inmaterial en cuanto procedente o relacionado con algo material.

Por tal motivo, la doctrina tomista de la percepción no es un sistema incoherente, incongruente o inconsistente. Valga señalar lo que afirma un autor contemporáneo: “*el tomismo es un sistema coherente porque descansa sobre bases aristotélicas, y original porque habría ido más allá de Aristóteles*”²⁴. Esto último y no otra cosa es lo que hizo Santo Tomás al incorporar el *spiritus* de Averroes: reconocer el bagaje conceptual de autores de los que no podía desdecirse o desacreditar gratuitamente. Así como Kierkegaard enderezó fuertes críticas a Hegel en cuanto a sus principios y no

24. GARCÍA MARQUÉS, Alfonso: *Introducción a «Las sustancias separadas» de Tomás de Aquino*, Valencia: NAU Llibres 1993, p. 19.

obstante fue él mismo hegeliano por su planteamiento, así también Santo Tomás hizo lo propio con respecto a Averroes. No hay que olvidar que Santo Tomás también era hijo de su tiempo: que frente a quienes lo interpelaron vivamente -como los filósofos árabes- había necesidad de adoptar su lenguaje e importar muchos de los términos empleados por éstos si realmente quería dialogar, persuadir y hasta convertir. Y si así lo hizo con relación al tema del *spiritus* fue porque creyó que ello no violentaba su sistema, ni ello lo enfrentaba con las tesis fundamentales de la doctrina de Aristóteles. ¿Y cuáles serían las tesis fundamentales sobre la percepción en Aristóteles? De la respuesta a esta pregunta dependerá la contestación al segundo de los puntos que nos propusimos abordar al comienzo de este artículo²⁵.

Inmaterialidad y alteración física

Para hablar del conocimiento sensible en Aristóteles hay que conocer su doctrina de la *percepción*, pues sin ésta todo estudio de la alteración resultaría incompleto. Así, llama la atención que en su exposición sobre la alteración, el profr. García Jaramillo no haya mencionado el texto clásico de *De anima* 424a 17-20, en el que Aristóteles concibe el conocimiento sensible como un proceso de trasmisión de formas en el que no es posible prescindir de elementos causales²⁶ tal como se desprende de su lectura:

“En general se debe opinar de esta forma sobre los sentidos: el sentido es aquello que puede recibir formas sensibles sin su materia, tal como la cera recibe la imagen del

25. Para un análisis somero acerca de la *espiritualidad* en Santo Tomás, puede consultarse: GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel: “Tomás de Aquino y las tres esferas del espíritu”, en *Sapientia*, XXXIII-128 (1978), 87-98. Mas para una determinación de las notas que como la objetividad y la universalidad parecen ser consubstanciales a la *espiritualidad*, remitimos a: FRANCISCO ROMERO: “Sobre el espíritu y la actitud espiritual en las grandes culturas”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, IX-3 (march 1949), 433-439.

26. La causa material y la causa formal son más evidentes. Habría que insistir más en el papel de la causalidad eficiente y final; hecho no tan patente en la exposición del profr. G. Jaramillo.

anillo, y no el hierro y el oro [del que está fabricado el anillo]"²⁷.

En ese lugar, Aristóteles ha consignado la que se considera una de sus tesis gnoseológicas fundamentales : que *la recepción de una forma sensible sin materia es una condición necesaria para el conocimiento*. Ahora bien, dicha recepción ¿es condición suficiente para el conocimiento o simplemente una condición necesaria? No es fácil encontrar una respuesta acabada en Aristóteles. Pues por lo que toca al conocimiento intelectual no cabe duda que la recepción de una forma sensible sin materia es necesaria pero no suficiente para que aquél se produzca, ya que una de las funciones del intelecto es precisamente la abstracción de las condiciones individuantes que son resultado de la actividad sensitiva. Mas por lo que toca al conocimiento sensible, tendremos que esperar el veredicto de Santo Tomás según el cual la recepción de una forma sin materia por un paciente, al igual que en el conocimiento intelectual, tampoco es condición suficiente para la sensación (ya que hay procesos naturales en que se recibe una forma sin materia, y sin embargo no conducen al conocimiento, como cuando el fuego calienta al aire).

