
INTELECTO AGENTE

«Aristóteles nos dice que el hombre tiene por un lado los sentidos, αἴσθησις (*áisthesis*). Aristóteles creía que son cinco; da igual que sean once. Además, el hombre posee una facultad que es el νοῦς (*nous*), la inteligencia; la palabra νοῦς (*nous*), es un poco amplia para ser traducida con un solo vocablo, pero llamémosle inteligencia para entendernos en este momento.

El hombre tiene una inteligencia. Y además tiene una cosa que está colocada entre la inteligencia y los sentidos, que es justamente la fantasía. ¿Cómo caracteriza Aristóteles estas tres zonas?

En primer lugar, nos dice Aristóteles que el objeto del νοῦς (*nous*) son, ciertamente, las ideas. Fiel heredero de Platón, Aristóteles ha elaborado una teoría abstractiva de las ideas, en virtud de la cual eso que para Platón era un lugar superceleste –el τόπος ὑπὲρ οὐράνιος (*tópos hyper ouránios*)– se convierte pura y simplemente en el νοῦς (*nous*).

Y solamente κατὰ νοῦν (*katá nóun*), es decir, por una acción del νοῦς (*nous*), que es abstractiva para Aristóteles, por una ἀφαίρεσις (*apháiresis*), las ideas se encuentran separadas de las cosas; donde formalmente residen e inciden es juntamente en la inteligencia, en el νοῦς (*nous*).

Y estas ideas Platón las caracterizaba de una manera que más o menos imperturbable ha corrido a lo largo de la Historia, unas ideas idénticas a sí mismas, dotadas por tanto de unidad y de un carácter absoluto, es decir, que constituyen algo que plenariamente es. Lo blanco en tanto que blanco es blanco y nada más que blanco, a diferencia de las cosas, que pueden participar de las ideas, las cuales son más o menos blancas.

Con los αἰσθήσεις (*aisthéseis*), con los sentidos, el hombre se enfrenta con las cosas, con las cosas inmediatamente dadas, diríamos hoy. Y, efectivamente, estas cosas tienen caracteres muy peculiares.

En primer lugar, se dan al hombre en un πάθος (*páthos*), en una afección. Y en una afección que es variable, que no puede ser demasiado intensa, decía Aristóteles, porque rompería el órgano; una visión demasiado intensa corrompería la vista. En cambio, una verdad demasiado sublime no corrompería nunca la inteligencia. Nos encontramos, pues, con las cosas. Cosas que, además, varían y cambian, a diferencia de las ideas, que permanecen idénticas a sí mismas.

Pero la fantasía y su producto, el φάντασμα (*phántasma*), es un intermediario entre las ideas y las cosas.

¿Por qué es un intermediario? Porque participa de un cierto carácter de las ideas, a saber, que no están sometidas a las vicisitudes de lo real, que al ser material y por serlo está sometido a esas vicisitudes.

Y, efectivamente, el φάντασμα (*phántasma*) es inmaterial. Es una especie de inmaterialización de la realidad, pero conservando muchos de los caracteres que tiene la realidad sensible, aquello que nos entra por las impresiones de los sentidos.

Ahora bien, supuesto esto, Aristóteles se enfrenta con un problema central: ¿cómo se forman las ideas?

Ya lo vimos: para Aristóteles, las ideas se forman por abstracción. Sin embargo, aquí Aristóteles tiene que hundir más su potente reflexión filosófica.

Las ideas se forman por abstracción; pero aquí hay –diría Aristóteles– una dualidad. Mi inteligencia ve una idea abstracta, por ejemplo, el hombre, el εἶδος (eidos) hombre. Pero, para verlo, que es el objeto del νοῦς (*nous*), tiene que tenerlo delante. Para esto no le basta con que tenga delante unos cuantos hombres, muchos hombres, los hombres que él ha visto en su vida. Estos muchos hombres, por muchos que sean, no dejarán de ser muchos. Y, además, hombres en plural; cada uno distinto de los demás.

No podría la inteligencia ejercitar su visión eidética, el tener una idea, si antes de inteligir las ideas el hombre no las tuviese ya abstraídas delante de su propia inteligencia. De ahí –dice Aristóteles– que la inteligencia tiene dos “aspectos”. Uno, aquel por el cual ve la idea abstracta que tiene delante. Y, como lo ve, recibe su visión y, según Aristóteles, en esto se parece la inteligencia a los sentidos.

