

INTELIGENCIA Y REALIDAD

Juan de Dios Vial Larraín

A partir de la identidad entre el cognoscente y lo conocido en el acto de conocer, enunciada por Aristóteles en diversos pasajes del *De Anima*, Juan de Dios Vial esboza la fundamentación filosófica que contienen esas proposiciones, y que revela la profundidad metafísica del pensador griego.

En este lúcido ensayo el autor reinterpreta conceptos básicos de la metafísica aristotélica –sustancia, materia, forma, acto–. Por otra parte, establece vínculos y diferencias entre lo propio de la filosofía, la ciencia y la poesía.

Hay unos breves textos de Aristóteles repartidos en lugares diversos del *De Anima* que desbordan sus respectivos contextos hasta resultar enigmáticos y en los cuales, no obstante, quizá sea posible reconocer la más profunda visión que alcanza la filosofía del gran pensador griego. Nos proponemos analizar estos textos en un esfuerzo por descifrar el sentido universal de esta visión filosófica.

En estos textos hay una serie de enunciados con un claro aire de familia, que guardan entre sí manifiesta analogía y en los cuales se siente

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN. Profesor de Filosofía de la Universidad de Chile y de la Universidad Católica de Chile. Ex rector de la Universidad de Chile. Miembro de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Miembro del Consejo Asesor del Centro de Estudios Públicos. Es autor, entre otros ensayos y publicaciones, de *La metafísica cartesiana*; *La filosofía de Aristóteles como teología del acto*, y *Una ciencia del ser*.

latir una idea esencial. Todos ellos giran alrededor de una identidad capital. Todos poseen una estructura bi-membre. Uno de sus miembros es una función cognoscitiva. El otro, un objeto de conocimiento. Al primero puede considerársele una facultad, una potencia, una acción; ser sujeto de conocimiento o actividad cognoscitiva. Aristóteles habla del alma, de inteligencia, de sensibilidad, pero también de conocimiento y de ciencia. El otro miembro de la estructura de estos enunciados nombra al objeto.

Aristóteles habla de entes, de cosas, o también de lo inteligible, o de lo sensible.

He aquí una nómina de tales textos:

El acto del objeto sensible y el del sentido son uno e idéntico (425b 26).

Uno es el acto de lo sensible y de la facultad sensitiva (426a 16).

La ciencia en acto es idéntica a su objeto (430a 20 y 431a).

El intelecto en acto se identifica con sus objetos (431b 17).

El conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible (431b 22).

El alma es en cierto modo todos los entes (431b 22).

Como es bien patente, todo esos enunciados de Aristóteles establecen una distinción entre conocimiento y ser, entre inteligencia y realidad, entre un sujeto y un objeto del saber. Pero, además, puede decirse que ellos dan razón de la inteligibilidad de lo real, del sentido de la inteligencia y de la función cognoscitiva. Y esta razón apunta a cierta identidad.

El eje de estos textos es, en efecto, una noción de identidad. Ahora bien, Heidegger decía que en la relación entre el pensar y el ser –entre *noein* y *einai*– que se establece ya en el fundacional *Poema* de Parménides, la palabra clave era *autó*, es decir, la que expresa la mismidad de uno y otro, la identidad del pensar y el ser. Heidegger añadía que esa relación “pone en movimiento todo el pensar de Occidente” (*Vortraege und Aufsätze*, p. 231, Gunther Neske, Pfullingen, 1954)

Es frecuente, no obstante, que las introducciones a la filosofía y los currículos universitarios se empeñen, más bien en hacer inocua esa rela-

ción. Sea acuñando disciplinas que tomen a su cargo por separado los temas de la relación, o bien fabricando lemas o etiquetas que adquieren status académico y en los cuales los elementos de la relación cognoscitiva se proponen como opciones. A los entes, entonces, se los convierte en el tema de la ontología y al conocimiento en el tema de una disciplina paralela: gnoseología, teoría del conocimiento, epistemología o lógica. Se piensa, por otra parte, que la filosofía ha de hacer una opción entre unos y otros: si por los entes, entonces sería realista; si por la inteligencia y el pensamiento, se estaría dentro del idealismo. Pero lo que en definitiva generan estos modos de pensar es, más bien, una inflación en los dominios de la filosofía que devalúa sus ideas y termina ahogando el pensamiento filosófico en trivialidades conceptuales.

¿Qué quiere decirse cuando se afirma que el alma son los entes, o las cosas, que el conocimiento es su objeto, que la inteligencia se identifica con lo inteligible, o que la sensibilidad y lo sensible son lo mismo? Parece que se lo estuviera confundiendo todo: el objeto con el pensamiento, las palabras con las cosas, el ojo y lo visible, la inteligencia y la realidad. ¿No equivale esto a soltar en la noche unos gatos negros para afirmar, después, que son idénticos?

Es entonces cuando un conceptualismo didáctico presume que las cosas pueden resolverse multiplicando entidades, es decir, especializando la filosofía al modo de las ciencias y confiando a disciplinas distintas las materias que se identifican en textos como éstos de Aristóteles. Pero esto es diluir la cuestión, perderla de vista. En fin, ¿estamos, acaso, ante un dilema: o la confusión, o la trivialidad?

Tratemos de pensar el asunto concretamente. Si se sigue esa línea identificadora que proponen los textos de Aristóteles ¿no habría que decir, también, que el espejo es la imagen, que la pantalla de televisión es el partido de fútbol, que Carlos V es su retrato? Parece claro, no obstante, que el rostro es anterior al espejo, que el partido se perdió en Tokio instantes antes de que se le viera en Santiago y que Carlos V reinaba antes de que lo pintaran. La identidad sería sólo una apariencia, o una relación de razón.

Para que el ojo vea sin padecer alucinación, ni espejismo, sino de una manera normal –que es, por ejemplo, la que mueve a comprar anteojos– es decir, para que la sensibilidad visual se ejerza normalmente, se requiere que haya un objeto visible dentro del campo, que también puede retirarse, alejarse y aún hacerse invisible sin dejar de existir y sin ser, tampoco, ni el ojo, ni la visión. La identidad supone, pues, una diferencia.

Por otra parte, mi comprensión del teorema de Pitágoras, no es el teorema de Pitágoras. De lo contrario, como advirtió Frege, en rigor yo

debiera hablar de mi teorema de Pitágoras –y tú, del tuyo– como hablo de mi dolor de muelas, o de mi visión del amarillo de Van Gogh. Pero una íntima y personal convicción intelectual no es un teorema, ni un cuadro. El significativo es diverso del significado; el sentido no es la referencia.

La estructura bi-membre de los citados textos de Aristóteles, precisamente en la medida en que consta de dos miembros, marca una diferencia. Es la diferencia entre alma y cosas, entre inteligencia e inteligible, entre sensibilidad y sensible. Ahora bien, el sentido de todos esos textos no parece estar dado por los miembros diversos de la estructura, sino por la identidad que entre ellos se propone. Pero, a lo que se apunta ¿es, entonces, una tautología? ¿Es, ésta, una estructura analítica en la que nada nuevo hay, sino lo dicho indistintamente en cualquiera de sus miembros? ¿O es una acción dialéctica que conjuga las diferencias?

Nótese, sin embargo, que esa relación de identidad entre el pensar y el ser, propuesta ya en el *Poema* de Parménides –y que pareciera resonar en estos textos de Aristóteles– se la encuentra en el *Fedón* platónico, en donde la mismidad del alma, o su ensimismamiento, es a la vez aprehensión de lo real; donde, por consiguiente, *logos*, *dianoia*, y *ousia* corren a parejas. Se la encuentra, más tarde, en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, que en el *cogito* proponen una relación análoga entre el pensamiento y la existencia. Kant, a su vez, cuando plantea “el principio supremo de todos los juicios sintéticos” (A 154), concluye: “las condiciones de posibilidad de la experiencia, en general, son las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia” (A 158). Y pudiera, en fin, decirse que lo que en la *Lógica* de Hegel se establece es precisamente una relación de identidad entre lo real y lo racional.

Todo esto puede legítimamente llevarnos a comprender que frente a los textos de Aristóteles quizá no estemos meramente ante el enigma de unos textos arcaicos de irregular escritura, sino ante cierta constante capital del pensamiento filosófico desde Parménides y Platón hasta Kant y Hegel, por lo menos; es decir, ante una cuestión que efectivamente ha puesto en movimiento el pensar de Occidente. Y no sólo el pensar filosófico, sino el de un hombre de ciencia como Einstein cuando decía que más maravilloso y misterioso que la ciencia le parecía el hecho de que el mundo fuera inteligible.

Para comprender el sentido de esos textos de Aristóteles y contribuir desde ellos a esta cuestión central de la filosofía hay que detenerse cuidadosamente en la idea que los articula y que en el primer plano aparece como identidad, unidad, mismidad. La fórmula “uno y el mismo”, “es idéntico”, “se identifica”, que reiteradamente aparece en los textos citados, apunta a lo que es la idea capital en la *Metafísica* de Aristóteles, explícita en algunos de

dichos textos, latente en todos, quizá no siempre con la fuerza que debiera. Es la idea de acto, o de actualidad: la *energeia*, en el griego aristotélico.

La posible falta de vigor, o de énfasis, que *energeia* pareciera tener en los textos del *De Anima*, se justifica precisamente porque se trata de una idea que apunta más allá del acotado dominio de la psicología y cuyo despliegue tiene lugar en la *Metafísica* como la idea capital de toda la filosofía de Aristóteles. Pero esta es una idea que resuena a todo lo largo del pensamiento filosófico desde sus orígenes, quizá como la gran cuestión de toda la filosofía.

En la actualidad de lo inteligible está la inteligencia. En la actualidad de lo sensible, la sensibilidad. El alma en el ser actual de todas las cosas. La cuestión, entonces, es qué significa “actualidad”, “ser en acto”, *energeia*. Ahora bien, la respuesta, en rigor, es la misma filosofía de Aristóteles; ni más, ni menos: el sentido total de su pensamiento. *Energeia* es, en efecto, una idea que recorre la visión de Aristóteles, que se proyecta en todas las direcciones del saber por él exploradas y, que, por ende, se explica en la totalidad de ese ámbito. Pero lo que en ella se piensa, o lo que mediante ella llega a pensarse, puede reconocerse, con singular analogía, en otros lugares claves de la filosofía. El alma en el *Fedón* platónico, lo que significa el pensamiento en la segunda de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, el principio de la síntesis en la *Crítica* kantiana, o la racionalidad de lo real en la *Lógica*, o en la *Enciclopedia*, de Hegel, son seguramente ideas que se desarrollan en contextos distintos, con intencionalidades probablemente muy diversas, todo lo cual no llega a ocultar una afinidad en la que sencillamente puede radicar la identidad de la filosofía.

Si se preguntara qué es la luz en la pintura habría que internar la mirada en la obra de Leonardo o Rembrandt, de Velásquez o Monet, para descubrirla en el matiz de una sonrisa, en el claroscuro de un rostro, en el espacio de un taller de pintura, o en el destello profundo de la flor en el agua. Pero lo que se contempla en toda esa diversidad es justamente la presencia de la luz. *Energeia* es una idea de ese estilo.

El sentido de la identidad de que habla Aristóteles, en los textos del *De Anima* que consideramos, es el de una identidad como actualidad. Ni una identidad tautológica, ni una identidad trascendental, ni una identidad dialéctica, sino un acto que reúne, relaciona, ordena, análoga y da sentido a la realidad, y en la cual la inteligencia comparece. Ahora bien, este es el nudo de la filosofía misma de Aristóteles.

La filosofía primera de Aristóteles se despliega entre las nociones de *ousia* y *energeia*. En el primer plano, la *ousia*. En la estructura profunda, la *energeia*. Lo que así se constituye es lo que Aristóteles llamó “una ciencia

del ser” (1003a 21). Veamos cómo tiene lugar ese despliegue. ¿Qué significa “ser”? ¿Qué se quiere decir con este verbo al cual Parménides en el *Poema*, Platón en el *Sofista*, Descartes en las *Meditaciones*, o Heidegger en *Ser y tiempo*, han dado tanto peso? En el uso corriente se lo emplea para atribuir existencia, por ejemplo, a mí mismo; cuando pienso que existo, según Descartes, o a Dios cuando concluyo que existe por las vías tomistas.

Ese uso fuerte y fundamental del verbo ser puede no ser otra cosa _dirán, por ejemplo, el positivismo lógico o la filosofía analítica_ que un mero uso del lenguaje, de tal manera que cuando la metafísica habla de “ser”, no haría sino magnificar un recurso lingüístico que probablemente resulta válido sólo en las lenguas indoeuropeas. Un recurso que permite atribuir, afirmar, pensar, al interior del lenguaje o del discurso, nada más. La existencia real, o la verdad del ser en su dimensión ontológica, podría ponerse entre paréntesis, o bien ser enviada al limbo de los noúmenos, o sencillamente eliminarse por sin sentido. Kant efectivamente dijo que “ser” no es un predicado real. Frede afirmó que la existencia no es sino la negación del cero. Y para Russell, “existencia” no es más que un cuantificador.

Pues bien, pienso que Aristóteles partió de algo menos sofisticado, más concreto e inmediato, en una reflexión muy respetuosa del sentido común, de la experiencia, de los usos y costumbres del lenguaje, de las opiniones humanas. Partió, por ejemplo, del hecho que Sócrates o el caballo de Alejandro eran realmente existentes. Que Sócrates no era meramente una serie indefinida de predicados –nariz roma, ojos saltones, espíritu inquisitivo, ciudadanía ateniense– que se articulan en un lenguaje, en una deducción trascendental, o en una lógica. No es Sócrates tan sólo el caso de cada una de esas funciones, el conjunto de fenómenos de un inalcanzable noúmeno, sino que es, en sí mismo, una realidad primaria y fundamental que el pensamiento no puede eludir sin fugarse y cuya textura es, precisamente, lo que Aristóteles llamó *ousia*, sustancia: algo que existe absolutamente y tiene un ser real. Ahora bien, este supuesto es, en realidad, la cuestión.

Para Aristóteles la sustancia fue primeramente un dato del sentido común, de la percepción, del más elemental lenguaje nominativo recogido en el *Organo* –en el libro de las *Categorías*– es decir, no es una ciencia, sino en el instrumento del saber. Con ello se plantea un problema, no se lo da por resuelto. Y mucho menos con una coartada al estilo de Locke, que opta por llamar sustancia a algo de lo que sólo atina a decir que es un “no sé qué”. La sustancia nombra el testimonio fundamental de la experiencia: el hecho de que haya entes o cosas o a lo menos de que así nos parezca, que sobre esa base hablemos y operemos. No es una respuesta, no es una teoría definitiva. Será, en la *Metafísica*, una cuestión, dijo Aristóteles “que anti-

guamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda” (1028b 3): el planteamiento, pues, de un problema.

En efecto, todo el extenso y complicado libro séptimo de la *Metafísica*, que Jaeger veía como uno de los libros maduros y definitivos de la filosofía aristotélica, es en el fondo una gran aporética de la sustancia. En el análisis crítico que en este libro se desarrolla, muchas son las nociones que pudieran dar razón de la sustancialidad, de la condición de ente en su forma más inmediatamente fundamental, asumida inicialmente como un dato. No es, ahora, la ocasión de seguir el análisis de este libro complejo, ahora que hemos intentado en otros textos. En definitiva, Aristóteles muestra que la sustancia ha de ser entendida como un proceso. Este proceso es, e rigor, la causa. La conclusión del último capítulo del libro séptimo es que la sustancia ha de entenderse como causa (1041a 9). Esto significa que la sustancia ha de ser vista como algo desde algo –una estatua desde el mármol, una casa desde barro, madera y piedras, una palabra, desde letras o sonidos–, es decir, como la realidad de una diferenciada estructura, como el principio de unidad en una diversidad. En fin: forma desde materia. En la estructura de tal proceso hilemórfico se expresa el movimiento, que es el fenómeno básico de la Naturaleza.

Pero la gran intuición de Aristóteles fue que no todo proceso que constituye sustancialmente a un ente ha de ser un movimiento de la naturaleza, pues el proceso más eminente es el que se cumple en la inteligencia. Y lo es, porque este proceso de suyo no tiene la imperfección del movimiento. En efecto, el movimiento es un proceso que nace y cesa, que siempre salta discontinuamente fuera de sí. Por el contrario, la vida propia de la inteligencia tiene los caracteres de renovada e incesante continuidad de un ser que siempre es uno, que se mantiene el mismo, que es idéntico. La diversidad y el seno de la inteligencia es su propia identidad, su ser mismo. Perfección de la inteligencia es esa plenitud intrínseca, ese ser ella misma acabadamente en su propia actividad. Tal perfecta unidad puede advertirse ya en esa primaria y externa forma de inteligencia que hay en la mirada. Se puede mirar y continuar mirando deleitosamente la obra de Leonardo o Velásquez, por ejemplo, sin que esa acción de suyo haya de cambiar, o tenga que armarse sucesivamente, o deba cesar. De la índole de esta identidad esencial es el acto de ser de los entes. Es lo que constituye la “sustancia”, cuyo último sentido está en la inteligencia.

La figura misma de la inteligencia en su plena realidad puede reconocerse como una acción intelectual de tal intensidad –dijo Aristóteles– que en su intelección se conozca y se constituya sustancialmente. En una tal realidad veía radicada una naturaleza divina de la que el hombre en cierta

medida participa y de la cual “el cielo y la naturaleza penden” (1072b 14). Toda la filosofía de Aristóteles está centrada en esta concepción de la inteligencia. El intelecto agente como iluminación inteligible de las cosas, en el libro tercero del *De Anima*. La “teoría”, como la virtud en donde radica últimamente la felicidad del hombre, del libro décimo de la *Ética nicomaquea* toma su sentido de la unidad e identidad de la inteligencia y el alma en la concepción aristotélica de la metafísica.

Ya no se está en el terreno de la psicología, que es donde surgieran los textos que hablan de identidad del alma con las cosas, de la inteligencia o la sensibilidad con su objeto. No es esta la actividad de una potencia, el ejercicio de una facultad, el extraño ajuste de unas entidades heterogéneas, sino la identidad de una *enegeia*: actualidad del ser, idéntica en la inteligencia, el alma, la sensibilidad, la ciencia y los entes. La actualidad propia del ser es lo que aparece en la inteligencia y lo que constituye a la inteligencia. Es la materia de la ciencia nueva que fue propuesta por Aristóteles y que será la metafísica. Aristóteles la llamó ciencia “libre” (982b 27) y también ciencia “universal” (1003a 24).

¿En qué sentido es libre y universal? Cuando Aristóteles le atribuye estos rasgos al saber que busca, lo hace confrontándolo con los saberes poseídos, con el haber ya sabido, con lo que son las ciencias, o sencillamente, la ciencia –*episteme*– ejemplificada en la matemática (1003a 25). La característica de una ciencia “particular”, como dice Aristóteles, para diferenciarla de este otro saber universal, es la vocación que la ciencia, como *episteme*, tiene por un objeto determinado. Las ciencias particulares viven en función de un objeto. Su dependencia de un objeto es un método, es decir, el camino ya definido que conduce hacia ese objeto. Una es la ciencia de los números, por ejemplo, otra distinta la de los astros, otra la de los seres vivos y así sucesivamente. Cada una debe evitar el salto a otro género, principio que Kant reiteró cuando dijo que “si se traspasan los límites de una ciencia y se entra en otra, lo que se produce no es un enriquecimiento, sino una desnaturalización” (B VIII). Cada ciencia tiene, pues, su propio método. Método y ciencia se confundirán –así en Descartes y en Kant–. El método, en definitiva, es una lógica. Y ésta viene a ser una terminología, es decir, el *logos* de unos términos unívocos; el *logos* dentro de unos límites, de unos términos, claramente definidos. Definidos en sus significados y en las reglas de su uso.

La carencia de un objeto distinto –determinado como tal objeto particular, a la manera de las ciencias, por un método definido– en lo que Aristóteles propuso como ciencia del ser –que ha venido luego a llamarse metafísica u ontología– es más bien un permanecer de la inteligencia en sí misma,

es decir, una salida fuera de los términos o límites del concepto y de los métodos consagrados, para regresar a lo que es el origen de las palabras, al silencio grávido de la contemplación intelectual. Esta es la inteligencia como teoría. Un saber libre y universalmente abierto.

Este ejercicio libre y universal de la inteligencia en la filosofía guarda afinidad con la poesía. La poesía atraviesa también los términos, quiebra los límites y pone en libertad a las palabras. De este modo las deja en su polisemia y con ella muestra el mundo en el juego de sus relaciones. Así, cuando Huidobro dice del mar “constelación cantante de las aguas” convierte el mar en cielo y transforma a ambos, al mar y al cielo, en música. La polisemia de las palabras permite contemplar el brillo reflejo del agua, el cielo y el mar, en el verso de Huidobro.

Cuando Aristóteles, en cambio, dice que el alma es todas las cosas, o que el acto de la inteligencia es su objeto, no deja a las cosas brillando en el juego libre de sus relaciones, entregadas a la pura suerte de una polisemia verbal. Lo que ha establecido es un cosmos: el orden de todas las cosas. Este orden acabado y universal no es otro que el ser en su actualidad. *Energeia*, dice Aristóteles. Pero esta actualidad del ser es la misma inteligencia. Ser es instauración de la inteligencia en la realidad, en el cosmos, en el orden total del universo de los entes. Ser es identidad de la inteligencia y los entes.

Esta relación entre la inteligencia y el ser determina las coordenadas de la disciplina capital de la filosofía desde Aristóteles hasta Hegel. Una ontoteología cifrada en la inteligencia es lo que hay en el *cogito* cartesiano y en el *espíritu* del idealismo. Lo que así se determina es, por una parte, el puesto del hombre en el cosmos como el ser inteligente, y, por otra, una realidad que atañe a todos los entes, sin ser ninguno de ellos, y que permite pensar lo divino. □