Lo más importante de esta última aseveración es que a esta recepción inmaterial de una forma, por la que no sólo se recibe dicha forma por el paciente (recepción a la que Santo Tomás denomina *alteración física o natural*, que se produce por ejemplo cuando el aire recibe la forma del fuego, y no su materia) sino además el paciente la recibe según otro modo de ser distinto del que está en el agente, por cuanto que la disposición material del paciente para recibir la forma del agente no es similar a la disposición material como la que tenía el agente (como la pupila recibe la forma del color y no por eso queda colorada), Santo Tomás le llama *alteración espiritual*²⁸.

27. "καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἀνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἀνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον" (ARISTÓTELES: *De anima*, II, 12, 424a 17-20).

28. "Hay un doble tipo de alteración: una física y otra espiritual. La alteración física [*immutatio naturalis*] se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural [*secundum*

De ahí que, por consiguiente, no se justifique nuevamente reservar la espiritualidad al intelecto, como lo ha sugerido el profr. García Jaramillo al denominar “pruebas sobre la espiritualidad del intelecto posible” a uno de los subtítulos de su artículo. Según Aquino, el ser espiritual también le corresponde a los sentidos, ya que las formas del color, por el mero hecho de ser recibidas en la pupila, gozan de un ser espiritual.

Y la alteración espiritual de la pupila a la que se refiere Santo Tomás (a diferencia de la alteración física del aire que es calentado por el fuego) nos lleva directamente a otra de las tesis fundamentales de Aristóteles: *la alteración cognoscitiva no es física* (la forma de lo sensible se recibe sin materia) *pero sí cinética*.

Dice el profr. G. Jaramillo con todo acierto:

“Aristóteles distinguió dos tipos de alteración: el tránsito a las disposiciones privativas, a saber, la *substitución* de una cualidad por su contraria...y el tránsito a las disposiciones positivas y a la *perfección* de la naturaleza, que es progreso y perfección de la cualidad existente”²⁹.

esse naturale]. Ejemplo: el calor en lo calentado. La alteración espiritual se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual [*secundum esse spirituale*]. Ejemplo: la forma del color en la pupila, la cual no por eso queda colorada al recibir aquella”: **Summa Theologiae**, I pars, q. 78, a. 3, corpus (Leonina).

Una variante de este texto se encuentra en el Comentario al tratado Sobre el alma: “el sentido recibe una forma sin materia, porque la forma tiene un modo de ser diferente en la potencia sensible que en la cosa sensible: es que en la cosa sensible tiene un ser natural y en la potencia sensible tiene un ser intencional o espiritual. Por eso emplea [Aristóteles] el ejemplo adecuado del anillo y la cera”: **In II De anima**, lect. XXIV, n. 553 (Marietti). Llama la atención que este mismo texto en que SANTO TOMÁS afirma la espiritualidad de los sentidos ha sido citado por el profr. García Jaramillo al pie de la p. 58 de su artículo, sin hacer el más mínimo comentario del mismo. Quizás porque creyó que aquí SANTO TOMÁS hablaba del ser espiritual en otro contexto.

29. **De anima**, II, 5, 417b 13-16, *apud* GARCÍA JARAMILLO: “Sensibilidad y espiritualidad en Aristóteles”..., p. 59. Es importante advertir que la *alteración física* y la *alteración espiritual* de las que hemos hablado al referirnos a SANTO

De ambos tipos de alteración en Aristóteles, es precisamente la segunda de ellas (es decir, la alteración que conlleva *perfección* y no *substitución* de un estado por otro) la que sirve de base al profr. G. Jaramillo para afirmar que *la alteración del sentido por el sensible no es física*³⁰, ya que, si bien el conocimiento es una alteración, constituye “una alteración de naturaleza especial, irreductible a los procesos de la materia inorgánica”³¹.

¿Significa esto únicamente que durante la sensación, el sentido en potencia, una vez actualizado por el influjo de una cosa desemejante a él, lejos de perder su propia forma se identifica con él? ¿O -yendo más lejos- que no es posible la existencia de κίνησις o movimiento al hablar de sensación? La respuesta a ello no se resuelve en Aristóteles apelando a la noción de “sobrante formal”. Y como para responder a ello -desde Aristóteles mismo y no desde Santo Tomás- no se ha hecho otra cosa que explicar por qué el conocimiento es πρῶξις (lo cual está fuera de discusión) todo apunta a creer que en el conocimiento sensible, no hay lugar para la κίνησις, más allá de la que le corresponde al órgano en cuanto determina materialmente al sentido.

