

LA CEGUERA SEGÚN ARISTÓTELES

AMALIA QUEVEDO

The sight is the *ousia* of the eye, just as the soul is to the body: up to what point can the eye not see is only an eye by name. Blindness is the worst of privations in the sensible order, by virtue of the highest sense, to wit: the sight.

Sin entrar en especiales consideraciones sobre la teoría aristotélica de la visión, o sobre el conocimiento sensible en general, haré algunos apuntes sobre la ceguera (*typhlôtes*), que representa el ejemplo preferido por Aristóteles para ilustrar la privación, y es el que ha sido consagrado por el uso posterior. Posesión o hábito (*héxis*) es la vista (*ópsis*), privación (*stéresis*) la ceguera (*typhlôtes*)¹. Y "así como la ceguera se opone a la vista, así también el ser ciego se opone al tener vista"². A la ceguera se la debe llamar "privación de la vista en el ojo (*ópseos stéresin en ophthalmôî*), pues es preciso que el que da bien la explicación de qué es (*tò ti esti*), dé también la de qué es (*tínos estín*) la privación y qué es (*tí esti*) lo que está privado (*tò estereménon*)"³.

Aristóteles relaciona invariablemente la ceguera con la vista (*ópsis*): "a la vista la acompaña la sensación y a la ceguera la insensibilidad; en efecto, la sensación (*aísthesis*) se opone (*antikeitai*) a la insensibilidad (*anaísthésia*) como posesión (*héxis*) y privación (*stéresis*): pues aquello es posesión de las mismas cosas de las que esto es privación"⁴. En definitiva, "si la ceguera es una cierta insensibilidad (*anaísthésia tis*), la vista es cierto sentido (*aísthesis tis*)"⁵.

¹ Cfr. *Cat.*, 10 y *Met.*, V, 22, passim.

² *Cat.*, 10, 12 b 3-5.

³ *Top.*, VI, 9, 147 b 34 - 148 a 2.

⁴ *Ibid.*, II, 8, 144 a 10 - 12. Vid. I, 15, 106 b 21-28.

⁵ *Ibid.*, IV, 4, 124 b 6.

En todos los textos del Estagirita en los que se hace mención de la ceguera -en sentido no metafórico-, ésta es entendida como privación de la vista (*ópsis*)⁶. La misma definición de ciego se establece empleando la negación, pues "es ciego (*typhlón*) el que no tiene vista (*tò mè échon ópsin*) cuando está dotado naturalmente (*hôte péphyken*) para tenerla (*échein*)"⁷. Ciego no es sin más el que no ve, sino el que no tiene vista, pues "el no ver (*tò mè blépein*) se dice de varias maneras, una por no tener vista (*mè échein ópsin*) y otra por no hacer actuar la vista (*mè energeîn têi ópsei*); ahora bien, si esto se dice de varias maneras, también el ver se dirá necesariamente de varias maneras: pues a cada uno de los dos no ver se le opondrá algo (*antikeîsetai ti*), vg.: a no tener vista (*mè échein ópsin*), el tenerla (*échein*), a no hacer actuar la vista (*mè energeîn*), el hacerla actuar (*energeîn*)"⁸.

En consecuencia, no es igual el no-ver del ciego y el del hombre dormido: el primero está privado de vista; el segundo la tiene, pero no la actualiza mientras duerme. Si se identifica la potencia sensitiva, i.e. la vista, con el acto de sentir, i.e. con el ver, se incurre en el error propugnado por los megáricos, quienes disolvieron la posibilidad en la actualidad. Según esta doctrina, "ningún ser tendrá potencia sensitiva (*aísthesis*) si no está sintiendo actualmente (*aisthánetai energêi*). Así pues objeta Aristóteles-, si es ciego lo que no tiene vista pero está llamado por naturaleza a tenerla y cuando está llamado a tenerla y mientras aún existe, los mismos serán ciegos muchas veces al día, y sordos"⁹. "Si imposible (*adynaton*) es lo que está privado de potencia

⁶ Cfr. *Met.*, V, 22, 1022 b 26; IX, 3, 1047 a 8-9. En el texto del libro de la *Terminología*, dedicado a explicitar los diversos sentidos de la privación, se lee: "privación se dice, en un sentido, si un sujeto no tiene alguna de las cosas destinadas por la naturaleza a ser tenidas, aunque él no sea apto por naturaleza para tenerla; por ejemplo, se dice que una planta está privada de ojos. En otro sentido si, siendo apto por naturaleza, o él o su género, para tenerla, no la tiene; por ejemplo, de diferente modo están privados de vista un hombre ciego y un topo, éste según el género, y aquel, según él mismo. Todavía si, siendo apto por naturaleza y cuando es apto por naturaleza para tener algo, no lo tiene; la ceguera, en efecto, es cierta privación, pero ciego no se es a cualquier edad, sino a la que uno es apto para tener vista, si no la tiene. Y de modo semejante también en lo que, y según lo que, y en orden a lo que, y del modo que uno es apto por naturaleza para tenerlo, si no lo tiene". *Met.*, V, 22, 1022 b 22-31, (el subrayado es mío).

⁷ *Top.*, VI, 6, 143 b 34-35. Cfr. *Soph., El.*, 5, 168 a 11-16.

⁸ *Top.*, I, 15, 106 b 15-20.

⁹ *Met.*, IX, 3, 1047 a 7-10. Los megáricos, al negar el acto, niegan la potencia. Aristóteles, para refutarlos, les muestra que no todo el que no tiene el acto carece de la potencia.

(*estereménon dynámeos*)"¹⁰, el ver es imposible para el ciego, debido a que carece de la potencia visiva. No es imposible, en cambio, que el hombre que duerme vea; por el contrario, el durmiente, si posee la vista, es un vidente en potencia. Pues "el sentido (*alsthesis*) -señala el Estagirita- está en potencia (*dynamis*) o en acto (*enérgeia*) -por ejemplo, vista (*ópsis*) y visión (*hórasis*)-"¹¹. En el hombre que duerme está ausente tan sólo el acto de ver (*hórasis*), mientras que en el ciego es la vista (*ópsis*) la que falta; "pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve (*tò horôn*) con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista"¹².

"Así, puesto que la palabra 'sentir' (*aisthánesthai*) solemos utilizarla con dos acepciones (*dichôs*) -solemos, en efecto, decir que ve (*horán*) y que oye (*akoúein*) todo aquel que puede ver y oír (*dynámei akoûon kai horôn*) aunque acaso esté durmiendo, y también lo decimos del que está actualmente (*energoûn*) viendo y oyendo- habrá que distinguir igualmente en la palabra 'sensación' (*alsthesis*) dos acepciones¹³, la una en potencia (*hos dynámei*) y la otra en acto (*hos enérgeiai*). Y lo mismo 'sentir' (*aisthánesthai*), ya sea en potencia, ya en acto"¹⁴. Se denomina vidente (*horôn*) tanto al que puede ver como al que actualmente ve, y se habla de sentir (*aisthánesthai*) referido al poder sentir y al sentir efectivo. Y es que tanto la potencia como el acto pertenecen a la sensibilidad que, siendo la misma, unas veces está en potencia, y otras en acto¹⁵. La ceguera, en cambio, es una insensibilidad y, como tal, se resuelve en una imposibilidad de sentir; en este caso, la imposibilidad de ver.

¹⁰ *Ibid.*, 10-11.

¹¹ *De An.*, III, 3, 428 a 6-7. Cfr. 426 a 13-14 y 23-24.

¹² *Met.*, IX, 6, 1048 a 37-b 2.

¹³ "Esta duplicidad de significaciones -potencia sensitiva y sensación actual- corresponde a nuestros términos 'sentido' y 'sensación'. Téngase en cuenta que la palabra *alsthesis* cubre en griego ambos significados". Nota del traductor: T. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles. Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1983, 126, nota 41.

¹⁴ *De An.*, II, 5, 417 a 10-14. Cfr. III, 2, 425 b 27-28; *Met.*, V, 7, 1017 b 2-3; *Phys.*, VIII, 4, 225 a 33-b 5; *Protrep.*, fr. 14.

¹⁵ "Pues por ser posible que llegue a estar en acto es por lo que está en potencia lo que primeramente está en potencia; por ejemplo, digo que está en potencia para edificar lo que puede edificar, y en potencia para ver, lo que puede ver, y en potencia para ser visto, lo que puede ser visto". *Met.*, XI, 8, 1049 b 13-16.