Con la diferencia, sin embargo, que acabo de indicar y en la que Aristóteles insiste, que es que, efectivamente, la afección en los sentidos tiene que tener ciertos límites, porque, si no, se destruye la facultad sensitiva. En cambio, en el caso de la inteligencia, no. Cuanto más alto sea el objeto de la inteligencia, más se exalta y se sublima la inteligencia misma. [...]

Aristóteles entiende que una idea, por muy abstracta que sea, es recibida por la inteligencia. Y, como es recibida, llama por eso a esta inteligencia νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*), intelecto paciente, en el sentido que acabo de describir: que recibe una cosa, un πάθος (*páthos*), una afección. Pero, antes, la inteligencia tiene que componérselas para colocar el objeto abstracto delante de sí misma. Par lo cual, no basta que haya muchos hombres, sino que es preciso que de una manera o de otra me coloque delante el hombre.

Ahora bien, esto la inteligencia lo tiene que hacer, puesto que en la realidad no hay sino muchos hombres muy distintos, y, por consiguiente, la

inteligencia, antes que ser un πάθος (*páthos*), es decir, una afección, una recepción, tiene que ser algo que construya la idea. Aristóteles diría νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), el intelecto agente, tradujeron los escolásticos. Un intelecto agente, cuya misión no es entender, por ejemplo, lo que es el hombre, eso lo hará la inteligencia, el νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*) cuando tenga delante el hombre, como tal hombre. Su misión es hacer justamente de los muchos hombres algo que se llama *el* hombre.

Ahora bien, ¿cómo hace esto?

Aristóteles nos dice que lo hace reuniendo las impresiones particulares, teniéndolas juntas. Porque solamente teniéndolas juntas pueden abstraerse. Aristóteles nos dice que el intelecto agente es una especie de puesto firme, que va recogiendo uno y después otro, y que los mantiene juntos, como se reúne a un ejército en desbandada. El intelecto agente lo mantiene y lo retiene todo junto (Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 5 y 8). [...]

Ahora bien, esto quiere decir que para que esto ocurra basta que haya muchos hombres que pasen delante de mi inteligencia. La inteligencia *eo ipso* coloca a todos los hombres juntos delante de ella. Aristóteles dirá, por esto, que, a diferencia del intelecto posible, del νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*), que recibe la idea y que, al recibirla, actualmente entiende lo que es el hombre, el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), el intelecto agente, está siempre en acto.

Es acto y nada más que acto, y lo único que necesita es que pasen los materiales por delante, para que ese acto ejecute su acción, que es tenerlos juntos. Borrando entonces las diferencias –al tenerlos juntos–, haciendo ese expolio, quedará *el* hombre, la ideal del hombre, ante el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*).

Ahora bien, esta idea de que el intelecto agente está siempre en acto, que es acción pura, ha tenido una suerte fabulosa en la Filosofía medieval. Con razón o sin ella –yo no soy especialista en el tema– se atribuye a Averroes y a todos los averroístas esta gran tesis de la unidad del intelecto agente, que como acto en sí mismo ha sido más o menos aproximado –para muchos averroístas por lo menos– al propio acto puro de Dios y conducido a una especie de visión, si no panteísta, algo muy sensiblemente próximo a ello, en la Filosofía medieval.

El intelecto agente ha tenido en la Filosofía medieval toda clase de menesteres: en el averroísmo ha sido el responsable de los carismas proféticos, de los estados místicos y de las revelaciones progresivas. Ha sido el órgano metafísico, para Averroes, que explica justamente la Historia de las Religiones.

Aquí lo que nos importa es considerar que, para Aristóteles, el intelecto agente está siempre en acto, y que lo único que hace es reunir las cosas que pasan, justamente para tenerlas juntas, y, al tenerlas juntas,

expoliarlas de sus diferencias y contemplar después, con el intelecto pasible o paciente, aquello que es, en el ejemplo que hemos puesto, el hombre en cuanto tal. [...]

Aristóteles nos dice que estos hombres que quedan así, organizados en torno al intelecto agente por la acción pura en que él consiste, son justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de los hombres. [...]

