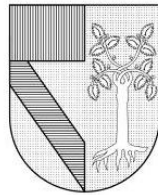


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL ANTE
LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA**



NOÛS EN ARISTÓTELES

**T E S I S P R O F E S I O N A L
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
D O C T O R E N F I L O S O F Í A
P R E S E N T A :
MARÍA MONTSERRAT BAÑOS ARDAVÍN**

DIRECTOR DE TESIS: DR. HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN

MÉXICO, D. F.

2011

Esta tesis se elaboró en el marco de actividades del proyecto "Filosofía de la mente en el aristotelismo árabe y latino" (CONACYT 49596)

*A Moisés,
luz y camino de mi vida.*

CONTENIDO

ÍNDICE DE ABREVIATURAS	6
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I. NOÛS COSMOLÓGICO	15
I. PRIMER PRINCIPIO	16
El primer principio en la <i>Física</i>	16
a) <i>Noûs</i> y naturaleza	16
b) Motor inmóvil.	22
El primer principio en el <i>De Anima</i>	30
a) <i>Noûs</i> , naturaleza y alma.	31
b) <i>Noûs</i> incorruptible.	36
c) <i>Noûs</i> es soberano por naturaleza.	42
d) El fin del <i>noûs</i> es su perfección.	46
El primer principio en la <i>Metafísica</i>	48
a) <i>Noûs</i> es causa del mundo y del orden.	48
b) El motor inmóvil es eterno, substancia y acto.	52
c) <i>Noûs</i> : principio del cielo y de la naturaleza.	57
II. ACTO DEL NOÛS	65
El acto del <i>noûs</i> en <i>Metafísica</i> XI, 7.	66
a) El <i>noûs</i> e inteligible se identifican.	67
b) El <i>noûs</i> está en acto eterno.	69
c) El <i>noûs</i> se identifica con su acto.	70
d) El <i>noûs</i> es dios.	71
El acto del <i>noûs</i> en <i>Metafísica</i> XII, 9.	74
a) Su substancia es intelección (<i>nóesis</i>).	75
b) El objeto del <i>noûs</i> es lo más noble.	78
c) Es intelección de la intelección.	81
d) <i>Nóesis</i> y <i>nooúmeno</i> se identifican.	85
e) La intelección es simple.	87
El acto del <i>noûs</i> en <i>Metafísica</i> XII, 10.	89
a) El <i>noûs</i> en el universo.	90
b) El <i>noûs</i> mueve como causa final.	101
El acto del <i>noûs</i> en <i>Ética Nicomaquea</i> y <i>Ética Eudemia</i>	104
a) El bien se predica del <i>noûs</i> como substancia.	104

III. <i>Noûs</i> COSMOLÓGICO Y <i>noûs</i> PARTICULAR.....	108
Lo divino en el hombre es principio de movimiento en el alma.	108
CONCLUSIONES.....	111
 CAPÍTULO II. <i>NOÛS</i> EN EL HOMBRE.....	117
I. <i>NOÛS</i> PARTICULAR. GENERACIÓN DEL HOMBRE.	119
a) <i>Noûs</i> es divino, se introduce en el cuerpo desde fuera.....	120
II. <i>NOÛS</i> PARTICULAR. TEÓRICO.	134
a) <i>Noûs</i> no tiene partes, es separado.....	135
b) El acto del <i>noûs</i> siempre es verdadero.....	144
III. <i>NOÛS</i> COMO FACULTAD TEÓRICA	153
a) Entender es una actividad del alma.	154
b) Entender es semejante a la sensación.	157
c) El <i>noûs</i> es pura potencia.....	162
d) El <i>noûs</i> se distingue de la sensación.	163
e) Dos aporías sobre el <i>noûs</i>	177
IV. DISTINCIÓN SOBRE LA FACULTAD DEL <i>NOÛS</i>	187
a) <i>Noûs</i> en potencia y <i>noûs poietikós</i>	187
b) Posturas de otros filósofos.	200
V. RELACIÓN DEL <i>NOÛS</i> CON LO SENSIBLE.	218
a) Analogía entre percepción y <i>noûs</i>	219
b) Lo inteligible se encuentra en la forma sensible.....	229
c) Se contempla a través de imágenes.....	231
VI. <i>NOÛS</i> COMO PRINCIPIO DE LA CIENCIA.....	237
a) Principio de demostración y ciencia.	237
b) Modos de ser	245
c) Verdad y error.....	253
VII. ANALOGÍAS	257
a) Cómo está en el alma.	258
b) Cómo actúa el <i>noûs</i>	264
CONCLUSIONES.....	268