El problema resulta más interesante por cuanto que son más los textos en los que Aristóteles se ha encargado de subrayar que *la sensación es un movimiento físico del órgano del sentido*. De ello se desprenderían dos afirmaciones que creemos pueden hallar eco en Aristóteles: la primera, que el conocimiento sensible es κίνησις (la afirmación de que sea κίνησις no equivale a la negación de la

TOMÁS, no se corresponden con estos dos tipos de alteración mencionados por ARISTÓTELES: es decir, la alteración como *substitución o corrupción* de una forma por otra, y la alteración como *perfección* de una forma por otra. Ni la alteración física de AQUINO comporta corrupción de una forma por otra, ni la alteración como perfección se extiende se refiere sólo a la alteración espiritual, sino también a la alteración física (en la que ya vimos que también hay lugar a la recepción inmaterial de formas por parte de un paciente)

30. “Sensibilidad y espiritualidad en Aristóteles”..., p. 58.

31. “Sensibilidad y espiritualidad en Aristóteles”..., p. 59.

afirmación de que sea *πρᾶξις*) y la segunda, que procede del órgano del sentido (mas no precisamente del alma).

¿Dimensión cinética del conocimiento?

Y el lugar más propio y adecuado que pudo elegir para tratar de ello fue el *De anima*, en cuyo cap. I, lecc. 4 (408b 15-17), afirma:

“Lo que queremos decir es, no que el *movimiento* se dé en el alma, sino que algunas veces *termina* en el alma y otras veces *comienza* a partir de ella, por ejemplo, la sensación viene de fuera de ella [es decir que *comienza* de fuera y *termina* en el alma], mas el recuerdo *comienza* en el alma y *termina* con los *movimientos* o vestigios de los órganos del sentido”³².

Aristóteles no rechaza que el conocimiento sea *κίνησις*; lo que rechaza es que ésta pertenezca al alma. En otras palabras, como dice Tweedale: “*Aristóteles pensó que la percepción debe enumerarse entre aquellos procesos que deben ser definidos mediante una causa extrínseca o mediante un tipo de causalidad eficiente o final*”³³. De modo que lo que tenemos al hablar de la percepción sensible, es, no un movimiento que pertenece al alma (ya que el alma es inmóvil³⁴), sino un movimiento que pertenece al compuesto de alma y órgano del sentido juntos. Ahora podemos entender la cita anterior: el conocimiento sensible ocurre, mientras se realiza, en el *órgano del sentido*, pero *termina* con un efecto sobre el *alma* misma (por eso

32. “τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὐσης, ἀλλ’ ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ’ ἀπ’ ἐκείνης, οἷον ἡ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τῶνδ’, ἡ δ’ ἀνάμνησις ἀπ’ ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἡ μονάς” (ARISTÓTELES: *De anima*, cap. I, lecc. 4, 408b 15-17).

33. “Origins of the Medieval Theory that Sensation is an Immaterial Reception of a Form”, *Philosophical Topics*, 20-2 (1992), p. 228

34. “ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷον τε κινεῖσθαι τὴν ψυχὴν, φανερόν ἐκ τούτων· εἰ δ’ ὅλως μὴ κινεῖται, δῆλον ὡς οὐδ’ ὑφ’ ἑαυτῆς” (ARISTÓTELES: *De anima*, I, 4, 408b 30-31).

dice Aristóteles que es el hombre³⁵ el que conoce por medio del alma y del sentido, y no sólo la facultad representada por el alma).

La dimensión *cinética* del conocimiento aparece nuevamente en un texto de la misma obra más adelante (424a 28-32):

“Por aquí se ve claramente por qué los objetos sensibles de grado excesivo destruyen los órganos de los sentidos (porque si el *movimiento* del órgano es muy fuerte, se destruye la proporción en que consistía el sentido, tal como se rompe la consonancia y el tono cuando se pulsa con demasiada violencia las cuerdas”³⁶.

Qué otra cosa está haciendo aquí Aristóteles sino definir la sensación como un movimiento procedente de la proporción entre dos opuestos, en virtud de la cual el órgano debe hallarse en un estado intermedio, es decir, en una suerte de balance entre los opuestos o contrarios propios de cada sentido, más allá de los cuales no es posible conocer nada.

Un tercer texto está tomado del *De sensu* (438b 8-16), en el que se confirma la misma idea expuesta por nosotros hasta aquí:

“El alma, o la parte sensitiva del alma, no está en la superficie del ojo, sino que es evidente que *aquella está adentro de él*. Por ello, es preciso que el interior del ojo sea transparente y receptivo de la luz; ello también es evidente de acuerdo con la experiencia, pues, de hecho, a algunos heridos de guerra en la sien, que se han cortado los conductos de los ojos, les ha parecido [después de ello] que sobrevení­a la obscuridad como si se hubiera apagado una lámpara, porque

35. “μη λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μαυθάνειν ἢ διανοεῖσθαι; ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ” (ARISTÓTELES: *De anima*, I, 4, 408b 14-15).

36. “φανερὸν δ’ ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἰ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια’ ἐὰν γὰρ ἢ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἢ κίνησις, λύεται ὁ λόγος - τοῦτο δ’ ἦν ἡ αἰσθησις- ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένον σφόδρα τῶν χορδῶν” (ARISTÓTELES: *De anima*, II, 12, 428a 28-32).

tal corte ha separado el alma de lo transparente, esto es, ha separado el alma de la pupila, que es como una lámpara”³⁷.

Juntos estos textos, nos revelan que el proceso fisiológico en el órgano del sentido de algún modo tiene un efecto causal e interno sobre el alma del que no tenemos conciencia en absoluto.

Alma y órgano del sentido

Y entonces surge la pregunta: cuando la forma sensible es recibida por el sentido ¿existe inmaterialmente en el órgano del sentido, o en el alma *per se*? Pensamos que la respuesta a esta pregunta es que, en un sentido, no podemos concluir que aquél haya pensado que la sensación debería ser definida simplemente como un proceso fisiológico dependiente del órgano del sentido; toda vez que como hemos visto, la existencia de una *causa final* en la sensación, es decir, el efecto producido por ésta sobre el alma³⁸, debe ser incluido

37. ARISTÓTELES: *Tratados breves de historia natural* [*Parva naturalia*], Madrid: Gredos 1987, p.192 (traducc. Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, para el N° 107 de la Biblioteca Clásica Gredos).

38. “Autores como SAN ALBERTO -dice TWEEDALE- pensaron que para producirse este efecto sobre el alma (base de la existencia espiritual o intencional de la forma sensible en el sentido, ya que el alma mediante la facultad se une al órgano del sentido) al que ARISTÓTELES se refería en 408b 15-7 era necesaria la existencia de un *juicio* (crisis) en la parte del alma sensitiva, en que el órgano del *sentido común* (es decir, el cerebro) tenía mucho que ver. En efecto, “cuando SAN ALBERTO escribía su comentario al *De anima* de ARISTÓTELES, ya había desarrollado una teoría mucho más compleja de la percepción según la cual la sensación requiere, además de la recepción pasiva de la especie en el órgano del sentido externo, un *juicio* (*judicium*) que se producía internamente en el órgano del sentido común, situado en el cerebro. Esto equivalía a afirmar que el color, el sonido, el olor, y los demás sensibles propios, “son como riachuelos que brotan de una fuente común” (*In Aristotelis librum de anima commentarium, Opera Omnia*, C. Stroik ed., tome VII, p.i; II, iv, 8, 159. 71-80), siendo esta fuente el *sentido común*. Para que éste juzgara acerca de los sensibles como recibidos actualmente por cada uno de los diversos sentidos propios, tales sensibles deben ser producidos en el órgano del sentido común, de un modo más *espiritual*. Para facilitarle esto al sentido común, el órgano mismo contiene un muy particular “*spiritus clarus*” que permite que los órganos de los sentidos hagan con los sensibles, lo que la luz hace con los colores (tal espíritu según ALBERTO MAGNO, del mismo modo que en AQUINO y AVERROES, tampoco es completamente *immaterial*, sino más bien un *fluido* sumamente

también en la definición (y por tanto, también hay *πρᾶξις* en el conocimiento sensible; si bien es cierto que el prof. G. Jaramillo no cita pasajes explícitos tomados de las obras psicológicas de Aristóteles en apoyo de la *πρᾶξις* en la sensación, como sí abundan acerca de la dimensión fisiológica de tal conocimiento).

Pero por otro lado, sería un error considerar la forma sensible en Aristóteles como existiendo en el alma más bien que en el órgano. La confusión más notable que pudo despertar Aristóteles entre sus comentadores fue no haber dicho nada más sobre la forma existente cualitativa e inmaterialmente en el órgano del sentido, sino sólo que la misma existe allí, por el simple hecho de ser forma, y no si existe por cuenta del sujeto. Esto es lo que llevó a insignes comentadores peripatéticos como Alberto Magno, a creer que la existencia inmaterial o intencional de las especies tuviese lugar en y por el *corpo*. O a otros, como Alejandro de Afrodisia, a creer que la sensación, y concretamente la percepción visual en Aristóteles no se la define más que como un fenómeno físico en el que, lo que hay en la pupila, es decir, la forma, es el reflejo mismo del color que posee el objeto externo a él. *“El ojo es a un pequeño espejo como la forma es al objeto reflejado en él. Así, el ojo recibe la forma de todos los colores, porque es como un espejo en el que, cuando una imagen blanca está en él, no por ello se vuelve blanco el espejo”*³⁹.

Incluso autores, como Santo Tomás, fueron llevados a tomar de San Alberto la postura de que la sensación, ciertamente ocurre en el órgano del sentido⁴⁰, pero introduciendo en su explicación la idea averroísta de *spiritus*. Precisamente por no haber explicado suficientemente Aristóteles si esa inmaterialidad se daba en el órgano

peculiar)”: “Origins of the Medieval Theory That Sensation Is an Immaterial Reception of a Form”, en *Philosophical Topics*, XX-2 (1992), p. 220.

39. *Cit. Pos.*, Sheldon M. COHEN: “St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms”, en *The Philosophical Review*, XCI-2 (1982), p. 193 ss.

40. Después de haber desechado, claro está, la teoría de SAN ALBERTO sobre un supuesto *sentido común activo*, a la que hemos hecho alusión en la nota 36, quizás por considerarla SANTO TOMÁS como no genuinamente aristotélica.

o en el alma, Santo Tomás se vio en la tesitura de tener que elegir entre el parecer de Alberto y Alejandro según el cual el conocimiento se daba en el órgano, o el parecer de Averroes, según el cual se daba en el alma. Y según creemos, no fue fiel en todo a San Alberto, sino que optó por seguir el parecer de Averroes (de aquí que haya incorporado la noción de *spiritus*, con las consecuencias ya apuntadas por nosotros⁴¹), pero tratando hasta el final de recuperar la vertiente orgánica de aquellos dos.

Para concluir esta nota, quiero afirmar que lo que hemos encontrado en toda esta discusión acerca de la sensación, es la caracterización de una fisiología de la sensación propuesta por Aristóteles en *De anima*, más importante de lo que a primera vista parece, e insoslayable en cualquier estudio sobre la alteración como el realizado por el profr. G. Jaramillo. Pues bien ha hecho éste en subrayar la inmaterialidad con que la forma sensible es recibida al conocerla. Pero el problema no consiste sólo en afirmar que la forma de un objeto existe en el sentido de un modo distinto a como existe en el objeto mismo. La respuesta se extiende a qué debemos entender como *sujeto* de la percepción. Alberto y Alejandro piensan que para Aristóteles la pregunta sólo puede responderse en un sentido: el *órgano*. Pues aun sosteniendo que es el alma la que conoce, el alma está dentro del órgano. ¿Por qué habría de afirmar Aristóteles que “el ojo mismo contiene agua, es decir, un medio transparente, pues de igual modo que no podemos ver si no hay luz afuera, así también si no hay luz por dentro de nuestro ojo”⁴², si no es porque considera que el conocimiento es más que una doctrina acerca de lo que sucede en el alma incorpórea? Más aún: ¿por qué habría de afirmar Aristóteles que “es el movimiento (κίνησις) producido a través de un medio (concretamente el agua, tratándose del ver) lo que provoca la visión”⁴³, si no es porque con ello buscaba insistir en el aspecto cinético del conocimiento? El error no es decir que la alteración del

41. Como ya se dijo aquí al hablar de AVERROES, para éste las formas sensibles intencionales existen exclusivamente en el alma, pues en su noción de espíritu implicaba por sí misma materialidad e inmaterialidad.

42. *De sensu*, II, 438b 6-8. Sigo la versión de Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.

43. *De sensu*, II, 438b 5-6.

sentido por el sensible es práctica. El error es no decir que es cinética, cuando todo apunta a afirmar que en un autor tan sumamente interesado por la fisiología y la medicina, el conocimiento se explica por el cambio y las cualidades que tienen lugar sobre el cuerpo, y esto es más que decir que es el alma la que conoce en cuanto goza de un "sobrante formal".

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.