La ceguera no es ausencia de visión, ni tampoco de ojos; la ceguera es propiamente la privación de la vista. No todos los que actualmente no ven son ciegos, ni tampoco todos los ciegos carecen de ojos. Ahora bien, los ojos del ciego no son propiamente tales: "El ojo (*ophthalmós*), por su parte, es la materia de la vista (*hyle ópseos*), de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo, a no ser de palabra (*homonymos*), como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado"¹⁶. Un ojo que no puede ver no es un ojo, más que por el nombre, equívocamente¹⁷, pues "en efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista (*ópsis*). Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo (*ousía ophthalmou he katà tòn lógon*)"¹⁸. Así como un cadáver no es un hombre, más que de nombre, y un dedo muerto no es un dedo, más que equívocamente¹⁹, así también un ojo ciego no es propiamente un ojo.

Aristóteles mantiene la comparación del ojo con el cuerpo, en razón de que ambos son materia, y de la vista con el alma, pues una y otra son la *ousía* de su correspondiente *hyle*: "la vigilia (*egrégoris*) -señala el Estagirita- es entelequia (*entelecheia*) a la manera que lo son el acto de cortar y la visión (*hórasis*); el alma (*psyché*), por el contrario, lo es a la manera de la vista (*ópsis*) y de la potencia del instrumento (*dynamis toú órganou*). El cuerpo (*sôma*), a su vez, es lo que está en potencia (*tò dynámei ón*). Y así como el ojo (*ophthalmós*) es la pupila (*kóre*) y la vista (*ópsis*), en el otro caso -y paralelamente- el animal (*zôion*) es el alma y el cuerpo"²⁰. En este texto Aristóteles reserva el nombre de ojo para aquél que lo es en propiedad, esto es, para el ojo que ve. Tenemos, pues, como materia, en un caso la pupila y en el otro el cuerpo; como *ousía* de esa materia, la vista y el alma, respectivamente; y finalmente, como *entelechíai*, la visión y la vigilia.

¹⁶ *De An.*, II, 1, 412 b 20.

¹⁷ El ojo está hecho para ver; la vista es su *ousía*. La ceguera tiene que ver con la forma y con el fin. Con la materia del ojo tiene que ver el color de éste, que responde a una necesidad material que es ajena al *télos*. El ojo puede ser azul o negro, pero en propiedad no puede ser ciego. Vid. *Gen. An.*, V, 1, 778 a 32-b 19.

¹⁸ *De An.*, II, 1, 412 b 18-20. "Visus -comenta Santo Tomás- est substantialis forma oculi, et oculus est materia visus, sicut corpus organicum materia animae. Deficiente autem visu, non remanet oculus nisi aequivoce". TOMAS DE AQUINO, *In II De Anima*, I, II, n. 239. (Cito en todos los casos por la edición Marietti).

¹⁹ Cfr. *Met.*, VII, 10, 1035 b 24-25; 11, 1036 b 30-32.

²⁰ *De An.*, II, 1, 412 b 27-413 a 3.

Como facultad, como potencia activa, la vista posee el doble carácter de ser actual con respecto a la pupila -siendo la *ousía* del ojo-, y de ser a la vez potencial con respecto a la visión. No se confunden la vista y la visión, pues esta última es *entelécheia* al modo que lo son el estar despierto y el cortar, mientras que la vista lo es como forma potencial²¹. Preciso es distinguir entre las capacidades (*dynámeis*) y los usos (*chréseis*), pues, "si la capacidad (*dynamis*) es una disposición (*diáthesis*), también el ser capaz es estar dispuesto, y, si el uso (*chrésis*) de algo es un acto (*enérgeia*), el usarlo es actuar (*tò chrêsthai energeîn*), y el haberlo usado, haber actuado"²². Confundir la disposición con el uso es confundir la potencia con el acto e incurrir de nuevo en el error de los megáricos, los cuales no discernen la potencia que no está en uso de la privación de potencia. Aristóteles señala taxativamente que una cosa es tener el sentido (*aísthésin échein*) y otra cosa es usarlo (*aisthéseis chrêstai*), aunque ambas se signifiquen mediante el mismo término: sentir (*aisthánesthai*)²³.

Tratándose de los sentidos, no sólo no se confunde el uso de la potencia con ella misma, sino que ni siquiera interviene en su constitución. Los sentidos pertenecen a la clase de potencias que son congénitas, y no a aquéllas que son adquiridas mediante la práctica o el estudio, como son por ejemplo la capacidad de tocar la flauta, y la de la gramática. Para tener las potencias que proceden de la práctica o del estudio es necesario ejercitarse previamente; para las congénitas no²⁴. "Los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver"²⁵.

El uso de la vista, la visión, no sólo no es constitutivo de la facultad, sino que es el acto último en el que ella se perfecciona; la vista no hace otra cosa que ver, no hace nada además de ver. "Y puesto que lo

²¹ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, 1984, 201-38.

²² *Top.*, IV, 4, 124 a 31-34.

²³ Cfr. *Ibid.*, V, 2, 129 b 33-35.

²⁴ Cfr. *Met.*, IX, 5, 1047 b 33-35. En el capítulo 3 del mismo libro IX se dice que "es imposible que posea estas artes quien no las haya aprendido o recibido alguna vez, y que deje de poseerlas sin haberlas perdido (*apobalóntha*) (o por olvido o por alguna enfermedad o por el tiempo)". 1046 b 36 1047 a 1. De modo semejante, en el capítulo 8 se afirma que "parece imposible ser constructor sin haber construido nada, o citarista sin haber tocado la cítara, pues el que aprende a tocar la cítara aprende a tocarla tocándola, y lo mismo les pasa a los demás". 8, 1049 b 30-32.

²⁵ *Ibid.*, 8, 1050 a 10-11.

último (*éscaton*) de algunas potencias es el uso (*chrésis*) (por ejemplo, lo último de la vista es la visión (*ópseos he hórasis*), y, fuera de ésta, ninguna otra obra se produce a base de la vista), pero a base de algunas potencias sí se produce algo (por ejemplo, a base del arte de edificar, además de la edificación, se produce una casa), sin embargo, el acto es allí fin (*télos*), y aquí más fin que la potencia; pues la edificación está en lo que se edifica, y se produce y es simultánea con la casa. Pero, cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (*en tòi poiouménoi*) (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica) (...); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto (*állo ti érgon parà tèn enérgeian*), el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve (*he hórasis en tòi horónti*))²⁶. La visión es *práxis* perfecta, pues es un acto en el que se da el fin: "uno ve y al mismo tiempo ha visto"²⁷.

Tanto las potencias congénitas como las adquiridas son conocidas con posterioridad a sus correspondientes actos, pues "el concepto (*lógos*) y el conocimiento (*gnôsis*) del acto serán necesariamente (*anáanke*) anteriores al conocimiento de la potencia"²⁸. Ciertamente, las potencias se definen por sus actos²⁹; y es en este sentido -y no en el que le conceden los megáricos- que Aristóteles dice lo siguiente: "si tener vista (*ópsin échein*) es ver (*horân*), también el tener oído (*akoên échein*) será oír (*akoúein*)"³⁰. Los actos (*enérgeiai*); y las acciones (*práxeis*), siendo anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición (*katà tòn lógon*), son posteriores a sus objetos propios, los cuales habrán de quedar definidos antes aún que los actos³¹.

²⁶ *Met.*, IX, 8, 1050 a 23-32 y 34-36.

²⁷ *Ibid.*, 6, 1048 b 22-23. Vid. 33-35.

²⁸ *Ibid.*, 8, 1049 b 16-17.

²⁹ En consonancia con esto se lee en el libro de los *Tópicos*, que hay que "mirar también si el que define da la explicación, de cada una de las cosas que son respecto a algo, respecto a lo que le corresponde por naturaleza. En efecto, algunas cosas sólo es posible emplearlas respecto a lo que les corresponde por naturaleza, y nada más; otras, en cambio, también respecto a otras cosas, v.g.: la vista sólo respecto al ver; en cambio, con el raspador uno podría también sacar agua. Pero, si alguien definiera el raspador como instrumento para sacar agua, se equivocaría: pues no ha nacido para esto". *Top.*, VI, 6, 145 a 19-25.

³⁰ *Ibid.*, II, 10, 114 b 26-27.

³¹ Cfr. *De An.*, II, 4, 415 a 18-21.

En el libro II *De Anima*, Aristóteles se ocupa detenidamente del objeto de la vista; éste es lo visible (*horatón*)³². "Lo visible es, por tanto, el color (*chróma*). Este, a su vez, es lo que recubre a todas aquellas cosas que son visibles por sí (*kath' hautó*) -'por sí' no significa en este caso que la visibilidad forme parte de su definición, sino que poseen en sí mismas la causa de su visibilidad-"³³. Ciertamente, el ser visible es algo que no pertenece a la esencia de las cosas coloreadas y que no entra en su definición. Ahora bien, esto no significa que ellas no sean visibles de suyo (*kath' hautó*); lo son, precisamente en cuanto que coloreadas, en cuanto que en ellas mismas se halla la causa propia (*kath' hautó*) que las hace visibles, a saber, el color. Es sensible propio (*ídon*), aquél que "no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error; por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor"³⁴.