No podría llegarse a una abstracción, por el intelecto agente, si además de las impresiones fugaces de los sentidos no tuviéramos justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de todas las impresiones que han pasado en una u otra forma.

Y entonces comprendemos que la necesidad funcional de que Aristóteles nos habla es la necesidad funcional de entender. Sin la fantasía el hombre no podría entender, no podría tener ideas.

De ahí que recogiendo la idea del μεταξύ (*metaxý*) platónico, del intermedio (Platón llama μεταξύ a las matemáticas, entre las realidades sensibles y las ideas absolutas), Aristóteles habla de fantasía:

1.º como un μεταξύ, o intermediario entre los sentidos y la inteligencia. Es un intermediario fundado en la inmaterialidad, lo cual facilita enormemente la función del intelecto agente, y

2.º además de intermediario, es absolutamente necesario, diríamos, funcionalmente necesario para entender. [...]

Es necesario, nos dijo Aristóteles, el φάντασμα (*phántasma*) para entender.

Sí, pero depende de qué se entienda por entender. Aristóteles, fiel discípulo de Platón, y en eso le ha seguido la tradición filosófica, ha entendido que entender es formar ideas, que es idear. Si eso fuera así, podrían ponerse, y se la han puesto, muchos reparos a la tesis de Aristóteles, pero la idea ha seguido imperturbable en la Historia de la Filosofía.

Si entender fuera idear, entonces el φάντασμα (*phántasma*) y la fantasía serían el intermedio que necesariamente nos lleva de las cosas a la intelección. Sí, pero uno se pregunta: ¿es la función primaria y formal de la inteligencia formar ideas? Porque si la función propia y formal de la inteligencia es estar en la realidad, entonces ahí el φάντασμα (*phántasma*) no tiene una función que realizar.

Aristóteles se coloca siempre en el punto de vista platónico, de subir de las sensaciones a la idea. Pero, ¿y si lo propio de la inteligencia no fuera formar ideas, sino aprehender las cosas como realidad?

Entonces no nos serviría de nada esa necesidad funcional, sino que habría que decir que, si esa necesidad funcional existe, entonces no sería para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre las cosas sensibles y la idea, sino justamente para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre la aprehensión de las cosas sensibles en tanto que realidad y lo que en su contenido concreto

son; en una dimensión completamente distinta a aquella en que lo colocó Platón. En cierto modo, no para ascender, sino justamente para enfrentarse con las cosas.

Se nos dice que las imágenes son intermediarias. Que son intermediarias para inteligir, para formar las ideas. Vuelvo a repetir que, desde ese punto de vista, la tesis es plausible, aunque discutida. Cuando yo era joven, uno de los caballos de batalla de la psicología de laboratorio era el averiguar si había o no pensamiento sin imágenes.

Esto lo negaron rotundamente los clásicos ingleses, sobre todo, y los franceses. Los laboratorios alemanes, con Külpe a la cabeza, creyeron probar que puede haber el célebre pensamiento sin imágenes. Lo que sí es claro es que, aunque tenga que haber imágenes, eso no quiere decir que estas imágenes estén unívocamente determinadas. Uno puede ir de una idea a otra por cuarenta caminos distintos.

Sin embargo, mantengo enérgicamente la idea de que la fantasía es un intermediario. Y un intermediario, ¿por qué? Porque lo propio de la inteligencia no es idear, sino justamente aprehender la realidad, las cosas en tanto que realidad.

Ahora bien, la fantasía se mueve precisamente en el carácter físico de realidad de las cosas reales. Y esta formalidad es lo que hace que se pueda y se tenga que alojar la fantasía en la realidad, como una función interna de mediación necesaria, pero justamente para los contenidos que la realidad nos ofrece en su propio carácter de realidad.

Los dos caracteres de Aristóteles, el carácter necesario de la fantasía y el carácter intermediario de ella, son funcionalmente necesarios, pues, no sólo para formas ideas –que este es un menester secundario– sino primaria y formalmente para estar en la realidad.

Entonces podemos reservar el nombre de fantasía a esta función –no hay inconveniente ninguno–, pero es mucho mejor volver a emplear la palabra “irreal” en su doble forma de ficción y de formación de ideas. No importa el nombre, pero llamémosla irreal. Después le daremos un nombre quizá más preciso.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 105-113]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten

