

308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA 14
----- 24.

FACULTAD DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



LA INMATERIALIDAD DEL INTELLECTO COMO
PREMISA PARA DEMOSTRAR LA ESPIRITUALIDAD
DEL ALMA

T E S I N A

QUE PRESENTA:
PATRICIA GALINDO MONTELONGO
PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFIA

DIRECTOR DE TESINA: DHA. VIRGINIA ASPE ARMELLA

MEXICO, D. F.

1997

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice

Introducción

Planteamiento: Si el entendimiento se distingue del sentido	3
Argumento 1. El hombre entiende y realiza cosas opuestas	5
Argumento 2. Universalizamos conceptos por encima de la materia	10
Argumento 3. Tenemos ideas inmateriales	14
Argumento 4. La reflexión	16
Argumento 5. El entendimiento no se destruye por la intensidad de su objeto	20
Conclusiones	25
Bibliografía	30

Introducción

“En la esfera de las relaciones humanas, la desaparición del alma se ha traducido en una paulatina pero irreversible desvalorización de la persona. Nuestra tradición había creído que cada hombre y cada mujer eran un ser único, irrepetible; los modernos los vemos como órganos, funciones y procesos. Las consecuencias han sido terribles”¹

En una obra de plena madurez, tras un itinerario ideológico titubeante, el poeta y ensayista Octavio Paz no duda en afirmar el lugar preponderante que ocupa la noción de alma en la consideración de la dignidad personal. El intento de medir a todos los vivientes de la naturaleza con el mismo rasero -- el de lo medible y cuantificable, lo experimentable-- no ha llevado sino a la degradación de quien por naturaleza posee una jerarquía superior, la persona.

Por su origen, por su alma espiritual, por el dominio de sus tendencias, el modo de ser propio del hombre es el de ser persona. Pero el alma espiritual de la persona, única e irrepetible, no se conoce inmediatamente, sino a través de sus operaciones y sus frutos. La cultura -- en sus formas de arte, de ciencia, de organización política...-- es el fruto principal de las actividades del espíritu; la libre elección y el conocimiento intelectual, sus operaciones. En esta investigación me limitaré a tratar de demostrar la inmaterialidad del intelecto por su carácter de premisa fundamental para la subsecuente demostración de la espiritualidad del alma:

Si el principio vital --*psiquis*-- tiene el poder de realizar operaciones inmateriales, es decir, posee facultades espirituales, entonces él mismo no puede resolverse en la materia.

¹ PAZ, Octavio, *La llama doble*, Seix Barral, México, 1993, p. 169

No será éste el argumento que analizaré en el presente trabajo, sino aquéllos que Tomás de Aquino aduce para demostrar la inmaterialidad de una de las facultades del alma, el intelecto. Esta demostración puede servir para fundamentar las premisas requeridas para concluir la espiritualidad del alma sin cometer una petición de principio. Se trata de argumentar en favor de que las operaciones intelectuales que realiza el hombre son inmateriales, y por lo tanto es inmaterial la potencia intelectual, de modo que dicha conclusión pueda servir como premisa del razonamiento según el cual el alma de la que emana dicha potencia es también espiritual.

Me centraré por lo tanto en un problema epistemológico: el estatuto del conocimiento y de la facultad cognoscitiva. Sólo cuando la argumentación del mismo Tomás de Aquino da pie para ello, me referiré a los frutos de la actividad espiritual --la cultura-- y a la autodeterminación de la otra facultad espiritual --la voluntad--, pues la apertura en el plano de la actividad intelectual no se puede separar por completo de la apertura en el plano de la actividad práctica.

El libro *Acerca del alma*, de Aristóteles, es para el doctor Angélico la fuente principal de estas disquisiciones, por lo que pasaré continuamente de la *Suma contra gentiles*, al *Comentario al Libro acerca del alma*.

Planteamiento: Si el entendimiento se distingue del sentido

En el libro 2, capítulo 66 de la *Suma Contra Gentiles*, Tomás de Aquino explica la conveniencia de que el entendimiento y el sentido no sean una sola cosa. Si se cree que no están separados, que el intelecto se resuelve en el sentido, se infiere que el hombre no realiza operaciones distintas del conocimiento sensible, es decir, que no es intelectual. Si así fuera, el hombre no sería el ser más elevado en el orden del universo, sino que sería uno más de los animales. La demostración de que el hombre conoce intelectualmente, o sea, con cierta independencia de la aprehensión sensible de las especies², es una de las premisas clásicas para proceder a la demostración de la espiritualidad del alma.

El capítulo comienza diciendo así: "Parecida a la anterior fue la postura de ciertos filósofos antiguos, que opinaban que el entendimiento no se diferencia del sentido. Lo cual es realmente imposible"³. Al decir "filósofos antiguos", Tomás de Aquino se refiere a los físicos naturalistas, para quienes el principio de que lo semejante se conoce por lo semejante demostraba que, para conocer la realidad natural, las potencias cognoscitivas humanas debían ser también materiales.

² "...nada más cierto en pura doctrina tomista que el principio de que las facultades espirituales necesitan siempre para su obrar del concurso de las facultades sensibles, y éstas del apoyo de los órganos, y que sus actos marchan juntos formando la unidad de operación humana". URDANOZ, Teófilo, "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", p. 111

³ AQUINO, Tomás de, *Suma contra gentiles*, Editorial Católica S. A., Madrid, 1967, p. 591.

Tomás de Aquino nos remite a las tesis de uno de aquellos filósofos: "Es usual definir al alma primordialmente a través de dos notas diferenciales, el movimiento local y la actividad de inteligir y pensar. El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar y percibir sensiblemente son lo mismo, Empédocles, por ejemplo, decía que "con lo que está presente (a la percepción) aumenta a los hombres el conocimiento" y, en otro lugar, que "de ahí les viene el cambiar constantemente en lo que piensan" y lo mismo, en fin, quiere decir aquella frase de Homero de que "tal es, en efecto, su intelecto". Y es que todos ellos suponen que el inteligir --al igual que percibir sensiblemente-- es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejante"⁴. Empédocles piensa, entonces, que de lo mutable de las cualidades sensibles que conoce el hombre se sigue el devaneo y la veleidosidad de sus opiniones. Así lo glosa el doctor Angélico en su Comentario al *Libro del alma*: "Entonces ocurre que el hombre y los restantes animales, en horas y tiempos diversos, juzgan diversas determinaciones de las cosas, y de diverso modo"⁵.

Así, los antiguos sostenían que el intelecto y el sentido eran lo mismo, pues creían que el entender era algo corpóreo como el sentir, creían que el raciocinio práctico y el sentir se producían en virtud de la semejanza, y ésta la entendían sólo en la realidad corporal, por ejemplo, que por la tierra se conoce la tierra y así todo lo demás. De donde concluían que sentir y

⁴ *In de An.*, III, Lect. IV, 618

⁵ *Idem*

entender se seguían de la naturaleza corpórea, por lo que sentir y entender eran lo mismo⁶. Estos filósofos veían más bien las semejanzas entre nuestro conocimiento y el de los animales irracionales, que las notorias diferencias entre las operaciones intelectuales y las del conocimiento sensible.

A continuación estudiaremos los argumentos del Aquinate, *contra los que opinan que el entendimiento y el sentido son una misma cosa*:

Argumento 1. El hombre entiende y realiza cosas opuestas

Comienza Aquino acudiendo a la experiencia, según la cual apreciamos que las operaciones que realiza el hombre son sencillamente distintas que las que realizan los demás seres de la naturaleza. ¿Será que sus potencias son de carácter distinto, y así le permiten llevar a cabo operaciones de otro género?

“El sentido se encuentra en todos los animales. Los animales distintos del hombre no tienen entendimiento. Lo cual manifiéstase en cuanto no realizan cosas diversas y opuestas, como los seres dotados de inteligencia, por el contrario, como movidos por la naturaleza, ejecutan algunas operaciones determinadas y uniformes dentro de su misma especie, así como la golondrina, que construye siempre el mismo nido. Luego el entendimiento y el sentido se diferencian”⁷.

⁶. Cfr. AQUINO, *In De An.*, III Lect IV 622

⁷. AQUINO, *Suma contra gentiles*, II, 66

En este primer argumento Aquino afirma que el hombre, en tanto que conoce de modo diverso de los animales, actúa también de modo diverso. En virtud de que conoce de manera intelectual, el hombre puede elegir en diversos sentidos y no necesariamente por el impulso de la naturaleza. E interpreta en su *Comentario al Libro del alma* las palabras del Estagirita llevando la argumentación un poco más lejos, pues habla de la voluntad.

“Los animales irracionales que sólo proceden en sus movimientos por la fantasía y el apetito sensitivo, siguen mayormente las impresiones de los cuerpos celestes. Sostener en consecuencia que los cuerpos celestes impresionan directamente la parte intelectual, sea el intelecto o la voluntad, es sostener que la voluntad y el intelecto son facultades corpóreas⁸. Y esto es falso porque, si bien los animales son determinados a obrar por su objeto (si tienen hambre, comen), el hombre en cambio puede dejar de comer aunque esté hambriento por razones diversas, por ejemplo, si está a dieta. Su conocimiento no está determinado como el de los animales, y por lo tanto el apetito que se sigue de tal conocimiento, el apetito intelectual, tampoco está determinado a una determinada reacción: el hombre decide si quiere o no hacer algo.

Otro clásico de la filosofía, Kant, define a la voluntad como “la causalidad de los seres vivos y racionales”⁹, y a la libertad como “la propiedad que tenga esta causalidad de obrar independientemente de toda causa *determinante* extraña; así como la necesidad *física* es la propiedad que tiene la causalidad de todos los seres privados de razón de ser determinada a la acción por la influencia de causas extrañas”¹⁰. Dichas

⁸ . AQUINO, *In De An*, III, Lect. IV, 616

⁹ . KANT, Emmanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. de García Moreno, Editorial Nacional, México 1969, p. 87.

¹⁰ . Idem.

causas extrañas, en el texto de Aquino analizado, vendrían a ser los cuerpos celestes, que impresionan al conocimiento de los animales y determinan su actividad.

Kant piensa que es necesario probar que la libertad pertenece en general a la actividad de los seres que tienen razón y voluntad, pues afirma que "todo ser que sólo puede obrar bajo la condición de la idea de la libertad, es por lo mismo realmente libre bajo el punto de vista práctico"¹¹. Para Kant es imposible concebir una razón que, teniendo conciencia de que ella misma es la causa de sus juicios, reciba una dirección del exterior, porque entonces no atribuiría el sujeto la determinación de sus juicios a la razón, sino a un móvil. Es necesario, pues, que se considere como siendo ella misma, independientemente de toda influencia extraña, el autor de sus principios, y por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre, y debe ser atribuida bajo el punto de vista práctico a todos los seres racionales¹². Lo que quiere decir, es que el concepto de la libertad, autonomía, y de la racionalidad, van también unidos en la filosofía del maestro de Königsberg.

Pero es evidente que la voluntad no es atraída de modo necesario por el apetito sensible, sino que siempre permanece libre para seguir o no seguir la inclinación del apetito sensible, como en el ejemplo de la dieta que muestra la capacidad humana de sustraerse a dichos impulsos¹³.

El hombre, que no depende de los estímulos de la materia, o de los instintos corporales, puede actuar con apertura. Y tal vez sea en esta condición de apertura del hombre en donde se capta mejor el sentido de su

¹¹ Ibid, p. 90.

¹² Cfr. Ibid, p. 91.

¹³ Cfr. *In de An.*, III, Lect. IV, 621

dignidad, porque la libertad significa en buena parte autonomía o independencia, composición de un universo completo, dominio de los actos que se llevan a cabo¹⁴. La apertura de la voluntad, según he tratado de mostrar, está estrechamente relacionada con la apertura del intelecto para entender diversos objetos y de un modo muy especial, propiamente humano, que se conoce como intencionalidad.

Aristóteles divide a los seres que tienen razón y a los que carecen de ella de acuerdo a sus principios potenciales. La diferencia está en que "...las (potencias) racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar"¹⁵. Lo que significa, según el Estagirita, que existen dos tipos de seres, aquellos que se limitan a producir el efecto respecto del cual están en potencia, y aquellos que están abiertos a contrarios. El que tiene el concepto, posesión inmaterial de una forma, es capaz de ciencia, como el que conoce los principios de la medicina puede producir la salud y la enfermedad, y el que conoce los principios de la arquitectura puede construir y destruir.

"Como dice Aristóteles en la *Metafísica* I, 1, el género humano vive por el arte y por los razonamientos. Con lo cual se ve cómo el Filósofo apunta a algo tan propio del hombre que lo distingue de los demás animales. Los demás animales, por un cierto instinto natural, actúan en sus propios actos, en cambio el hombre orienta sus actos por medio del juicio de la

¹⁴ Cfr. LLANO, Carlos, "Las caras de la dignidad", *Isis*, n. 181, 1989, p. 66

¹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Editorial Gredos, trad. de Valentin García Yebra, Madrid, 1990, IX, 2 (Bk 1046b 1-7)

razón¹⁶. En su conocimiento y en su actuación, la potencia racional, propia del ser humano, está abierta a contrarios.

“Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma, y del alma, en la parte racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán racionales y otras irracionales¹⁷. Aquí está la diferencia cualitativa que los antiguos filósofos, tales como Empédocles, no vieron en los seres de la naturaleza.

Ya he dicho que el hombre no tiene propiamente hablando pautas necesarias y genéticamente hereditarias de comportamiento, como las tienen los animales, y esto es porque tiene intelecto. Como fruto de la actividad intelectual, la cultura se nos aparece como una prueba palpable de que las operaciones del hombre son diversas a las de los animales: arte, ciencia, política, son ejemplos de cultura en que el hombre conoce según una potencia abierta a contrarios. Los animales no transforman el mundo, no lo convierten en cultura, no ponen nombres ni dan significados a las cosas. Y esto es porque no tienen intelecto.

Es por eso que Choza dice que el hombre se realiza en la cultura, porque la vida específicamente humana requiere una multitud de cosas que no son producto espontáneo de la naturaleza¹⁸.

¹⁶ AQUINO, *Proemio al De Anima*, 1.2. trad. y notas de Jorge Morán. *Tópicos* V. II, n. 3, México, 1992.

¹⁷ ARISTOTELES, *Metafísica*, loc. cit.

¹⁸ Cfr. CHOZA, Jacinto, *La realización del hombre en la cultura*, Editorial RIALP, Madrid 1990, p. 17.

Argumento 2. Universalizamos conceptos por esencia de la materia

“El sentido conoce únicamente lo singular, pues toda potencia sensitiva conoce por especies individuales, porque recibe las especies de las cosas a través de los órganos corpóreos. El entendimiento sin embargo conoce lo universal, como se demuestra experimentalmente. Luego el entendimiento se diferencia del sentido”¹⁹.

Los objetos propios del entendimiento no son las cosas sensibles, sino la esencia de las cosas sensibles, en cuanto no es lo mismo el fuego que la esencia del fuego (o el entendimiento universal del fuego). La naturaleza universal del concepto, conocido intencionalmente por el intelecto, es otra de las pruebas de la inmaterialidad del intelecto. Dice Tomás de Aquino en el *Comentario al Tratado del alma*: “... la magnitud y la esencia de la magnitud son cosas distintas y lo son también el agua y la esencia del agua(...) será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de la misma manera; y es que la carne no se da sin materia, sino que, al igual que lo chato, es un tipo determinado de forma en un tipo determinado de materia. Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo esta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada. A su vez, y por lo que se refiere a los entes abstractos, con la línea recta sucede como con lo chato, puesto que no se da sin el continuo; sin embargo,

¹⁹ AQUINO, *Suma contra gentiles*, loc. cit.

su esencia --si es que la esencia de la recta y la recta son cosas distintas-- la discierne con otra facultad (...) así pues digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia²⁰. La capacidad de abstracción es el argumento segundo de Tomás de Aquino.

Expongo en seguida un ejemplo de abstracción: Mi idea de arma, a saber, cierto instrumento que me sirve para defender o atacar, no está condicionada por la materia. O sea, no se vincula a alguna materia en particular, puesto que existen armas de metal como el hacha, o de cualquier otro material. Tampoco está ligada a cierta materia cuantificada, el arma puede ser grande o pequeña. Ni tampoco se refiere a una materia particularmente ubicada, puede servirme en cualquier parte.

Yo puedo pensar en una arma sin ningún tipo de determinación: tengo la imagen de un arma particular, pero entiendo el concepto de arma independientemente de dicha imagen. Entender el concepto significa que no relaciono necesariamente la imagen particular de una espada con la comprensión de "arma". No puedo pensar en el hombre sin la carne y los huesos, pero sí sin esta carne y estos huesos. El conocimiento intelectual no se agota en la aprehensión de los particulares. Y Llano afirma que este poder de pensar las cosas universalmente proviene del espíritu, de su capacidad de generalizar, de abstraer, de ver las cosas con perspectiva de horizonte. Los animales no pueden más que conocer en casos concretos²¹.

La diferencia entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, según dijo Tomás de Aquino en el argumento que da inicio a este párrafo,

²⁰ ARISTOTELES, *Acerca del alma*. (Bk. 429b 10ss.).

²¹ Cfr. "Las caras de la dignidad", art. Cit., p. 65.

es experimentable. Y acudo aquí al ejemplo que Leonardo Polo enfatiza en su libro *Quién es el hombre*, donde también habla de la inteligencia humana y su capacidad abstractiva. Explica que el hombre resuelve problemas porque es inteligente. Y la inteligencia en la práctica se caracteriza por ser capaz de fijación de propiedades, de un modo abstracto, no particular, o sea que la inteligencia puede acudir a un mismo remedio aunque cambien las circunstancias, mientras que en el animal esto es imposible. Y el experimento que se hace para averiguar si los monos son capaces de ideas abstractas es éste: se embarcó a un chimpancé en una balsa, y se puso en ella un cubo lleno de agua y un cucharón. Se puso la balsa en un estanque, la comida en un islote rodeado de fuego, y se enseñó al animal que, si echaba agua con el cazo, podía apagar el fuego y alcanzar la comida (algo así como un razonamiento condicional). Un día se realizó el experimento pero con el cubo vacío. Como el chimpancé no pudo echar agua con el cazo, se quedó sin comida. Es evidente que esto al hombre no le hubiera pasado, porque el recurso para resolver el problema no era el recurso "éste y aquí". El hombre entiende que si el agua tiene la propiedad de apagar el fuego, lo mismo sirve el agua que está en el cubo que la del estanque²². Lo cual demuestra la inmaterialidad del intelecto: ninguna capacidad imbuida en la materia, en esta materia siempre particular, puede desligarse de la individualidad de lo conocido.

El hombre, que no es un ser puramente espiritual, tampoco se desliga del todo de lo particular, como lo demuestra la necesidad de la imaginación en el conocimiento intelectual, que necesita de las imágenes

²² Cfr. POLO, Leonardo, *Quién es el hombre*, RIALP, Madrid, 1993, p. 21 y 22.

para abstraer de ellas la esencia²³. Por eso dice Aristóteles que "el entendimiento requiere del sentido"²⁴.

²³ *Vid. supra*, nota n. 1

²⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (Bk. 428a 6ss). En efecto, el entendimiento requiere del sentido aunque a través de la imaginación, como lo demuestra también Aristóteles en *Acerca del alma* (Bk. 427b 14ss): "La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente sin embargo que la imaginación no consiste ni en inteligir ni en enjuiciar. Y es que aquella depende de nosotros, podemos imaginar a voluntad --es posible, en efecto crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemónicamente creando imágenes-- mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto que es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error".

Argumento 3. Tenemos ideas inmateriales

El tercer argumento para demostrar la inmaterialidad del intelecto no versa acerca del modo de conocer, acerca del carácter intencional de nuestro conocimiento que habíamos definido como la posesión inmaterial de una forma. Versa, en cambio, acerca del carácter inmaterial que ciertos conceptos tienen de suyo:

“El conocimiento sensitivo se extiende únicamente a lo corporal. Y esto es evidente, pues las cualidades sensibles, que son los objetos propios de los sentidos, se hallan únicamente en las cosas corporales, y sin ellas el sentido no podría conocer. El entendimiento sin embargo, conoce lo incorpóreo, como la sabiduría, la verdad y las relaciones de las cosas. Luego el entendimiento y el sentido no son la misma cosa”²⁵.

Esta tercera razón que nos da el Aquinate, nos hace afirmar que el hombre no es uno más entre los animales, pues es capaz de conocer realidades que no exigen de suyo y por sí una materia (no ya que pueda conocer inmaterialmente cosas materiales como en la abstracción, sino que puede pensar lo inmaterial), como por ejemplo la bondad, la verdad y la sabiduría, ejemplos que pone Tomás de Aquino, además de las relaciones entre las cosas.

²⁵ AQUINO, *Suma contra gentiles*, loc. cit.

El concepto de sabiduría, por ejemplo, en cuanto no se refiere a la acumulación de especies, sino a una cualidad específica que consiste en el conocimiento de lo divino y de los principios primeros, no significa para el entendimiento la comprensión de objeto particular alguno, sino la posesión de un concepto de por sí inmaterial.

En lo que se refiere a las relaciones entre las cosas, la noción de identidad, por ejemplo, no puede emparentarse con la esencia de algún objeto material, aunque no podamos explicarla sino por una comparación entre dos o más objetos de la naturaleza. Así, las relaciones entre los términos no constituyen conceptos de algo material. Algo semejante podría decirse de los términos sincategoremáticos del lenguaje, pues entendemos lo que significa "y", o "a través de", o "sin embargo", pero ninguno de ellos corresponde necesariamente a la imagen de un ser de la naturaleza.

Todas éstas son realidades en las que puedo pensar y son inmateriales. Pero, ¿cómo podría pensar algo que no exige materia si yo estuviera exigido por ella?²⁶

²⁶ Cfr. *Ist. op.*, art. C'it., p. 65 y 66

Argumento 4. La reflexión

Otra de las capacidades específicamente humanas, propias del conocimiento intelectual, es la reflexión. Si nuestro intento se dirige a comprobar la inmaterialidad del intelecto, principalmente por su distinción con los sentidos, habrá que demostrar que en el conocimiento sensible no se da ni puede darse reflexión. Y Tomás de Aquino ofrece la siguiente argumentación:

“El sentido ni se conoce a sí mismo ni a su operación: la vista no se ve a sí misma ni se percata de que ve, porque esto pertenece a una potencia superior, como se prueba en el libro *Del alma*. El entendimiento, sin embargo se conoce a sí mismo y conoce también que entiende. Luego no son lo mismo entendimiento y sentido”²⁷.

Las potencias sensibles están restringidas, determinadas a un solo objeto, a su objeto propio, y captan los sensibles dentro de los umbrales que su órgano les permite, pero ito así otro sensible cualitativamente distinto ni su propio acto de conocer. Si el objeto de la vista es el color, o mejor dicho lo coloreado, su acto se limita a la aprehensión de tal objeto, y no puede por lo tanto aprehender el acto de la visión.

El intelecto en cambio es capaz de volver sobre sí mismo, pues su objeto es lo inteligible y él mismo es inteligible. Es capaz de reflexionar, de doblarse

²⁷ AQUINO, *Suma contra gentiles*, loc. cit.

sobre sí mismo y entenderse, distinguir sus actos, clasificarlos, comparar sus resultados: es capaz de crítica en el sentido kantiano del término. Aristóteles explica cómo el intelecto puede volver sobre sí mismo:

"Cuando el intelecto ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto --lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo--, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo"²⁸. Esto quiere decir que el hombre es capaz de reflexionar. Y la reflexión ocurre cuando el entendimiento se conoce a sí mismo y sabe que conoce. Incluso, como es patente en esta argumentación, sabe que conoce que conoce. Este razonamiento acerca de la reflexión es el que usa Aquino para diferenciar el sentido del entendimiento. Para poder ver, necesitamos del órgano del ojo, pero éste ojo que ve cosas no puede verse a sí mismo, no puede reflexionar que ve, pues la materia es incapaz de reflexión. Mientras que el entendimiento espiritual conoce y conoce que conoce, precisamente porque no es material, porque no depende totalmente de un órgano, es que puede hacerlo.

El ser humano es un sujeto, no sólo porque tiene una conciencia intelectual, sino que además, puede ser objeto de su propia conducta. Conocerse y tomarse como objeto de la propia conducta implica un alto grado de reflexividad. La vida animal, en cambio, sólo se vive, el animal no establece relación alguna con su vivir o su morir, no adopta una conducta con respecto a sus realidades. Por tanto, no sólo el acto de conocimiento se vuelve objeto del conocimiento, sino su propio vivir para el viviente: la consideración del pasado y el futuro, y más que eso aún...

²⁸ ARISTOTELES, *Acercas del alma*, *Ibid.* (BK 429b 5ss).

Jorge Arregui explica cómo la práctica del enterramiento establece la frontera entre hombres y animales. Dice que la previsión de la propia muerte, en términos de desaparición de la individualidad que se es, supone necesariamente la autoconciencia, y en consecuencia, si un ser entierra a sus muertos es consciente de sí. Y supone que si existen prácticas de enterramiento en un grupo social implica que sus miembros poseen autoconciencia intelectual, es decir, que son seres humanos.²⁹ Enterrar a los muertos es una práctica cultural que atestigua la existencia de algo específicamente humano.

Federico Sciacca distingue entre *la vida y la existencia espiritual*, pues ésta es para él la vida autorreflexiva, que se asume a sí misma y es consciente de la vida y de la muerte. La existencia no es sino la vida que se está viviendo³⁰.