Ahora bien, el color no es visible si no hay luz, la cual es -según Aristóteles- el acto de lo transparente en tanto que transparente. Lo diáfano o transparente, como el aire y el agua, no es visible por sí (*ou kath' hautó*), sino en virtud de un color ajeno a él. Siendo la luz el acto de lo transparente *qua talis*, la oscuridad se dará entonces en lo transparente que está en potencia. Sólo a la luz resultan visibles los colores, los cuales no son otra cosa que agentes capaces de poner en movimiento a lo transparente en acto, esto es, a lo transparente iluminado³⁵. Por su parte, la luz parece ser lo contrario (*enantíon*) de la oscuridad; pero más bien es ésta la que es privación (*stéresis*) de aquélla, pues la oscuridad es propiamente la privación de un hábito tal en lo transparente, mientras que la luz consiste justamente en su presencia (*parousía*)³⁶.

³² Cfr. *Ibid.*, 7, 418 a 26.

³³ *Ibid.*, 418 a 29-31. Cfr. *Met.*, IV, 5, 1010 b 16-17; V, 15, 021 a 33-b 2. ("Lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles son exteriores (...); la sensación en acto es de objetos individuales (...), pues los objetos sensibles forman parte de las realidades exteriores e individuales". *De An.*, II, 5, 417 b 20-22 y 27-28).

³⁴ *De An.*, II, 6, 418 a 11-13 y sobre el sensible común y el per accidens, vid. Amalia QUEVEDO, *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1989, 178-83.

³⁵ Cfr. *De An.*, II, 7, 418 a 31-b 17; 8, 420 a 27-29; III, 5, 430 a 15-17.

³⁶ Cfr. *Ibid.* 418 b 18-20. "Tenebra est quaedam privatio huius habitus, scilicet luminis in diaphano; et sic subiectum tenebrae est diaphanum; ergo et praesentia dicti habitus, scilicet lucis, est lumen". TOMAS DE AQUINO, *In II De Anima*, l. XIV, n. 408.

Lo diáfano o transparente, que es el sujeto tanto del hábito de la luz como de su privación, es incoloro por definición, lo cual determina que no sea visible de suyo. "Incoloro (*áchron*) -precisa Aristóteles-, por lo demás, tanto lo transparente (*diaphanés*) como lo invisible (*áoraton*) o bien a duras penas visible (*mólis horómenon*), por ejemplo, lo oscuro. Esto último no es sino lo transparente, pero no cuando es transparente en acto (*entelecheíai*), sino cuando lo es en potencia (*dynámei*): es que la misma naturaleza (*physis*) es unas veces oscuridad y otras luz"³⁷. Siendo el color lo visible, lo incoloro será invisible. Ahora bien, "la vista tiene por objeto lo visible (*horatón*) y lo invisible (*áoraton*), y lo mismo ocurre con los demás sentidos respecto de sus objetos"³⁸. El tacto versa sobre lo tangible y lo intangible, siendo esto último doble: por un lado, lo mínimamente tangible, como el aire; y, por otro lado, los excesos destructores del tacto, como el fuego³⁹. El oído, a su vez, tiene por objeto lo audible y lo inaudible, y el olfato, lo oloroso y lo inodoro, siendo inodoro tanto lo que carece completamente de olor, como aquello que lo tiene tenue o imperceptible⁴⁰.

"Y así como la vista tiene por objeto no sólo lo visible y lo invisible -la oscuridad es invisible pero es también la vista quien la discierne (*krínei*)-, sino además lo deslumbrante -que también es invisible aunque de manera distinta que la oscuridad-, el oído tiene por objeto no sólo el sonido y el silencio, audible aquél e inaudible éste, sino también el sonido excesivo: éste es al oído como lo deslumbrante a la vista ya que el sonido excesivo y violento (*bíaios*) resulta en cierto modo tan inaudible como el tenue; téngase en cuenta que 'invisible' se dice no sólo de lo que es totalmente invisible (...), sino también de aquello que, aun siendo naturalmente (*pephykós*) visible, no se ve o se ve mal (*phaúlos*)"⁴¹. Dentro del objeto propio de cada sentido, resultan imperceptibles las cosas que, o bien por exceso o bien por defecto de la cualidad sensible, se salen del umbral de la sensación. Aunque sensibles de suyo, éstos objetos resultan de hecho imperceptibles. Otro es el caso de privaciones como el silencio y la oscuridad; aquél es en sí

³⁷ *De An.*, II, 7, 418 b 28 - 419 a 1.

³⁸ *Ibid.*, 11, 424 a 10-12.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, 12-15.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 9, 421 b 3-8.

⁴¹ *Ibid.*, 10, 422 a 20-28.

mismo inaudible, y ésta, invisible. La oscuridad propiamente no se ve, el silencio propiamente no se oye; sin embargo, una y otro se discernen mediante los sentidos de la vista y el oído, respectivamente. Mientras que en los sensibles excesivamente intensos y en los demasiado tenues cabe igualmente que éstos no sean percibidos en modo alguno, o que lo sean mal, en las privaciones no cabe una percepción débil o deficiente.

Lo invisible es objeto de la vista tan sólo en dos casos; en primer lugar, cuando se trata de algo que, siendo de suyo visible, es tan pequeño⁴² o de color tan tenue que a duras penas (*mólis*) puede ser visto y en algunos casos ni siquiera llega a serlo. Aquí, lo invisible es tal, simplemente de hecho; y lo mismo ocurre con lo deslumbrante, que llega a ser invisible por exceso. En segundo lugar, lo invisible es objeto de la vista cuando es la privación de lo visible de suyo. Es así como la vista, que propiamente ve el color iluminado, advierte también las tinieblas. No es objeto de la vista, en cambio, lo absolutamente invisible, como la voz. La invisibilidad de la voz no es algo meramente fáctico, sino que se resuelve en una auténtica imposibilidad. Las tinieblas, la oscuridad, no siendo algo absoluto y positivo como la voz, pueden ser conocidas por relación a aquello de lo que son privación, lo cual es de suyo visible⁴³. En este sentido, no son las mismas las tinieblas que envuelven a un hombre ciego y a un vidente inmerso en la oscuridad. El ciego propiamente no advierte las tinieblas, puesto que tampoco ve la luz, y aquéllas son conocidas por relación a ésta, como su privación. Tampoco es verdad que el sordo perciba continuamente el silencio, pues éste sólo se capta en relación con el sonido y, más exactamente aún, con la audición. La privación que lacera al completamente ciego no es la de la luz, sino la de la vista, lo cual le hace tan incapaz de ver los colores como de advertir la oscuridad.

¿Cómo es este discernimiento de la privación del objeto propio? ¿En qué sentido decimos que es objeto de la vista lo invisible así entendido? Si "percibir con la vista (*têi ópsei aisthánesthai*) es ver (*éstin horán*) y lo que se ve es un color o bien algo que tiene color (...), es

⁴² "Para la vista, el máximo de la sensibilidad está determinado por el objeto más pequeño percibido". *De Coel.*, I, 11, 281 a 25-26. ✓

⁴³ "Quia vero eadem est potentia cognoscitiva oppositorum, sequitur, quod visus qui cognoscit lucem cognoscat et tenebram". TOMAS DE AQUINO, *In II De Anima*, l. XV, n. 428.

evidente que percibir con la vista tiene más de un significado: incluso cuando no vemos (*mè horômen*), distinguimos con la vista (*têi ôpsei krínomen*) la oscuridad y la luz, aunque no de la misma manera⁴⁴. Glosando estas palabras de Aristóteles, señala el Doctor Angélico los diversos sentidos que corresponden a la expresión "percibir con la vista". De un modo, percibir con la vista es sentir que vemos. De otro modo, es ver colores. Unas veces decimos que percibimos con la vista cuando ésta es inmutada presencialmente por lo visible, a saber, por el color. Otras veces discernimos con la vista las tinieblas y la luz -aún cuando no vemos- por la inmutación que procede de algo exterior y sensible. Percibir con la vista no se dice siempre del mismo modo, pues en un caso la acción de ver es considerada según que consiste en la inmutación del órgano por lo exterior sensible, y en este sentido no se percibe sino el color. Otra es la acción de la vista según la cual, tras la inmutación del órgano, ella juzga de la propia percepción del órgano a partir de lo sensible, aun en el caso de que lo sensible mismo falte o esté ausente. De este último modo, la vista no solamente ve el color, sino que percibe aun la visión del color⁴⁵.

Lo invisible propiamente no es visto, como no es visto el ver, pues ninguno de los dos es coloreado. Sin embargo, uno y otro son percibidos o juzgados por la vista, gracias a la cual no sólo vemos colores, sino que también sentimos que vemos, o bien colores, o bien nada⁴⁶. Así las cosas, ciego no es sólo el que no ve, sino el que no siente que no ve, el que no "ve" que no ve. El ciego sabe que no ve, pero no lo percibe, pues esto sólo se percibe mediante la vista. Si ver es ver colores, "el ciego de nacimiento (*ek genetês*) puede teorizar correctamente sobre los colores, pero no discurre más que acerca de los nombres

⁴⁴ *De An.*, III, 2, 425 b 18-19 y 20-22.

⁴⁵ TOMAS DE AQUINO, *In III De Anima*, I, II, n. 588.

⁴⁶ "Aunque no se vea un color, de eso se puede ser consciente. Es la oscuridad, la tiniebla. La tiniebla no es un objeto visto; es un ver sin ver nada. Tal ver se puede sentir (...). La tiniebla es perceptiva, no visual (...). Cuando no se ve nada, se siente que no se ve nada y eso quiere decir que se está viendo nada (...). Cabe conciencia de un acto de ver sin ver nada. En rigor, sentir el ver no es ver (...). La facultad visual puede pasar al acto sin ser inmutada por una especie impresa", lo cual "indica cierta derivación de la sensibilidad externa (en el orden puramente formal) respecto del sensorio común. En tanto que el acto es debido a una derivación formal, al margen del órgano y de la especie impresa, el acto declara dicha derivación". L. POLO, *o.c.*, 294-295. Cfr. 334.

(*perì tòn onomáton*), sin tener conocimiento de ellos⁴⁷. No sólo de los colores, sino también de la visión, conocerá el ciego de nacimiento tan sólo los nombres. Un hombre de esta condición no sabe propiamente lo que es no ver, precisamente porque no sabe lo que es ver, porque nunca ha visto. Solamente el ciego que antes ha sido vidente conoce realmente lo que ha perdido. Paradójicamente, el ciego de nacimiento es el que menos conoce lo que es la ceguera -aunque ésta le haya "acompañado" siempre-, precisamente porque no sabe lo que es tener vista.

También lo invisible de hecho -como lo excesivamente tenue o pequeño- representa una privación, aunque no en el sentido estricto de la carencia, sino en el más amplio de la posesión defectuosa⁴⁸. Este sensible deficiente, que apenas (*mólis*) puede inmutar el órgano, se distingue del sensible excesivo, que llega incluso a destruirlo. "Los excesos de los sensibles destruyen (*phthérousi*) los órganos de la sensación (*tà aisthetéria*): en efecto, si el movimiento del órgano resulta demasiado fuerte, desaparece (*lúetai*) la proporción idónea (*lógos*) -y esto es el sentido (*aísthesis*)- al igual que desaparecen la armonía y el tono si se pulsan violentamente las cuerdas"⁴⁹. Es el movimiento excesivamente fuerte del órgano el que causa la destrucción (*corruptio*, la llama Tomás de Aquino) del sentido. Este movimiento puede ser provocado por cualidades sensibles contrarias, como, en el caso del oído, por el sonido agudo en exceso y también por el sonido grave en demasía; en el caso del olfato, por el olor demasiado dulce y también por el excesivamente amargo⁵⁰. Esto mismo ocurre con la vista: "lo excesivamente brillante (*tò sphódra lamprón*) u oscuro (*tò sopherón*) destruye la vista en el caso de los colores (*en chrómasi*)"⁵¹. Aristóteles no se refiere aquí a las tinieblas (*skótos*), a la privación de la luz, sino a lo oscuro (*sopherón*) que se opone a lo refulgente o deslumbrante (*lamprón*), situados uno y otro en el ámbito de los colores (*en chrómasi*). Las tinieblas, por su parte, no son percibidas en virtud de la

⁴⁷ *Phys.*, II, 1, 193 a 8-10. Vid. *Met.*, I, 10, 993 a 7-8.

⁴⁸ Cfr. *Met.*, V, 22, 1022 b 24-29 y 34-35.

⁴⁹ *De An.*, II, 12, 424 a 29-32.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, III, 2, 426 a 30-b 4. "Todo sentido parece limitarse a un par de contrarios, por ejemplo, la vista a lo blanco y lo negro, el gusto a lo dulce y lo amargo". II, 11, 422 b 23-25. Cfr. III, 2, 426 b 9-12.

⁵¹ *Ibid.*, III, 2, 426 b 1-2.

inmutación del órgano, sino mediante la acción de la vista que juzga *de ipsa perceptione organi a sensibili, etiam abeunte sensibili*⁵².

Los sensibles excesivos, que caen fuera de la proporción en la que el sentido consiste, producen, cuando no la destrucción del órgano, al menos dolor⁵³. De ahí que se los pueda llamar violentos. La percepción de estos sensibles estorba el ejercicio inmediatamente posterior de la sensación, pues "el sentido 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 colores u olores fuertes"⁵⁴.

Todavía cabe preguntar si lo que no puede percibir olores padece bajo el influjo del olor, lo que no puede ver, bajo la acción del color, y así sucesivamente, respecto a cada uno de los sentidos. ¿Puede un ciego padecer el influjo del color y de la luz, aunque no los vea? Evidentemente, no. Al ciego no le hacen nada ni la luz ni el color en cuanto tales, en cuanto visibles. Aristóteles da una respuesta tajante en el caso del olor, que igualmente vale para los demás sensibles: "el olor -de producir algún efecto- producirá precisamente la sensación olfativa: luego ningún ser incapaz de percibir olores podrá padecer (*páschein*) bajo la acción del olor. El razonamiento vale también para las demás sensaciones. Y los seres capaces de percibir son afectados por el objeto sensible solamente en la medida en que poseen la capacidad de percibirlo. Esto se pone de manifiesto también de la siguiente manera: ni la luz o la oscuridad ni el sonido ni el olor actúan sobre los cuerpos; los que actúan son los cuerpos en que se dan tales cualidades; por ejemplo, es el aire acompañado de truenos el que rompe el tronco del árbol"⁵⁵.

De todo lo visto se concluye que la concepción que Aristóteles tiene de la ceguera es radical y unitaria: la ceguera es privación de la vista. Tomás de Aquino, por el contrario, no presenta una única concepción de la ceguera. En el opúsculo *De Quatuor Oppositis*, la cuestión viene expuesta como sigue: "La oposición -asegura Santo Tomás- sólo es el alejamiento de la potencia respecto del acto (*elongatio potentiae ab*

⁵² TOMAS DE AQUINO, *In III De Anima*, I, II, n. 588.

⁵³ Cfr. *De An.*, III, 2, 426 b 3-9.

⁵⁴ *Ibid.*, III, 4, 429 a 31- b 3.

⁵⁵ *Ibid.*, II, 12, 424 b 5-12.

actu) -como el calor hace que la potencia de su sujeto diste de lo frío-; pero la privación sofoca completamente en su sujeto la potencia al hábito (*privatio autem omnino removet a suo subiecto potentiam ad habitum*), siendo imposible lograr un hábito después de la privación; por lo tanto, no hay más motivo para que la naturaleza pueda hacer del ciego un vidente, que para hacer del no-ente un ente, pues parece que no se oponen menos la vista y la ceguera (*visus et caecitas*) que el ente y el no-ente. También debe observarse -continúa el Doctor Angélico- que de dos modos aleja algo la potencia respecto del acto. De un modo, eliminando la misma potencia (*ipsam potentiam removendo*), de suerte que no quede nada de ella (*ita quod nihil eius relinquatur*); de esta manera se aleja la potencia respecto del acto en la oposición contradictoria, porque en el no-ente absoluto (*simpliciter*) no hay potencia alguna hacia el ser. De otro modo, interponiendo un obstáculo (*interponendo obstaculum*), para que de la potencia no se pase al acto. A su vez, esto puede acontecer de dos maneras: la primera, consumiendo tiempo y movimiento (*ad tempus et mobiliter*), como la blancura hace que su sujeto diste de la negrura; la segunda, sin movimiento (*immobiliter*), y así la privación sofoca (*removet*) la potencia de su sujeto hacia el hábito; y no es que se suprima completamente la potencia (*non quod potentia omnino auferatur*), sino que se pone el obstáculo de modo indeleble en el sujeto mismo (*sed quia obstaculum indelebile ponitur in ipso subiecto*). Y por eso se dice (*dicitur*) que la privación elimina la potencia hacia el acto. Por lo tanto concluye el Aquinate-, en cualquier caso es más milagro el crear las almas, aunque esto maraville menos, que iluminar a un ciego (*caecum illuminare*); sin embargo, como esto es más raro, se tiene por más admirable"⁵⁶.

De acuerdo con esto, la privación propiamente no elimina la potencia; esto es sólo un modo de decir (*dicitur*), de significar que se pone (*ponitur*) un obstáculo inamovible en el sujeto. Así las cosas, la privación realmente no quita, no suprime (*aufert*) la potencia; la privación más bien pone o añade algo, a saber, el obstáculo: un ciego no sería tanto un hombre privado de vista, cuanto un hombre impedido para ver. La posición del obstáculo determina asimismo que toda privación tenga un carácter violento. Esta última es la concepción de la

⁵⁶ TOMAS DE AQUINO, *De Quatuor Oppositis*, c. I, n. 588.

ceguera que aparece en la segunda parte del texto citado, y en la que la privación se aproxima a la contrariedad. En la primera parte, en cambio, la privación es situada al lado de la contradicción, y comprendida como remoción de la potencia.

La ambigüedad del texto de Tomás de Aquino salta a la vista cuando se ponen, una junto a otra, las afirmaciones sobre la privación que allí aparecen. En el comienzo se lee que la privación "remueve completamente (*omnino removet*) la potencia al hábito", aproximando la privación a la contradicción ("pues no se oponen menos la vista y la ceguera que el ente y el no-ente"). Al final del mismo texto se afirma, en cambio, que "no es que se suprima completamente la potencia" (*omnino auferatur*), sino que se pone un obstáculo inamovible, aproximando esta vez la privación a la contrariedad y contraponiendo juntamente estos dos tipos de oposiciones a la oposición contradictoria. De acuerdo con la primera interpretación, la privación consiste en la remoción de la potencia; de acuerdo con la segunda, en la interposición de un obstáculo. Allí hay auténtica privación de la potencia, verdadera carencia; aquí falta tan sólo el ejercicio, el uso de la potencia, que es impedido *a radice*. En este último caso, simplemente se dice que la privación elimina la potencia, en razón de que el obstáculo es inamovible.

Ahora bien, por muy enraizado que esté el obstáculo en la potencia, no deja de ser un añadido extrínseco, un mero estorbo o impedimento, todo lo cual, en el caso de las potencias activas, tiene que ver más con la operación que con la propia facultad. Lo mismo ocurre con las condiciones, que propiamente son condiciones del ejercicio de la potencia, y no de ella misma. Refiriéndose a las potencias racionales, que obran movidas por el deseo o según una elección previa, señala Aristóteles lo siguiente: "en efecto, el que principalmente desee de los dos contrarios, ése hará cuando se encuentre en las condiciones propicias a su potencia y se aproxime al paciente; de suerte que todo lo racionalmente potente, cuando desee aquello para lo que tiene potencia y en la medida en que la tiene, necesariamente lo hará; y la tiene cuando el paciente está presente y dispuesto de un modo determinado; y, si no, no podrá obrar (no es preciso, en efecto, determinar más aún diciendo 'sin que nada externo se lo impida (*kolúontos*)' pues tiene la potencia en cuanto que ésta es potencia activa (*dynamis tou poieîn*),

pero no lo es ilimitadamente, sino en ciertas condiciones, en las cuales se excluirán también los impedimentos externos)"⁵⁷.

Entender la privación como una obstaculización es entenderla, no como una carencia, sino como una nueva posesión: la del obstáculo o impedimento. Así las cosas, la privación propiamente no quita o remueve, sino que añade; no es un *minus*, sino un *plus*. Tomás de Aquino señala, como propio del obstáculo, el ser inamovible. Ahora bien, la medicina actual logra remover muchos obstáculos que impiden la visión y que en la época de Santo Tomás se consideraban irremovibles. Tal es el caso del enfermo de cataratas, al que hoy no daríamos el nombre de ciego. Remover el obstáculo que impide ver no es hacer ver; es tan sólo permitir que se vea: *removens prohibens est movens per accidens*. De todas maneras, cabría postular, como definitorio de la privación, la inamovilidad absoluta del obstáculo; en este sentido, sería ciego el que en ningún tiempo podría ser exonerado del obstáculo que le impide ver. Esto último nos deja sin saber realmente lo que un ciego es, y nos aboca a plegar nuestro concepto, en cada momento, a los avances de la oftalmología.

Otra consecuencia que se sigue de entender la privación como una obstaculización es la siguiente: se admite una graduación interna de la privación según un más y un menos, en dependencia directa del obstáculo. Es así como "el aire se hace más tenebroso cuando se multiplican los obstáculos de la luz"⁵⁸. El ejemplo es de Santo Tomás, pero la confusión no, pues, en el texto en el que aparece, el obstáculo es concebido, no como un constitutivo de la privación, sino como su causa. Unas líneas antes observaba el mismo autor que las privaciones aumentan, "no porque tengan alguna esencia, como las cualidades y las formas, sino porque aumenta su causa"⁵⁹.

La noción de privación que aparece en la *Summa contra Gentiles* se sitúa en la línea de acercamiento a la oposición contradictoria. El obstáculo es entendido aquí como causa de la privación y ésta misma es concebida como no-ente: "y no hay inconveniente en admitir que un no-ente esté en un ente como en su sujeto, porque cualquier privación es un no-ente y, sin embargo, tiene por sujeto a la sustancia, que es un

⁵⁷ *Met.*, IX, 6, 1048 a 11-20. Vid. *De An.*, II, 5, 417 a 21- b 2.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S.C.G.*, III, c. 9.

⁵⁹ *Ibid.*

ente. Ahora bien, el no-ente no está como en un sujeto en el ente al que se opone. Por ejemplo, la ceguera no es un no-ente universal (*caecitas enim non est non ens universale*), sino un no-ente particular, que consiste en la privación de la vista (*sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus*). No está, pues, en la vista (*in visu*) como en su sujeto, sino en el animal⁶⁰. La ceguera no está en la vista, a la que precisamente remueve (*tollitur*), sino en el hombre. Y no es tampoco a la vista a quien la ceguera daña o perjudica, sino al hombre, cuando se da en él: *caecitas homini nocet in quantum in ipso est*⁶¹.

El Doctor Angélico va todavía más lejos cuando define la ceguera, no ya como el no-ente que remueve la vista (*tollitur visus*), sino como su corrupción misma: "se dice que el mal corrompe al bien (...) propia y formalmente (*formaliter secundum se*), como se dice que la ceguera corrompe la vista (*sicut dicitur caecitas corrumpere visum*), porque es la corrupción misma de la vista (*quia est ipsa visus corruptio*), igual que decimos que la blancura colorea la pared, porque es el color mismo de la pared"⁶². Aquí la ceguera es entendida, no tanto como lo que impide radicalmente la visión, cuanto como lo que corrompe la vista, como la corrupción misma de la vista.

En otro lugar, Santo Tomás separa expresamente el tipo de privación que viene representado por la ceguera, de aquél que es ilustrado con el ejemplo de las tinieblas. La privación -señala en su comentario al libro X de la *Metafísica*- es doble. Una es la que guarda un orden inmediato al sujeto de la forma, como las tinieblas a lo diáfano; otra es la que no se compara con el sujeto de la forma sino mediante la forma misma, como quiera que es una cierta corrupción suya. La ceguera es privación de este último modo, pues no se compara con el sujeto sino mediante la forma de la cual ella misma es una cierta corrupción: *caecitas est corruptio visus, mors est corruptio vitae*⁶³. En este tipo de privaciones no cabe la reposición del hábito, pues no se da la conversión mutua entre los extremos opuestos, como se da, en cambio, en las privaciones del primer tipo. Efectivamente, no solamente el aire luminoso se vuelve tenebroso, sino también lo contrario⁶⁴.

⁶⁰ *Ibid.*, c. 11. Cfr. c. 12.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, c. 9.

⁶³ TOMAS DE AQUINO, *In X Metaph.*, l. VI, n. 2052.

⁶⁴ *Ibid.*

Surgen en este punto un sinnfín de interrogantes: ¿Qué quiere decir la expresión *corruptio visus*? ¿Cómo podría corromperse una facultad como es la de la vista, dado que las facultades cognoscitivas son -en cuanto que cognoscitivas- inmateriales? ¿En qué sentido se habla de corrupción de la vista, si la corrupción se da propiamente en la sustancia? ¿Cómo puede "corromperse" lo que parece ser un accidente propio e inseparable de la sustancia?

De entrada, autores de peso hablan sin empacho de la ceguera como de una privación de la facultad de la vista. Así por ejemplo Millán-Puelles define la ceguera como "la falta de esa determinada realidad a la que damos el nombre de facultad de ver"⁶⁵. Suárez explica que en privaciones como la ceguera y la sordera no se da retorno al hábito -ni al mismo numéricamente, ni tampoco específicamente-, por tratarse de accidentes que dimanen de un principio intrínseco por necesidad natural, los cuales no pueden ser producidos de otro modo. Ni la ceguera ni la sordera pueden ser evitadas naturalmente, "por no darse en ellas ningún principio intrínseco que pueda restituir el órgano de la facultad a aquella disposición (*ad eam dispositionem restituere*) por cuyo defecto (*ob cuius defectum*) perdió incluso la facultad misma (*ipsam facultatem amisit*)"⁶⁶. Suárez pone el defecto en la disposición: el órgano de la facultad permanece, pero no puede ser restituido a la disposición debida, y, faltando ésta, se pierde incluso la propia facultad.

La enigmática expresión *corruptio visus* parece aludir también a la pérdida de la vista, pues connota un cierto sentido de cambio, de pérdida de una forma. En otro lugar Santo Tomás define la ceguera -sin esta connotación- como *ipsa carentia visus in eo quod natum est habere visum*⁶⁷.

El defecto de la debida disposición en el órgano -la indisposición orgánica- es lo que comporta la privación de la facultad. El sentido (*aísthesis*) es, con palabras de Aristóteles, "la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia (*tò dektikòn tòn aisthetòn eidòn áneu tês hyles*) (...). El órgano primario (*aisthetérion de protón*) es, por su parte, aquél en el cual reside semejante potencia (*dynamis*).

⁶⁵ A. MILLAN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, p. 9. (Pro manuscrito).

⁶⁶ F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, LIV, secc. V, 19.

⁶⁷ TOMAS DE AQUINO, *In IX Metaph.*, l. II, n. 1790.

Desde luego que la potencia no se distingue realmente del órgano pero su esencia es distinta: en caso contrario, el ser dotado de sensibilidad sería, en cuanto tal, una magnitud; y, sin embargo, ni la esencia de la facultad (*aisthetikôî eînai*) ni el sentido (*alsthesis*) son magnitud, sino más bien su proporción idónea (*lógos tis*) y su potencia (*dynamis*)⁶⁸. El sentido es la proporción idónea, la facultad es la potencia. *Potentia enim est quasi forma organi*, señala Tomás de Aquino en su comentario, aludiendo una vez más a la comparación de la vista con el alma y del ojo con el cuerpo⁶⁹. La potencia -en este caso la vista- es como la forma del órgano -el ojo-, el cual es su sujeto. Y es la remoción de esta forma la que ha sido designada con la expresión '*corruptio visus*'.

La posibilidad de ver está condicionada por la proporción en que consiste el sentido; lo que cae fuera de esta proporción, o bien por exceso o bien por defecto, no puede ser visto. Ahora bien, la introducción de un desorden en la proporción misma torna la disposición en indisposición y determina, no ya que una cosa no pueda ser vista, sino que no se pueda ver en absoluto. Cuando se habla de pérdida o carencia de una facultad no se habla de pérdida o carencia de un accidente propio e inseparable, sino de su carácter principal: "principio potencial de operaciones: he aquí -señala Polo- la noción de facultad. Hay principios potenciales orgánicos de operaciones cognoscitivas"⁷⁰.

Glosando la interpretación de la facultad, que, en continuidad con Aristóteles, propone Polo, quizás se advierta más claramente lo que significa la privación de una facultad cognoscitiva tal como es la vista. En primer lugar señala este autor que las facultades cognoscitivas reciben el nombre de potencias activas por relación al acto de conocer, del cual son principios. "Eso quiere decir que en cierto modo el acto de conocer es el ser de la facultad, si bien no en tanto que la facultad es orgánica. En cierto sentido, el acto de la facultad es su operación, pero no en todos los sentidos (...). La operación de conocer no es corpórea; la facultad sí lo es"⁷¹. La facultad corpórea es hilemórfica, pues

⁶⁸ *De An.*, II, 12, 424 a 18-19 y 24-28.

⁶⁹ "Organum enim sensus, cum potentia ipsa, ut puta oculus, est idem subiecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore. Potentia enim est quasi forma organi, ut supra traditum est (Cfr. n. 230) (...). Sensus est quaedam ratio, idest proportio et forma et potentia illius, scilicet magnitudinis". *In II De Anima*, I, XXIV, n. 555.

⁷⁰ L. POLO, *o.c.*, 202.

⁷¹ *Ibid.*, 202-203.

está constituida por un principio material y por un principio formal. Ahora bien, esta estructura hilemórfica de los órganos vivos se caracteriza por una peculiar resistencia a la corrupción: "la no-indiferencia a perder su propia forma, justamente en orden a las influencias exteriores"⁷². El órgano no sólo resiste el influjo externo sin perder su propia forma, sino que lo asimila, lo transforma en él mismo.

En el órgano vivo, la relación de la forma con la materia no se reduce a una mera información. "La facultad cognoscitiva orgánica tiene una forma natural que la constituye como órgano, pero esa forma es capaz de más (...). En la facultad cognoscitiva la resistencia a la corrupción es, por lo pronto, la recepción de un estímulo según el valor formal del mismo estímulo. En este sentido la facultad es inmutada, modificada en su dimensión orgánica. Ahora bien, la forma natural informa tanto al órgano al que constituye como a ese órgano inmutado, modificado. El órgano se dice inmutado en cuanto ha recibido una forma distinta. Esa forma distinta, recibida, y por tanto compuesta con el órgano, se llama en la filosofía clásica especie impresa"⁷³. Esta especie es una forma que "afecta" de modo formal al órgano, esto es, lo informa, sin desplazar por ello la forma natural del órgano, el cual no es corrompido por esta nueva información, sino simplemente modificado. "Esa modificación -observa Polo- es compatible con el carácter hilemórfico natural del órgano. Si el estímulo es fuerte puede lesionar el órgano, o destruirlo, pero dentro de ciertos umbrales no hay lesión, ni corrupción, sino todo lo contrario: vida (...). La forma natural informa tanto el órgano no inmutado como el órgano inmutado. Ahora es evidente que la forma natural del órgano no se limita a informarlo: es también forma del órgano inmutado, formalizado por otra forma (...). Por eso -continúa el mismo autor- la facultad, en tanto que recibe, es orgánica: la forma que se va a conocer, antes, está en el órgano justamente como inmutación formal del órgano mismo. Y tan sólo si la forma natural del órgano es capaz de

⁷² *Ibid.*, 205. "Conocer -dirá más adelante el mismo autor- es no morir; ser capaz de conocer es ser capaz de no corromperse", 223.

⁷³ *Ibid.*, 208-209.

relacionarse con ella más allá de su contenido informante es posible el conocimiento"⁷⁴.

El principio de la operación es una potencia formal: la forma natural del órgano, al no ser desplazada por la inmutación, permite una actividad, una actualización; de ahí que pueda decirse que la propia forma natural del órgano es una capacidad de coactualización. Puesto que no se agota en informar el órgano, la forma natural de éste es caracterizada como sobrante. "Propiamente, la facultad es ese sobrante formal"⁷⁵. Este carácter sobrante de la forma de una facultad, según el cual no se agota en informar, es una potencia formal que se actualiza cuando el órgano es inmutado, ulteriormente formalizado por la especie impresa. Ahora bien, esta actualización no es una información: el sobrante formal no se actualiza como si fuera una materia, pues no lo es. La especie impresa informa a la materia del órgano mas no a su forma natural; con esta última guarda una relación forma-forma, en la que se actualiza el sobrante formal. En pocas palabras, la potencia formal es "el sobrante estrictamente formal de la forma que, asimismo determina al órgano"; y la operación es "el acto de esta potencia"⁷⁶.

"Es cierto que sin ojos no se puede ver; pero si la forma natural de los ojos no es sobrante respecto a la constitución de los ojos, tampoco se puede ver. La proposición 'veo porque tengo ojos' alude a la especie impresa. La proposición 'tengo ojos para ver' alude al sobrante formal cuya relación a la operación de ver y su objeto es final (...). La facultad orgánica objetiva en la medida en que su forma natural es un sobrante respecto de la información, y recibe en la medida en que no es sobrante"⁷⁷. No hay que confundir, por tanto, la potencia activa y el carácter informante de la forma natural del órgano: la forma natural del órgano es indeterminación -formal- respecto de la operación y es determinación -también formal- respecto de la materia del órgano"⁷⁸.

En consonancia con lo expuesto, podemos hablar de privación de la facultad aludiendo a la ausencia del sobrante formal que constituye la

⁷⁴ *Ibid.*, 209 y 211. "Una facultad cognoscitiva -se lee más adelante- no tiene miedo a ser inmutada: los ojos, por ejemplo, no se apartan de la luz para seguir siendo ojos", 224.

⁷⁵ *Ibid.*, 217.

⁷⁶ *Ibid.*, 220.

⁷⁷ *Ibid.*, 220 y 222. Vid. *Part. An.*, IV, 11, 691 a 12.

⁷⁸ Cfr. L. POLO, *Ibid.*, 225.

potencia activa. Esto no está reñido con una cierta posesión de la facultad por parte del sujeto, el cual la tiene como un accidente propio e inseparable, que es poseído en cuanto que es forma informante, como una información ontológica específica. Si se atiende a la potencia formal estricta, a la posibilidad de realizar operaciones, se habla de privación de la facultad en quienes están privados de esta posibilidad. Si se atiende, en cambio, a la información orgánica, se habla entonces de atrofia u obstaculización de la facultad. La privación es privación del sobrante formal precisamente en cuanto que sobrante, es decir, en cuanto que potencial respecto de la operación; no es privación de la forma en cuanto que informante, pues la información ontológica no falta, no está ausente. La información orgánica, o bien es deficiente, o bien está impedida y obstaculizada, lo cual comporta el agotamiento o la eclosión de la forma en su función informante sin que dé lugar al sobrante formal que es potencial respecto de las operaciones.

Mientras hay sobrante formal hay posibilidad de ejercer la operación, hay posesión de la facultad *qua talis*. Cabe que haya operaciones equívocas, defectuosas, debido a una anomalía o a un obstáculo en la información ontológica, que dé lugar a una alteración de la forma en cuanto sobrante, pero que no elimine este sobrar. La privación de la facultad se da, en cambio, cuando falta el sobrante formal. La falta del sobrante formal no es una mera ausencia o carencia, sino una auténtica privación, pues es falta de lo debido por naturaleza. La forma que, llamada por la naturaleza a ser forma potencial -esto es, principio de operaciones-, se queda en mera forma informante de materia, es el trasunto ontológico que pone de manifiesto que aquello que falta es algo para lo que se es *aptum natum*, a saber, el sobrante formal, cuyo fin es la operación⁷⁹.

La noción de privación de la facultad es una noción en clave teleológica, pues sólo tiene sentido si se admite que la operación es el fin. Lo que la ausencia o la pérdida de la facultad entraña no es tanto una deformación o una deficiencia física -que es simplemente su condición-, cuanto una depauperación operativa que, en el ser vivo, repercute también (feed-back) en la propia constitución física. Es así como

⁷⁹ La privación misma es definida como la carencia de algo debido por naturaleza, y también como impotencia determinada. Removida la potencia, no es posible recuperar el acto.

los ojos del ciego, a fuerza de no ver, se atrofian cada vez más, mientras que en muchos casos el oído se aguza⁸⁰.

La aptitud natural es un supuesto: ciego es el que siendo apto por naturaleza para ver, sin embargo no puede ver⁸¹. Esta aptitud encierra la doble dimensión informante y operativa de la facultad: en el caso de la privación de la facultad puede decirse que la aptitud permanece en cuanto informante -según lo que tiene de actual-, mas no en cuanto operativa -según lo que tiene de potencial-. Ahora bien, la aptitud alude preferentemente a la información orgánica, y por eso permanece en la descripción de la privación, como una condición, como un supuesto en el sujeto privado. Al hombre ciego lo llamamos privado de la vista, precisamente porque es apto para ver, mientras que la piedra y la planta son, de entrada, ineptas. Con todo, puede faltar también la información ontológica -y no solamente la dimensión operativa o facultativa-, como ocurre en el caso del sujeto que carece de algún miembro; aquí la aptitud permanece como una exigencia de la *ratio* del sujeto (mejor sería decir de la *physis* del sujeto, puesto que todos los miembros tienen una función). Esta exigencia no es algo puramente lógico, sino que tiene además un trasunto ontológico que pone de manifiesto la falta de aquello debido por naturaleza: en el ciego encontramos siempre algo que nos indica que ese sujeto debería poder ver, y lo mismo ocurre en el desdentado⁸². Evoquemos ahora, algunos de los ejemplos de privación propuestos por Aristóteles: desnudo, desdentado, ciego⁸³. En los dos últimos no es posible la reposición del hábito, mientras que en el primero es bien sencilla. El primero: desnudo, representa, en realidad, la privación del accidente *habitus*: ir calzado o armado, estar vestido⁸⁴. El segundo ejemplo: desdentado, designa la privación estática de una parte natural del cuerpo; es lo que

⁸⁰ Efectivamente, los órganos que no operan tienden fácilmente a la corrupción: se degeneran o atrofian por la sola falta de uso.

⁸¹ La aptitud es el respecto al sujeto por parte de la privación.

⁸² "Consta que el mal quita totalmente el bien al que se opone, como la ceguera quita la vista; y que, no obstante, ha de persistir un bien como sujeto del mal. Este sujeto, en cuanto tal, tiene razón de bien, considerado como potencia ordenada al acto bueno que es removido por el mal". TOMAS DE AQUINO, *S.C.G.*, III, c. 12.

⁸³ Cfr. *Met.*, IX, 3, 1047 a 8-9; XI, 11, 1068 a 2-7; *Phys.*, V, 1, 225 a 34-b 5; *Cat.*, 10, 12 a 29-36; 12 b 19; *Top.*, V, 6, 136 a 2-3; VI, 6, 143 b 34-35; 9, 147 b 34-148 a 1.

⁸⁴ Cfr. *Cat.*, 9, 11 b 14.

Aristóteles en otro lugar llamará "mutilado por la privación" (*sterései kolobá*), pues "el hombre no queda mutilado si le quitan carne o el bazo, sino alguna extremidad, y no cualquiera, sino alguna que, quitada entera, no se reproduce"⁸⁵. En cuanto al tercer ejemplo: ciego, es evidente que éste representa un caso de privación más radical que los anteriores, pues no consiste en un simple no llevar o no tener (no ir armado o calzado o vestido), ni tampoco en un no-tener que tiene como consecuencia un no-poder por falta del instrumento (no tener dientes y, en consecuencia, no poder masticar; no tener pies y, en consecuencia, no poder caminar), sino que estriba en un auténtico y originario no-poder (no-poder ver, que es lo mismo que no tener vista, y no una mera consecuencia instrumental suya). Ahora bien, la sordera es una privación tan radical como la ceguera. Sin embargo, Aristóteles apela casi siempre a esta última, que a buen seguro es para él la peor privación, por serlo precisamente del sentido mejor: la vista. En efecto, "la vista es el sentido por excelencia (*he ópsis málista átsthésis esti*)"⁸⁶.

"El orden jerárquico de la sensibilidad externa -sintetiza Polo- es el siguiente: vista, oído, olfato, gusto y tacto. El criterio es éste: tanta objetivación cuanto más separada la objetivación"⁸⁷. La vista es, de todos los sentidos, el más separado de la materia, por lo cual dicen los escolásticos que es *spiritualior*. Si conocer es, en cierta manera, desmaterializar, puede decirse que la vista es el sentido que más desmaterializa y que, por lo tanto, es también el que más conoce: la vista es, pues, el más cognoscitivo de todos los sentidos, por ser precisamente *spiritualior*. Esta *nobilitas* de la vista es la que justifica la explicación del conocimiento intelectual mediante metáforas tomadas del conocimiento visual -especialmente la metáfora de la luz-, pues la vista es *spiritualior et subtilior inter omnes sensus*⁸⁸.

Los sentidos poseen una doble finalidad, pues se ordenan tanto al conocimiento de las cosas como a la utilidad de la vida. En relación con ambos fines, la vista es superior a los demás sentidos, pues es simultáneamente el sentido que más y mejor conoce, y el más útil. La

⁸⁵ *Met.*, V, 27, 1024 a 25-27.

⁸⁶ *De An.*, III, 3, 429 a 3.

⁸⁷ L. POLO, *o.c.*, p. 313.

⁸⁸ TOMAS DE AQUINO, *In II De Anima*, l. XIV, n. 417.

vista conoce más, porque conoce -según Aristóteles- aquellos accidentes que son comunes a los cuerpos inferiores y a los superiores, siendo unos y otros visibles, coloreados. La vista conoce más, porque es el sentido que más diferencias capta en las cosas que percibe, extendiendo su juicio a ellas mismas: el color no es algo expelido o emitido por la cosa, como ocurre con el olor y el sonido respectivamente, sino que es algo que califica intrínsecamente a la cosa misma, haciéndola ser roja o blanca. El objeto de la vista, además de ser común a los cuerpos superiores y a los celestes, y de ser intrínseco a ellos, es también el más próximo a los sensibles comunes, como son el movimiento, la figura, la magnitud, el número y el reposo.

Aparte de conocer más que los restantes sentidos, la vista conoce mejor que ellos, pues cuanto más universal es la virtud cognoscitiva de una potencia y a más cosas se extiende, tanto más eficaz es en el conocer, puesto que toda virtud es tanto más potente cuanto más universal⁸⁹. El conocimiento visual es más perfecto que los otros tipos de conocimiento sensible, por ser más espiritual: el objeto de la vista es el único que no inmuta físicamente el órgano o el medio, sino tan sólo espiritualmente, pues la pupila y el aire no se colorean, sino que reciben la especie del color según su ser espiritual. En esta inmutación intencional o espiritual, el órgano o el medio reciben la especie *per modum intentionis*, y no *per modum naturalis formae*⁹⁰.

Aristóteles sintetiza todo lo dicho en un pasaje del *De Sensu et Sensato*, donde afirma que algunos animales poseen -con miras a su conservación- los sentidos del olfato, el oído y la vista, los cuales les sirven para buscar el alimento y para huir de los peligros y evitar lo nocivo. Por su parte, los animales dotados de reflexión -observa el Estagirita- poseen estos sentidos para vivir bien, pues con ellos logran distinguir muchas diferencias, a partir de las cuales obtienen el conocimiento de las cosas que son objeto de contemplación (*tôn noetôn*) (*contemplabilium*) y de las que lo son de acción (*tôn praktôn*) (*agibilium*). Entre los sentidos, el mejor de suyo (*kath hautó*) y con respecto a las necesidades de la vida es la vista. Con respecto a la inteligencia, en cambio, y por accidente (*katà symbebekós*) es superior el oído. La vista nos da a conocer numerosas y variadas diferencias, pues

⁸⁹ TOMAS DE AQUINO, *In I De Sensu*, l. II, n. 29.

⁹⁰ TOMAS DE AQUINO, *In II De Anima*, l. XIV, n. 418.

todos los cuerpos son coloreados, y es ella también la que mejor capta los sensibles comunes. Por contraste, el oído discierne tan sólo las diferencias entre los sonidos, y sólo en algunos casos logra distinguir voces. Ahora bien, el oído contribuye en buena medida al conocimiento y la prudencia, aunque accidentalmente, pues el discurso que es escuchado es causa de la instrucción, no por sí mismo, sino por accidente. Tal discurso está compuesto de nombres (*ex onomáton*), cada uno de los cuales es un signo (*symbolon*). A partir de lo dicho se explica que, entre los hombres privados desde el nacimiento (*ek genetês estereménoi*) de uno de los sentidos mencionados, a saber, la vista y el oído, los ciegos congénitos sean más inteligentes (*phronimóteroi*) que los sordomudos⁹¹.

De cara al conocimiento intelectual y prudencial, el sentido del oído se presenta como mejor y más útil que el sentido de la vista, aunque no por sí mismo -según lo que de suyo es-, sino por accidente. La palabra hablada contribuye a la instrucción, no en tanto que sonora, sino en cuanto que es un *symbolon* que representa una intención intelectual, un concepto, el cual es, a su vez, signo de una cosa real⁹². La voz instruye por accidente, pues no lo hace por ser sonora, sino por ser significativa, y por resultarle inteligible al que la escucha. Ahora bien, esto mismo vale para el sentido de la vista, pues la palabra escrita instruye igualmente, no en cuanto que es simplemente vista, sino en cuanto que leída. Aristóteles habla de superioridad del oído sobre la vista con respecto a la instrucción, no sólo porque en su época la educación fuera preferentemente oral, sino, sobre todo, porque en su teoría del lenguaje hay prioridad de la palabra hablada sobre la palabra escrita. "Los sonidos vocales -afirma en el comienzo del *De Interpretatione*- son símbolos (*symbola*) de las afecciones del alma, y las letras (*graphómēna*) lo son de los sonidos vocales"⁹³.

El sordo de nacimiento es menos listo que el ciego, pues, su estar cerrado a la instrucción oral es un estar cerrado a los *symbola*, a los signos de las afecciones del alma o conceptos, los cuales son universales. El sordo de nacimiento está condenado a atenerse a lo que ve -y lo que ve son siempre cosas concretas y singulares-, al menos mientras

⁹¹ Cfr. *De Sensu.*, 1, 437 a 1-17. Vid. *Met.*, 1, 1, 980 a 27-b 25.

⁹² Cfr. *De Inter.*, 1, 16 a 3-8

⁹³ *Ibid.*, 3-4.

aprende a leer. Los sentidos de la vista y del oído, que son los más espirituales de todos (*maxime spirituales*), son por esto mismo educables o disciplinables⁹⁴. Mientras que oler es solamente oler y nada más que oler, ver es muchas cosas: es simplemente ver, es mirar, es observar, es otear, es atisbar, es avistar, es ojear. Por su parte oír es simplemente oír y es también escuchar. Especialmente relevante es la diferencia entre ver y mirar, por un lado, y entre oír y escuchar, por otro lado, recogida en la distinción común entre actos del hombre y actos humanos.

Los animales con capacidad de desplazarse de un lugar a otro necesitan percibir las cosas distantes, para poder sobrevivir. La vista y el oído pertenecen a los sentidos que nos dan a conocer lo que está más o menos lejos de nosotros, pero no en contacto directo con el órgano, como ocurre, en cambio, con el objeto del tacto. Ahora bien, la vista y el oído se tienen, no solamente para vivir, sino para vivir mejor⁹⁵, pues, como se lee en el final del *De Anima*, estos sentidos "los posee el animal, no solamente con el fin de que pueda subsistir, sino para que goce de una existencia mejor: por ejemplo, la vista para ver, ya que vive en el aire o en el agua o -hablando en general- en un medio transparente (...); el oído para captar señales dirigidas a él y la lengua, en fin, para emitir señales dirigidas a otros"⁹⁶.

La privación de uno de los sentidos tiene tanta importancia, porque no es simple privación de una cualidad, sino principalmente de una operatividad, y de una operatividad que es de suyo cognoscitiva. La carencia de la facultad encierra al animal en sí mismo, lo clausura con respecto al mundo exterior en tanto que sonoro -en el caso de la sordera- o en tanto que visible⁹⁷ -en el caso de la ceguera-. En este sentido, llama la atención el lenguaje empleado en los evangelios para narrar las curaciones milagrosas de los ciegos y sordos de nacimiento. Así, San Marcos recoge el término arameo "éfeta": "ábrete", como dirigido por Cristo al sordo que está siendo curado⁹⁸.

El ejemplo del hombre ciego es empleado por Aristóteles también en la *Ética a Nicómaco*, cuando señala que "no son sólo los vicios del

⁹⁴ Cfr. TOMAS DE AQUINO, *In II De Anima*, I. XIV, n. 418.

⁹⁵ Cfr. *De An.*, III, 12, 434 b 24-29.

⁹⁶ *Ibid.*, 13, 435 b 19-22 y 24-25.

⁹⁷ No hay un nombre para el acto del color. Cfr. *Ibid.*, 2, 426 a 6-15.

⁹⁸ Evangelio de San Marcos, 7, 34.

alma los que son voluntarios, sino en algunas personas también los del cuerpo, y por eso las censuramos. Nadie censura, en efecto, a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y abandono. Y lo mismo ocurre con la debilidad y los defectos físicos: nadie reprendería al que es ciego de nacimiento, o a consecuencia de una enfermedad o un golpe, más bien lo compadecería; pero al que lo es por embriaguez o por otro exceso, todos lo censurarían"⁹⁹.

Está claro que, para Aristóteles, la ceguera constituye una auténtica desgracia, y representa el ejemplo más granado de lo que es una privación. El marco adecuado para una valoración de lo que significa, para el filósofo de Estagira, la ceguera como privación, nos lo proporcionan aquellas palabras suyas recogidas en el inicio de la *Metafísica*: "todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias"¹⁰⁰.

Amalia QUEVEDO
Universidad de la Sabana
C/ 70, n. 11-79
Apartado Aéreo 53753
Bogotá (Colombia)

⁹⁹ *Eth. Nic.*, III, 5, 114 a 22-28.

¹⁰⁰ *Met.*, I, 1, 980 a 21-27.