Otra forma de probar la reflexión que sólo existe en el hombre, es la diferencia entre el conocimiento animal y el humano. El hombre es un ser que está abierto al mundo, en cambio un animal es un sistema cerrado que conoce de la realidad sólo aquellos estímulos que son convenientes o inconvenientes para su naturaleza. Y acudo a la explicación de un filósofo contemporáneo que utiliza el ejemplo de que un animal conoce la realidad sólo en cuanto que relevante de algún modo para su conducta, en la medida en que significa algo para él: "un animal es capaz de captar el agua como potable o refrescante, pero lo potable no es sino la relación entre la sed y el agua, ya que el agua sólo es potable por relación a la sed, del mismo modo

²⁹ . Cfr. ARREGUI, Jorge Vicente, *El horror de morir*, Tibidabo Ediciones, Barcelona, 1992, p. 321

³⁰ . Cfr. SCIACCA, Michelle, *Muerte e inmortalidad*, Editorial Luis Miracle, Barcelona 1962, p. 15 a 30, y 213

que es refrescante por relación al calor. Por la misma razón, el animal tampoco se conoce a sí mismo como realidad o "cosa en sí", sino que sólo se conoce en relación a, o por referencia a, la realidad exterior"³¹

El hombre, como es un ser reflexivo, intelectual, no está vinculado a sus impulsos, sino que está realmente abierto al mundo. Tiene la capacidad de objetivar, es capaz de conocer lo otro en tanto que otro, puede conocer lo real en tanto que real, independientemente de él. Conoce la cosa como es en sí, no sólo en tanto que para él.

"La capacidad de objetivar la realidad, de conocer lo otro en cuanto que otro, plegándose a la realidad, es correlativa a la conciencia de sí"³². En palabras de Zubiri, el hombre es un animal de realidades, a diferencia de los animales de estímulos.

³¹ Cfr. Ibid p 331

³² Cfr. Ibid p. 334

Argumento 5. El entendimiento no se destruye por la intensidad de su objeto

Y finalmente esta es la quinta razón de Tomás de Aquino, en la que afirma el carácter superior del hombre, pues éste tiene facultades que no comparte con los animales. Aunque es manifiesto que el hombre tiene facultades orgánicas, y que requiere de sus potencias sensitivo-aprehensivas para conocer intelectualmente, la inteligencia no es orgánica. Este último argumento para probar la diferencia entre sentido e intelecto, y que el intelecto está separado de la materia (no separado del sujeto), recurre a las distintas capacidades que tienen los sentido y el intelecto para conocer sus objetos propios:

“El sentido se atrofia por la impresión de un sensible excesivo. Mas el entendimiento no se atrofia por un inteligible excesivo; al contrario, quien entiende lo más alto puede, en consecuencia, entender lo más bajo. Luego una es la potencia intelectual y otra la sensitiva”³¹.

El hombre desarrolla una serie de actividades vitales y de éstas se infiere la noción de facultad. Los sentidos del hombre indican una dependencia orgánica. No podríamos ver ni oír si no tuvieramos un órgano, tan cierto es, que si nos lesionamos alguno el ojo o el oído, no podemos ni ver ni oír. Además, no siempre se oye, ni siempre se ve. “...Esas

³¹ AQUINO, *Suma contra gentiles*, loc. cit.

operaciones cognitivas tienen una relación de principiación con lo orgánico y respecto de la operación, el órgano es principio potencial”¹⁴.

Sin embargo, aunque necesitemos de los órganos corporales, el Aquinate explica que éstos se destruyen cuando su objeto se intensifica demasiado, o no alcanzan a percibirlo si es demasiado débil. Si hay poca luz veo mal, si hay más luz veo mejor, pero si la intensidad de la luz crece exageradamente me quemó el ojo. Lo mismo pasa con los otros sentidos. Sólo se puede aprehender los sensibles dentro de los umbrales mínimo y máximo que permite el órgano. La verdad, en cambio, no destruye al entendimiento sino que lo perfecciona, entre más verdad conozca se hace más superior.

Aristóteles explica la proporción que hay entre la voz y el oído, y otros sentidos; para demostrar que el conocimiento sensible requiere de la materia, para más adelante concluir que el conocimiento intelectual es inmaterial:

“Si la voz consiste en una cierta armonía, y voz y oído son en cierto modo una sola cosa, si bien en cierto modo no son una y la misma cosa, y si la armonía consiste a su vez en una cierta proporción, necesariamente también el oído ha de consistir en una cierta proporción. De ahí que cualquier exceso, tanto lo agudo como lo grave, destruya el oído y cualquier exceso en los sabores destruya el gusto y lo excesivamente brillante u oscuro destruya la vista en el caso de los colores y lo mismo el olor fuerte,

¹⁴ POLO, Leonardo, *Curso de Teoría del Conocimiento II*, Ediciones Universidad de Navarra, S A , Pamplona 1989, p. 201

en el caso del olfato: es porque el sentido consiste en una cierta proporción (...). Los excesos en lo sensible, en fin, producen ya dolor, ya destrucción”³⁵. La inteligencia, en cambio, abierta al infinito, “en cierto sentido todas las cosas”, de ninguna manera sufre dolor cuando más perfecta y más extensamente conoce, ni se destruye ante un inteligible excesivo. Por el contrario, se eleva hacia él, se hace con él de alguna manera y se acerca como por cierta semejanza.

Empédocles y otros filósofos confundían la potencia sensible y la intelectiva porque tanto el sentir como el inteligir facultades son cognoscitivas. Y dice Tomás de Aquino:

“ El sentir es cierto conocer, y sentimos algunas veces en potencia, otras en acto, así el entender es cierto conocer, pues algunas veces entendemos en potencia y otras en acto. Por esto se sigue que, como el sentir es cierto padecer por lo sensible o algo semejante a la pasión, el entender es padecer algo por lo inteligible u otra”³⁶. Sin embargo, no es la misma la pasividad del sentido que la del intelecto, ya que el sentido es inmutado por los sensibles y el intelecto por los inteligibles. Los sentidos más primitivos, como el tacto y el gusto (que es cierto tacto), necesitan de la presencia inmediata del sensible; el gusto, de hecho, tiene que alterar la forma del sensible para conocerlo. En cambio, el intelecto no modifica en nada los objetos que conoce.

³⁵ . ARISTOTELES, *Acerca del alma*, Editorial Gredos, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, 1988, III (BK. 426b 8ss)

³⁶ *In De An III, lect VII, 675*

Ambas facultades están en potencia: una respecto a los sensibles, y otra respecto a los inteligibles. Pero para aprehender lo visible, por ejemplo, el sentido ha de estar determinado a conocer lo coloreado, y no otra cosa. Mientras que el intelecto, para poder "hacerse con todas las cosas", no debe poseer ninguna en particular. Y lo dice el siguiente texto de Aristóteles:

"Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente el intelecto --siendo impasible-- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla --como dice Anaxágoras -- para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma --me refiero intelecto con el que el alma razona y enjuicia-- no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente"³⁷. Hablando del intelecto paciente, concluye el Estagirita entonces que no puede poseer alguna forma que le impidiera recibir todas las formas, debe carecer de toda determinación. Los órganos de los sentidos, por el contrario, no pueden carecer de determinación para conocer su sensible propio al menos en el umbral de lo posible. Si el intelecto fuera material, no podría ser de alguna

³⁷. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Ibid (Bk. 429a 12ss)

manera todas las cosas. ¿De qué manera? Según la intencionalidad, según la posesión inmaterial de todas las formas.

“Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectual no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por olores y colores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente inteligible, no entiende menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable”¹⁸.

Se trata del mismo argumento al que hemos venido dándole vueltas, pero ahora desde el punto de vista de la temporalidad: inmediatamente después de haber recibido un fuerte haz de luz, la vista queda momentáneamente incapaz de seguir viendo. El intelecto, en cambio, al comprender un inteligible muy fuerte, no solo no queda brevemente cegado, sino que entiende mejor toda la gama de inteligibles ligados con aquella verdad superior.

Y respecto a la cita aristotélica, Tomás de Aquino concluye: “La diferencia por la que el conocimiento intelectual difiere del sentido, es porque el sentir es algo corpóreo pues la operación del sentido no es sin órgano corporal. El entendimiento no es algo corpóreo pues la operación del intelecto no se realiza a través de un órgano”¹⁹.

¹⁸ Ibid. (Bk. 429a 30ss.)

¹⁹ AQUINO, *In De An.*, III. Lect. IV, 622.

Y comenta que aunque el sentido no padece por lo sensible considerando la pasión en sentido propio, o sea, como alteración, ya que el órgano no pierde su forma por ser pasivo respecto del sensible, sin embargo padece por accidente en cuanto se corrompe la proporción del órgano por un sensible excesivo; pero esto no pasa con el intelecto que no tiene órgano, y que ni propia ni accidentalmente es pasible⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. AQUINO, *In De An.*, III, Lect. VII, 687

Conclusiones

Al demostrar que sentido e intelecto no son lo mismo, se ha probado la inmaterialidad del intelecto humano. Y al hacerlo he dejado entrever razonamientos que argumentan que el hombre tiene espíritu. Este, es aquél que hace que el hombre pueda pensar en ideas universales y no sólo en lo material y singular; aquél que capacita a hombre para poseer pensamientos acerca de realidades que no exigen materia; aquél que hace que el hombre no esté determinado por los estímulos de la materia; aquél que lo faculta para reflexionar sobre sí mismo, y aquél que le da al hombre la potencialidad de conocer hasta el infinito sin que su intelecto se destruya. Luego -afirmo con Tomás de Aquino- el sentido y el entendimiento no son una misma cosa.

“Pues bien, es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que el inteligir --me refiero a aquél en que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud; el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas-- tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón”.⁴¹ No se ha basado toda nuestra argumentación en que el conocimiento de la verdad sea inmaterial, sino en que el inteligir sin más es una operación de naturaleza no material, como se

⁴¹ . ARISTOTELES, *Acercu del alma*, (Bk. 427b 7ss.)

prueba, en una extensión del primer argumento que presentamos, esta cita según la cual no se puede errar respecto de los sensibles propios, mientras que en la segunda operación del intelecto, el juicio, por el que la mente compone y divide, caben las posibilidades de la verdad y la falsedad.

En la medida en que el objeto del intelecto es lo real en cuanto que real, puede conocerlo todo⁴², y por lo tanto Aristóteles pudo afirmar que "el alma es en cierta medida todos los entes",⁴³ puesto que puede conocerlos todos en tanto que está abierta a ellos. Por lo que las dos características más importantes del intelecto, son su apertura a conocer lo real, y su reflexión. El argumento cuarto de Aquino es la reflexión del entendimiento. Justo porque el hombre puede conocer lo real en tanto que real, se conoce a sí mismo como real y piensa sobre sí mismo.

Según el punto de vista aristotélico, la naturaleza del intelecto es espiritual, viendo la infinitud de su objeto, pues la capacidad de conocer toda la realidad material debe ser no material, ya que si el sujeto fuera sólo material se restringiría la infinitud de su objeto. Quizá este argumento se entienda mejor dando la explicación de Arregui: El significado de lo real para el sujeto depende de la situación orgánica de éste, o sea que el agua es potable si se tiene sed, y es refrescante si se tiene calor. Como tener calor o sed son situaciones orgánicas, la captación del significado depende de la situación orgánica del sujeto, pero el conocimiento intelectual es precisamente el conocimiento de lo real en sí, absolutamente al margen de la situación orgánica del sujeto⁴⁴. Ahora bien, Aquino agrega que todo lo que

⁴² Cfr. *Ibid* (Bk 431b 20ss)

⁴³ *Idem*

⁴⁴ Cfr. ARREGUI, *Op.cit.* p. 336

está en potencia respecto de algo y es receptivo de lo mismo, carece de aquello en relación a lo cual es en potencia y de lo cual es receptivo. Así la pupila, que es potencia respecto de los colores y es receptiva de los mismos carece de todo color. Ahora bien, nuestro intelecto así entiende los inteligibles en cuanto es en potencia respecto de ellos y es receptivo de los mismos, como el sentido a los sensibles. Por eso, como nuestro intelecto por naturaleza puede entender todas las cosas sensibles y corporales, es necesario que carezca de toda forma corporal, como el sentido de la vista carece de todo color, y por esto es que puede conocerlo⁴⁵. Es por eso que el intelecto no tiene ninguna forma determinada, pues ésta le impediría el conocer.

El entendimiento supone una facultad inorgánica, prueba de que el hombre no es sólo naturaleza sino algo más.

La vida sensitiva es la vida que realiza actos determinadamente, en cambio la vida intelectual está abierta distintas formas y a todas las formas posibles.

Para afirmar que el hombre es espiritual basta saber que es el único capaz de decir "yo". Ningún otro ser por perfecto que sea, es capaz de percibir ni de sentir, ni expresar el concepto reflexivo de la propia personalidad ni de la ajena.

El hombre es el único que se da cuenta de que sus tristezas y alegrías son eso, tristezas y alegrías. Es el único que sabe que vive y que sabe que muere, y en ese sentido la previsión de su propia muerte permite al ser humano tomar conciencia de su carácter de ser histórico, de pertenecer a una cadena, y entonces poder proyectar su propia vida y su propia muerte. Es el único que sabe que sabe y que sabe que no sabe.

⁴⁵. Cfr AQUINO, *In De An.*, Lect. VII, 680.

El único que intuye el ser en cuanto a lo que es, que tiene la idea negativa de la nada y la noción de totalidad.

El único que comprende el tiempo, y que se sitúa dentro de él.

El único que intuye el concepto de "siempre", o de "permanencia", y acompaña ese conocimiento de un deseo natural de existir eternamente, de no aniquilarse con la muerte. Y todo esto muestra la espiritualidad humana.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Bibliografía

AQUINO, Tomás de, *Suma contra gentiles*, Editorial Católica, S.A.
Madrid, MCMLXVII

Comentario al Libro del alma, trad. de María C. Donadio
Maggi de Gandolfi, Fundación Arche, Buenos Aires, 1979.

ARISTOTELES, *Ética Nicomaquea*, Biblioteca Scriptorum Graecorum et
Romanorum Mexicana, UNAM, trad. de Antonio Gómez Robledo,
México, 1983

Acerca del alma, Editorial Gredos, trad. de Tomás Calvo
Martínez, Madrid, 1988

Metafísica, Editorial Gredos, trad. de Valentín García Yebra,
Madrid 1990

ARREGUI, Jorge Vicente, *El horror de morir*, Tibidabo Ediciones,
Barcelona, 1992

KANT, Emmanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. de García Moreno,
Editorial Nacional, México 1969

CHOZA, Jacinto, *La realización del hombre en la cultura*, Editorial
RIALP, Madrid, 1990

ARREGUI, Jorge V. *El horror de morir*, Tibidabo Ediciones, Barcelona,
1992

POLO, Leonardo, *Quién es el hombre*, Ediciones RIALP, Madrid, 1993
Curso de Teoría del Conocimiento II, Ediciones
Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1989

SCIACCA, Michelle, *Muerte e inmortalidad*, Editorial Luis Mirecle,
Barcelona, 1962

Tópicos, Revista de Filosofía, Universidad Panamericana, V II,
N. 3, México 1992

Istmo, N. 181, México, 1989