CAPÍTULO III NOÛS EN EL HOMBRE: NOÛS PRÁCTICO	282
I. NOÛS PARTICULAR PRÁCTICO. METAFÍSICA Y RETÓRICA.	285
a) Noûs y verdad práctica.	286
b) Noûs y <i>poïesis</i> .	290
c) Noûs y naturaleza: principios de movimiento.	296
d) Noûs asigna lo bueno para cada uno.	298
II. NOÛS COMO PRINCIPIO DE ACCIÓN PRÁCTICA EN LA ÉTICA.	307
a) Noûs principio de acción en la <i>Ética Eudemia</i> .	307
b) Relación del <i>noûs</i> con la felicidad.	319
c) Noûs y deliberación.	320
d) División del alma.	323
e) Principios de la acción.	327
f) La elección como principio de acción.	335
g) Las dos partes del alma tienden a la verdad.	346
h) Noûs como modo de ser en la <i>Ética Nicomaquea</i> VI.	348
i) El <i>noûs</i> como principio de acción en la <i>Ética Nicomaquea</i> .	368
III. NOÛS COMO PRINCIPIO DE ACCIÓN EN EL <i>DE ANIMA</i> .	383
a) Noûs como principio de bien.	384
b) Relación del <i>noûs</i> con la parte sensitiva.	389
c) Distintos actos del <i>noûs</i> .	395
d) Noûs teórico.	406
e) Noûs práctico.	409
f) Principios de movimiento del animal.	411
g) El <i>noûs</i> manda.	425
IV. NOÛS COMO PRINCIPIO DE ACCIÓN EN MOVIMIENTO DE LOS ANIMALES.	450
a) Dos principios del movimiento.	451
b) El silogismo práctico.	456
c) Noûs, imaginación y deseo.	471
V. NOÛN ÉCHONTOS O SENSATEZ.	489
VI. EL NOÛS Y LA LEY.	497
CONCLUSIONES.	506

CONCLUSIONES	527
<i>Noûs</i> COSMOLÓGICO.....	527
1. Qué entiende.....	528
2. Cómo mueve.	531
3. Efecto del <i>noûs</i> cosmológico en el universo.	535
<i>NOÛS</i> EN EL HOMBRE.....	537
<i>NOÛS</i> TEÓRICO.....	537
4. El acto teórico del <i>noûs</i> en el hombre.	539
5. Si el <i>noûs</i> en el hombre es otra substancia.	541
6. Posibilidad de principios agentes.....	545
<i>NOÛS</i> PRÁCTICO.....	547
8. El <i>noûs</i> y las virtudes.	551
9. El <i>noûs</i> teórico y práctico.	554
10. Acto práctico del <i>noûs</i>	558
11. Silogismo práctico.....	559
12. Concepción del hombre.	562
13. Concepción del universo.	564
14. La estructura de identidad perfecta.	565
BIBLIOGRAFÍA.....	568
<i>INDEX LOCORUM ARISTOTELIS</i>	578

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Las obras de Aristóteles que uso son abreviadas de la siguiente manera:

<i>Tóp.</i>	<i>Tópicos</i>
<i>An. Post.</i>	<i>Analíticos Posteriores</i>
<i>Fís.</i>	<i>Física</i>
<i>HA.</i>	<i>Tratados Breves de Historia Natural</i>
<i>DA.</i>	<i>De Anima</i>
<i>PA.</i>	<i>Partes de los Animales</i>
<i>MA.</i>	<i>Movimiento de los Animales</i>
<i>GA.</i>	<i>Reproducción de los Animales</i>
<i>Probl.</i>	<i>Problemas</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>EN.</i>	<i>Ética Nicomaquea</i>
<i>EE.</i>	<i>Ética Eudemia</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Ret.</i>	<i>Retórica</i>
<i>Frag.</i>	<i>Fragmentos</i>

Los comentarios de Tomás de Aquino a las obras de Aristóteles los abrevio como sigue:

<i>In Fis.</i>	<i>Comentario a la Física de Aristóteles</i>
<i>In DA.</i>	<i>Comentario al Libro del Alma de Aristóteles</i>
<i>In Met.</i>	<i>Comentario a la Metafísica de Aristóteles</i>
<i>In. EN.</i>	<i>Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles</i>

INTRODUCCIÓN

La tarea filosófica, a lo largo de los años, ha pretendido explicar con mayor o menor rigor en la racionalidad, las grandes cuestiones que asedian al hombre. Las eternas preguntas acerca de su origen, del origen del universo que lo rodea, así como por el destino de uno y otro, y el porqué de su existencia, han resultado ser el motor de valiosos ejercicios argumentativos, reflexiones casi místicas y sistemas completos, erigidos sobre principios y razones tales como las ideas, el ser, la unidad, los contrarios, la razón, el *cogito*, el *noúmeno*, la existencia, la libertad, la nada, y entre ellos el *noûs*. Es justamente este concepto, tan supremo como enigmático, el motivo de mi investigación.

El *noûs* en el *corpus* aristotélico se aplica tanto a dios, al ente separado, al hombre, e incluso a los animales. El papel que desempeña en el sistema del Estagirita se considera imprescindible. El primer motor, la facultad intelectual, y la disposición por la cual es posible acceder a la virtud, giran en torno a un mismo término. Sin embargo, las realidades en las que estos principios están comprometidos son claramente distintas.

La noción de *noûs* en el pensamiento de Aristóteles es una piedra angular cubierta de ambigüedad, lo cual dificulta establecer unívocamente su significado. No obstante, su importancia es innegable como pilar que atraviesa cada eje de su filosofía. Ya desde los días en que Aristóteles paseaba por los jardines de la Academia, se dice que la locución “*Noûs*” le fue impuesta como sobrenombre,¹ preludio, talvez, de lo que

¹ Cfr. TOLOMEO. *Vita Marciana (post epitomen Ptolomaeae Vitae Aristotelis)*. 6.1-7.2: *kaĩ oũt̃w filopo/nw̃j sunh=n Pla/twni w̃j th̃n oĩkiçan aũtou= a)nagnw̃stou oĩkiçan prosagoreu-qh=nai. qama\ ga\r Pla/twn eãlegen, ¹Apiçwmen eĩj th̃n tou= a)nagnw̃stou oĩkiçan, kaĩ a)po/ntoj [sc. A)ristote/louj] th=j a)kroa/sew̃j a)nebo/a: ,O Nou=j aãpesti, kwfo\̃n to\ a)kroath/rion.*

significaría en su proyecto filosófico. El preconocimiento de un principio superior expresado por dicha voz, formaba parte del lenguaje común. Al alcanzar la madurez de su pensamiento, el Estagirita habría de postularlo entre otros fundamentos, como causa del movimiento, del conocimiento y de la acción.

En la presente investigación pretendo analizar los sentidos del “*noûs*” en el sistema aristotélico, y conformar una teoría que exprese lo más fielmente posible lo que el autor entendió por *noûs* en sus distintas acepciones, ya que en el Estagirita, *noûs légetai pollachôs*.

Por un lado, es claro que al hablar del universo, Aristóteles se sumerge en la indagación de una causa que sustente el cambio y la existencia de los entes corruptibles. Como resultado, postula dentro de su cosmovisión la existencia del *noûs*, un principio anterior a todo lo demás, el cual es acto puro, perfecto y absoluto. Esta substancia primera, realiza la operación más perfecta sin cambio o interrupción alguna. A este *noûs* se le ha denominado para efectos de la investigación “*noûs cosmológico*”, las referencias a este principio existentes en el *corpus* son analizadas en el capítulo I.

Mi argumentación en torno a esta substancia perfecta, se centra en el establecimiento de un primer principio, anterior a las otras causas mencionadas por Aristóteles, así como su relación con la naturaleza, con el alma y con otras substancias y principios. Presento una exposición de las características que corresponden a este tipo de *noûs* del universo: impasible, incorruptible, si es substancia y causa, etc. Dichas cualidades van de la mano de los argumentos que conducen al Filósofo a atribuirle anterioridad e intelección al motor inmóvil.

Posteriormente, examino las citas donde Aristóteles habla acerca del acto de este primer principio: *nóesis noéseos nóesis*,

dios, bien, entendimiento o intelecto. Una vez establecido que el primer motor es causa última de orden y bien, abordo la cuestión acerca de cómo se encuentra este principio en la naturaleza y en el universo.

Los problemas suscitados a partir de la postulación del primer motor y sus características sustanciales son, para muchos autores, irresolubles. Así los considera Jaques Brunschwig: “en la gran batalla por el *nóesis noéseos*, entre aquellos que se adhieren a la letra de *Met.* □. 9, y los que quieren darle una cara respetable a la teología de Aristóteles, todos están en lo correcto, y todos están en el error.”² Por lo que toca a esta investigación, propongo la formulación de una teoría que unifique, en lo posible, lo que el Estagirita expresó del *noûs* como primer principio.

La última parte del capítulo se relaciona también con el siguiente, pues se articula sobre las referencias donde Aristóteles ya no sólo se expresa del *noûs* como dios, sino también significa “lo divino en nosotros”. El principio superior que se encuentra en el hombre, o en cualquier otro ser dotado de razón. De manera que se sigue discutiendo sobre un primer principio, pero parece que éste ya no es tan absoluto y ha sufrido gradación, pues está inserto en la temporalidad de un ser corruptible.

En consecuencia, a partir del capítulo II, mi investigación versa sobre el estudio de este otro *noûs*, designado por el mismo Aristóteles como el “*noûs* del hombre”, para el cual establezco otra subdivisión, *noûs* teórico y *noûs* práctico. Sin embargo, en repetidas ocasiones el Filósofo lo nombra de modo indistinto.

² BRUNSCHWIG, Jacques. “Metaphysics L, 9.” in FREDE, CHARLES. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 306.

El capítulo II lo conformé en primer lugar con las declaraciones concernientes a la introducción del *noûs* en el hombre. Mismas que parecen erigirse bajo el supuesto de que este *noûs* es recibido, y que proviene de un principio externo al hombre, el cual ha de ser superior y nada obsta para sugerir que es el *noûs* cosmológico del capítulo I. Una de las cuestiones que surge acerca de la introducción del *noûs* en el alma, consiste en aclarar de qué modo se encuentra, si es una substancia dentro de otra substancia, o si es otra alma que se introduce en el cuerpo; así como qué relación guarda con las demás facultades.

El siguiente momento en mi investigación lo dedico a la exploración de las numerosas referencias al *noûs* teórico o contemplativo, como principio de intelección. Es decir, se avoca al *noûs* en cuanto facultad de conocimiento especulativo. Para lo cual Aristóteles toma la sensación como una de las dos anclas de su demostración. La facultad sensitiva le sirve de punto de partida, para encontrarse con el *noûs*, que es la disposición que posibilita el conocimiento de la necesidad y universalidad de los principios. Una vez que el filósofo postula al *noûs*, lo acerca y lo compara con el *noûs* que denominé cosmológico, la otra ancla de la argumentación. De manera que este principio, el *noûs* del alma, se encuentra ubicado entre la tensión con la actividad sensitiva, en un extremo, y la actividad divina del primer motor, en el otro.

En orden a este objetivo se presentan en el conocimiento intelectual, similitudes y divergencias respecto de la sensación, las cuales arrojan la distinción de dos tipos de *noûs* en el hombre, uno en potencia y otro en acto. Dicha distinción ha atraído la tinta y el esfuerzo de numerosísimos comentadores y filósofos, en busca de conciliar sus cualidades y aclarar “lo que Aristóteles significó” con la pronunciación de tales elementos. Franz Brentano advierte:

“parece que ni siquiera los discípulos inmediatos de Aristóteles estaban de acuerdo en su concepción del *noûs poietikós*.”³ De esta división en el *noûs* emergen aporías que abordo en estrecha relación a los textos aristotélicos, tales como la relación del *noûs* con el alma, su estatuto ontológico, el contacto con la materia, y la problemática separabilidad.

Dichas aporías las confronto con los pasajes donde Aristóteles plantea el tema de los principios de la ciencia y los diversos modos de ser que se encuentran en el hombre, con el objeto de alcanzar una concepción global acerca del lugar que guarda el *noûs* respecto de las otras disposiciones que conforman al hombre y lo dirigen al conocimiento de la verdad. Finalmente las cuestiones emergidas relativas al *noûs* particular o individual, son iluminadas cuando analizo las convenientes analogías de las que se sirve el Estagirita para expresar cómo se encuentra y cómo actúa el *noûs* en el hombre.

Luego del acercamiento al *noûs* como facultad teórica, en el capítulo III vuelco la atención al ámbito de la acción. Es bien conocida división del *noûs* como principio de intelección y la polémica que ha levantado, sin embargo, en lo que toca a la consideración del *noûs* como causa de la acción práctica no corre con la misma suerte. Lo cual no deja de llamar la atención, pues Aristóteles lo refiere en numerosas ocasiones, tanto en la *Ética Nicomaquea*, y sobre todo en el *De Anima*, donde su discurso se desarrolla con mucho mayor puntualidad y orden que en la ética.

Además de las múltiples discusiones acerca del silogismo práctico, hay varios pasajes que considero de mayor relevancia; los cuales aunque no gocen del renombre del

³ BRENTANO, Franz. “*Noûs Poietikós*: Survey of Earlier Interpretations.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 313.

silogismo, sin duda son nucleares para la teoría de la acción aristotélica. Es posible que la causa, en este caso, no sea falta de claridad de parte del Estagirita, como ha sucedido en otros asuntos, sino un problema de interpretación. En este sentido expreso junto con Sorabji que los comentaristas han minimizado el rol del intelecto en su recuento de la virtud.⁴

El tema el *noûs* práctico lo desarrollo inicialmente sobre los textos que lo expresan en una tarea distinta a la intelección, vinculada a fines y medios. Donde se sugiere la posibilidad de que una misma facultad desarrolle actos distintos en orden a objetos distintos. Posteriormente, analizo el *noûs* como facultad de la acción práctica dentro de los tratados de la ética. Desde esta perspectiva se emprende el tema de la elección y la deliberación, la labor del deseo y su relación con el *noûs*, así como el vínculo y surgimiento de las virtudes, y su objeto correspondiente.

Enseguida presento una aproximación al tratado *Acerca del Alma*, donde Aristóteles plantea ampliamente la acción del *noûs* orientada a la verdad práctica, su concomitancia con la percepción y con la parte sensitiva, así como cuáles son los principios de movimiento en el ser compuesto de alma y cuerpo. Junto con el examen de estos argumentos, propongo que el *noûs* ejerce una actuación sumamente relevante en el ámbito de la praxis. Lo cual se confronta con el papel de la prudencia y la imaginación, enunciados también dentro del reparto de los principios de la acción.

La integridad del análisis relativo al *noûs* práctico, exige la inclusión de los textos contenidos en el *Movimiento de los Animales*. En ellos Aristóteles argumenta sobre las causas del origen del cambio en los animales, y presenta el modelo del

⁴ Cfr. SORABJI, Richard. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue." in RORTY, Amélie. *Essays on Aristotle's Ethics*. p. 201.

silogismo práctico. En dicho diagnóstico el *noûs* se ratifica como principio inmediato de la acción. La plenitud del oficio práctico de este principio se sustenta humildemente en las referencias al *noûn échontos*, y se corona como máxima a través de la ley.

Finalmente, tras el estudio de la concepción del *noûs* como primer motor, por un lado, y por otro, el *noûs* como facultad teórica y práctica del hombre, se alcanza una aproximación al modo de entender el universo de parte de Aristóteles, y principalmente, acerca de su noción del hombre a través del acto de la intelección y la elección.

La metodología empleada la basé en el análisis directo de los escritos del Estagirita partiendo de los textos griegos, ya que el término *noûs* aparece en las traducciones expresado por voces tan diversas como son dios, alma, espíritu, mente, intuición, intelecto, pensamiento o razón.⁵ Debido a la relevancia de la versión griega, los pasajes analizados los trasladé al pie de página, de manera que su confrontación y verificación sea facilitada. Así también, decidí que la transliteración de los términos conservara el caso y el tiempo, tal como aparecen en los textos.

Bajo dicha premisa, elaboré un rastreo de este principio dentro del *corpus* aristotélico, obteniendo en consecuencia,

⁵ Menciono algunos autores: Tomás Calvo lo traduce por “intelecto” o “intelección”, Pallí Bonet emplea unas veces el término “intuición”, otras “inteligencia”, otras “razón”, “intelecto”, “entendimiento”, también “mente” y “sensatez”. Gómez Robledo se sirve de la palabra “entendimiento”, “inteligencia”, “razón” o “intuición”. García Yebra coincide en traducirlo por “entendimiento” o “mente”. Ross emplea “thought”, “comprehension” o “reason”. Hutchinson usa “comprehension” o “intuition”. Irwin lo traduce por “understanding”. Cooper emplea “intellect” o “intuition”. Broadie se sirve de “reason”. Nancy Sherman, junto con Reeve, suelen emplear la transliteración *noûs*.

una exploración integral inusual sobre las diferentes acepciones empleadas por Aristóteles en su idea del *noûs*. Esta exploración la enriquecí con la confrontación y el análisis de otros autores acerca de los mismos textos. De manera que propongo una tesis que abrigue cada aspecto estudiado acerca de la concepción del *noûs* por parte del Filósofo.

CAPÍTULO I. *Noûs* COSMOLÓGICO

INTRODUCCIÓN

Aristóteles concibe el Universo como una multiplicidad de entes que existen y actúan, mutan y perecen, bajo cierto orden. Es bien conocida la búsqueda de parte del Estagirita de los principios que conforman este todo, y más aún su intento de sistematizar y explicar la realidad bajo el lente de la racionalidad. Con este telón de fondo, la noción de *noûs* aparece en numerosas ocasiones dentro del *corpus* aristotélico. Sin embargo a lo largo de las múltiples menciones el significado aducido no llega a ser claro.

El objeto de mi investigación es concatenar las diversas acepciones con las que se emplea el término, a fin de comprender lo que el autor entendía por esta noción. La alusión que parece ser más clara y probablemente la más conocida es la que comprende el *noûs* como primer principio del universo. El fin de este capítulo es, por tanto, analizar aquellas referencias donde el término en cuestión es utilizado según su carácter de principio universal. En este sentido, presento diversas referencias que recorren las menciones del *noûs* desde lo más general, para definir si es o no causa, si es causa qué anterioridad guarda, si es por sí o por otro y a qué causa se refiere, así como la relación con otros principios del pensamiento aristotélico. Una vez establecido qué clase de ente es y si es principio, se analizan sus características, estudio que se centra en su acción. Finalmente expongo un breve enlace con el capítulo segundo, abordando otra acepción del *noûs* distinta de la cosmológica y que se remite al ámbito humano.

En primer lugar me dirigiré a aquellos pasajes encontrados en la *Física*, por lo que el *noûs* será comparado con la *phúsis*. Al analizar el *De Anima*, surgirá la cuestión de su relación con la

psuché. Igualmente en los escritos que conforman la *Metafísica* indago acerca de su condición de substancia o accidente, el acto y la potencia, si es principio o efecto del movimiento, y su relación con la noción de Dios, así como el lugar que ocupa entre los demás entes.

I. PRIMER PRINCIPIO

En este apartado estudio las referencias donde Aristóteles enuncia al *noûs* como principio universal. Se busca determinar si existe el fundamento suficiente para considerarlo como el más anterior de los principios, para lo que se habrá de aclarar la posición que guarda frente a las demás causas que explican el cosmos.

El primer principio en la *Física*.

Los escritos de filosofía de la naturaleza en donde el Estagirita alude al *noûs* como causa universal, resultan ser las puertas idóneas para iniciar la investigación del *noûs* cosmológico. Este acercamiento al primer principio lo liga desde el inicio a dos conceptos aristotélicos fundamentales de su cosmovisión, la naturaleza y el motor inmóvil. Acerca de los cuales habrá que especificar su relación, y la clase de causalidad que ejercen con el resto del universo.

a) *Noûs* y naturaleza.

La *phúsis* es un principio de antaño que se encuentra presente el pensamiento de Aristóteles, cuya causalidad se extiende a un amplio espectro de los entes que conforman la realidad. De manera que el estudio del *noûs* requerirá delimitar, en lo posible, cuál de estos dos es anterior y por lo tanto el primero.

1. *Física* II, 6: 198a5-15.⁶

Noûs y naturaleza como causas de este universo.

Pero, puesto que la casualidad y la suerte son causas de cosas que, pudiendo ser causadas por la inteligencia (*noûs*) o por la naturaleza (*phúsis*), han sido causadas accidentalmente (*katà sumbebekòs*) por algo, y puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, es evidente que ninguna causa accidental es anterior a una causa por sí. La casualidad (*autómaton*) y la suerte (*túche*) son, entonces, posteriores a la inteligencia (*noû*) y la naturaleza (*phúseon*). Así pues, aunque se concediese que la casualidad es la causa del cielo, sería necesario que la inteligencia (*nûn*) y la naturaleza (*phúsin*) fuesen antes causas no sólo de muchas otras cosas, sino también de este Universo⁷.

En estas líneas Aristóteles equipara *noûs* y *phúsis* como anteriores respecto a la suerte y la casualidad. Las primeras son causas por sí, en tanto que *túche* y *autómaton* son causas por otro y posteriores. En este planeamiento el Estagirita deja la posibilidad de interpretar al *noûs* como la *phúsis*, es decir, como si fuera uno solo y el mismo principio de este universo,

⁶ *Phys* II, 6: 198a.5-13: e)peîi d' e)stiî to\ au)to/maton kaiî h(tu/xh aiâtia wÏn aÄn hÄ nou=j ge/noito aiâtioj hÄ fu/sij, oÄtan kata\ sumbebhko\j aiâtio/n ti ge/nhtai tou/twn au)tw½n, ou)de\ n de\ kata\ sumbebhko\j e)sti pro/teron tw½n kaq' au(to/, dh=lon oÄti ou)de\ to\ kata\ sumbebhko\j aiâtion pro/teron tou= kaq' au(to/. uÄsteron aÄra to\ au)to/matón kaiî h(tu/xh kaiî nou= kaiî fu/sew: wÐst' ei¹ oÄti ma/lista tou= ou)ranou= aiâtion to\ au)to/matón, a)na/gkh pro/teron nou=n aiâtion kaiî fu/sin eiânai kaiî aÄllwn pollw½n kaiî tou=de tou= panto\j.

⁷ Se considera relevante presentar la versión de Ross en estas últimas líneas *Phys.* 198a11-12: "reason and nature are prior causes of the universe and of many things in it." W. D. ROSS. *Aristotle's Physics*. p. 355.

En tanto que Hardie y Gaye en la edición de Barnes lo traducen sirviéndose del artículo determinado *this*: "intelligence and nature will be prior causes of **this** universe and of many things in it besides." Hardie, R. P. and Gaye, R. K. *Physics* in BARNES. *The Complete Works of Aristotle*. vol I. p. 338.

De manera que, según esta última versión, el *noûs* y la *phúsis* se postulan como causas anteriores de este universo natural, y los fenómenos y entes que este contiene. Lo cual parece ser la intención del Estagirita.

es decir, del universo sublunar o natural; a la vez tampoco se descarta que esté hablando de dos primeros principios. Esta cuestión deberá estudiarse en los escritos de *Metafísica*, si es posible que exista una pluralidad de primeros principios, o si dentro de esa pluralidad de causas por sí en realidad sólo hay uno que sea el primero.

Tomás de Aquino en su comentario a *Física II*⁸, reitera con Aristóteles que la causa accidental no es anterior a la esencial, por lo que el azar y la fortuna son causas posteriores al intelecto y la naturaleza. Y cuando se refiere Tomás de Aquino a la causa del universo ya no habla de una pluralidad: “Parece que la causa de todo el universo debe ser anterior a la causa de alguna parte suya, pues cualquier parte del universo se ordena a la perfección del todo.”⁹ Este sutil cambio en la expresión podría hablarnos de una única causa del universo, el *noûs*. Sin embargo, en este pasaje, el Aquinate ni siquiera lo afirma como tal, simplemente menciona “la causa del universo” sin intención de profundizar en el tema. Lo que le interesa es aclarar su anterioridad.

Acerca de este texto, Düring considera el término *noûs* en primer lugar como razón humana, inmediatamente después este *noûs* lo refiere como razón del mundo, como primer motor. Düring afirma la identificación de *noûs* y *phúsis* en *Física II*¹⁰, señala que Aristóteles sólo habla de azar o espontaneidad en aquellos acontecimientos que también podían ser causados por la razón humana o la naturaleza. Explica: “Sin transición Aristóteles habla aquí en primer lugar de la razón humana, luego de la razón que rige al mundo.”¹¹ De acuerdo con este autor, para el Estagirita la naturaleza

⁸ AQUINO. *Comentario a la Física de Aristóteles*. p. 167-171

⁹ AQUINO. *Op. Cit.* p. 170.

¹⁰ Cfr. DÜRING. *Aristóteles*. p. 376-378.

¹¹ DÜRING. *Op. cit.* p. 377.

siempre es racional, la teoría del primer motor implica que el *noûs* rige al mundo. Como consecuencia, los procesos naturales se rigen por el orden divino y natural. Sostiene que Aristóteles pretendió explicar racionalmente aún lo fortuito, por lo que el nexo causal inteligible o racional es primario y anterior *quad se*, en tanto que lo que llamamos azar es posterior y oscuro *quad nos*.¹² Bajo esta interpretación, me parece que Düring abre la posibilidad de colocar a la naturaleza como cierta clase de instrumento del *noûs* que rige al mundo, lo cual se valorará a lo largo de mi investigación.

Simplicio coincide con Düring al afirmar en Aristóteles la anterioridad de las causas por sí frente a las causas por accidente¹³. Sostiene igualmente a la suerte y el azar como causas accidentales de cosas cuyas causas *per se* son *noûs* y *phúsis*. Y por lo tanto son posteriores, pues ninguna causa accidental es anterior a una causa por sí. Simplicio explica que en estas líneas Aristóteles refiere *noûs* y *phúsis* como causas eficientes dentro de una serie de causas; y presenta el siguiente argumento: *Noûs* y *phúsis* son causas por sí; las causas por sí son causas anteriores de las causas por accidente, y las causas anteriores de las causas accidentales son causas primeras de la suerte y el azar; por lo tanto, el *noûs* y la *phúsis* son causas primeras de la suerte y el azar. Y agrega: como las causas *per accidens* son posteriores a las causas *per se*, y como estas últimas preexisten y las causas accidentales sobrevienen en ellas, es claro que donde hay causas *per accidens*, preexisten las causas *per se*. Ante esta argumentación de Simplicio, parece que la razón de que hay causas que pueden ser o no ser, es porque hay causas que son por sí, necesarias, lo cual posibilita que se den las otras, lo cual coincide con la concepción del Estagirita.

¹² Cfr. DÜRING. Op. Cit. p. 378

¹³ Cfr. SIMPLICIUS. *On Aristotle Physics* 2, p. 116-118.

Simplicio continúa su exposición mencionando ambos términos, *noûs* y *phúsis*, una y otra vez. Sin embargo resalta una afirmación donde únicamente emplea el término *noûs*, sostiene: Aristóteles “quiere que el *noûs* sea la causa especialmente de cosas que son eternas, puesto que son ordenadas y definidas”¹⁴. Con esta tesis Simplicio sugiere una distinción que se opone a la identificación presentada por Düring de *noûs* y *phúsis* en el pasaje en cuestión. Por lo que toca a Düring, pasa por alto la diferencia entre los objetos regidos por el principio: ambas causas rigen ya sea el universo, ya sean los procesos naturales. En tanto que Simplicio parece excluir la imperfección como cualidad de los objetos específica y directamente ordenados por el *noûs*. Por otro lado, es conveniente señalar que el comentario de Simplicio alude a que el *noûs* es principio especialmente de aquellos entes que son ordenados y definidos, por lo que su concepción sobre éste principio previsiblemente goza de tales cualidades y de un modo superior.

Ross retoma de Simplicio la causalidad eficiente de estos dos principios y, en lo que atañe al fragmento en cuestión, no establece una distinción sobre ellos. Comenta acerca de estas líneas que tanto la espontaneidad y la suerte son nombres que se le otorgan a lo producido *per accidens* por *phúsis* o por *noûs*, como resultado de lo que estos hubieran producido directamente. Por lo tanto, la acción propia de *phúsis* y *noûs* debe ser anterior a la espontaneidad y la suerte.¹⁵ Lo cual coincide con los comentaristas revisados. Incluso al final realiza una pequeña distinción entre *ho ouranós* y *tóde tò pân*: “Aunque se conceda que la casualidad es causa del cielo, *noûs* y *phúsis* deben ser causas primeras del universo como un todo, y como muchos detalles que hay en este, pues *tautómaton* es definible únicamente como aquello que simula

¹⁴ SIMPLICIUS. *On Aristotle Physics* 2. p.117.

¹⁵ Cfr. ROSS, W. D. *Aristotle's Physics*. P. 524-525.

la acción de la *phúsis* y del *noûs*.”¹⁶ Esta particularidad es relevante, pues implica que el concepto universo es distinto del concepto de todo, y por lo tanto su actuar también lo será, y si es posible la casualidad es porque antes ha actuado el *noûs* o la *phúsis*. En cuanto al principio objeto de este estudio, Ross parece que enuncia ambas causas como las primeras, sin distinguir si una es superior a la otra, o por lo pronto ese asunto no le interesa.

En *Met.* VII. 7, Aristóteles expone los principios de la generación: la naturaleza, el arte, el pensamiento (*dianoías*) o la espontaneidad y la casualidad (*túches*).¹⁷ Todo lo que se genera llega a ser algo, desde algo, y por algo. En el caso de las generaciones por naturaleza y por arte, todo lo que se genera tiene materia. Por lo tanto, y según lo anterior, conviene considerar que Aristóteles propone en este texto los principios de *noûs* y *phúsis* como causas anteriores y por sí del mundo sublunar, o del universo material. En lo que respecta a las menciones del *noûs* como causa eficiente, por ahora considero que no se cuenta aún con los elementos suficientes para determinar o no este tipo de ejercicio en el *noûs* cosmológico. Sin embargo, es una cuestión sumamente relevante, que se abordará al profundizar en la relación que existe entre el resto de los entes y el *noûs* como principio universal.

Por lo que toca a *Met.* XI. 8, se define el ente accidental como el ente que no es necesario, sino indeterminado, cuyas causas son desordenadas e infinitas. Aristóteles menciona el paralelismo entre el ente y la causa: “así como el ente puede ser o bien por sí o bien por accidente, así también la causa. Y la suerte es causa accidental en las cosas que se producen

¹⁶ Ross, W. D. Op. Cit. p. 525.

¹⁷ *Met.* 1049a4.

según previa elección de los fines.”¹⁸ Más adelante se sirve de una expresión que prácticamente resulta ser idéntica al texto estudiado en este punto: “puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, tampoco puede ser anterior la causa accidental. Por consiguiente, aunque la suerte o el azar sean la causa del Cielo, serán antes como causa el *noûs* y la naturaleza.”¹⁹ Dada la repetición de la fórmula, encuentro pertinente subrayar la anterioridad de estos dos principios frente a las causas accidentales.

Recapitulando lo analizado de esta mención del *noûs* como principio se establece:

1) El *noûs* y la *phúsis* son causas por sí y por lo tanto anteriores a la casualidad y la suerte, estas últimas son causas por accidente.

Resta por aclarar tres cuestiones que no quedaron fundamentadas por Aristóteles en este pasaje de la *Física*.

2) De modo hipotético se enuncian principios como causa de este universo (*toû pantós*) y de muchas otras cosas. Por lo que la *phúsis* sería anterior, en estricto sentido y siendo fieles al texto, a este todo, presumiblemente, al universo natural.

3) *Noûs* y *phúsis* son interpretados posiblemente como causa eficiente (a).

4) Al señalar estos principios como primeros, emerge inmediatamente la cuestión de cuál es primero o si es posible que dos o más principios sean los primeros.

b) Motor inmóvil.

¹⁸ *Met.* 1065a28-31.

¹⁹ *Met.* 1065b2-4. dicho texto se estudiará en este mismo capítulo, dentro del estudio del *noûs* como primer principio en la *Metafísica*.

Necesariamente, la pregunta por el primer principio del universo en Aristóteles remite al concepto de motor inmóvil. Por lo tanto, mi investigación acerca *noûs* cosmológico abre el análisis con una referencia aún general, pero sin duda iluminadora, en la que el Estagirita simpatiza con el primer principio de Anaxágoras.

2. Física VIII, 5: 256b20-27.²⁰

²⁰ Fís. VIII, 5. 256b20-27: e)peið d' o(rw½men to\ eÃsxaton, oÁ kineiðsqai me\n du/natai, kinh/sewj d' a)rxh\n ou)k eÃxei, kaiì oÁ kineiðtai me/n, ou)x u(p' aÁllou de\ a)ll' u(f' au(tou=, euÃlogon, iàna mh\ a)nagkaiðon eiãpwmén, kaiì to\ triçton eiãnai oÁ kineið a)kiçnhton oÃn. dio\ kaiì ¹Anacago/raj o)rqw½j le/gei, to\n nou=n a)paqh= fa/skwn kaiì a)migh= eiãnai, e)pei-dh/ ge kinh/sewj a)rxh\n au)to\n eiãnai poiei: ouÃtw galr mo/nwj aÃn kinoiçh a)kiçnhtoj wÃn kaiì kratoiçh a)migh\j wÃn.

En este párrafo modifico el texto de Tomás Calvo, pues en : kinh/sewj d' a)rxh\n ou)k eÃxei, no aparece la referencia “en otro” que este agrega.

Con esto coincide la traducción de Hardie y Gaye que se muestra en la edición de Barnes: “Now we see the last things, which have the capacity of being motion but do not contain a motive principle, and also things which are in motion but are moved by themselves and not by anything else: it is reasonable, therefore, not to say necessary, to suppose the existence of the third term also, that which causes motion but is itself unmoved. So, too, Anaxagoras is right when he says that Mind is impassive and unmixed, since he makes it the principle of motion; for it could cause motion in this way only by being itself unmoved, and hace control only by being unmixed.” HARDIE, GAYE. *Physics*. in BARNES, Jonathan. *The complete Works of Aristotle*. Vol. I. *Phys VII*, 5. 276b20-27.

En el texto de J.L. Calvo Martínez no aparecen estas líneas de la *Física* en el mismo orden, las líneas 256b13-27 se señalan así: [*Kai eulògos ...amigès ón.*] 13-27. Y lo refiere en la nota a pie de página: “En el Cap. I. Este paréntesis es posiblemente la causa de que se insertara aquí el párrafo 256 b13-27 que, en realidad, constituye la conclusión del capítulo. La posibilidad de que el primer moviente sea inmóvil todavía no ha sido suscitada y, por tanto, el *toûto* del comienzo del párrafo citado es anafórico de la conclusión a la que se llega en el párrafo 258 a 27-b9, a saber, que el moviente primero debe ser inmóvil. Ya Temistio (222, 23) cambió el orden del texto en el sentido que lo hacemos nosotros.” CALVO. Aristóteles. *Physica*. p.243-244 249-250. Efectivamente, este párrafo está insertado en el 258b9.

Es necesario que mueva sin ser movido, y que sea sin mezcla.

Ahora bien, puesto que vemos las últimas cosas (*eschaton*), aquello que puede ser movido por otro pero no tiene el principio de su movimiento, y vemos también lo que es movido no por otro sino por sí, es razonable suponer, por no decir necesario, que haya un tercer término que mueva sin ser movido.

Por eso Anaxágoras tiene razón al decir que el *Noûs* es impasible (*apathê*) y sin mezcla (*amigê*), puesto que hace de él un principio del movimiento; porque sólo podrá mover si es inmóvil (*akíntos*), y sólo podrá dominar (*kratoíe*) si es sin mezcla (*amigês*).

Aristóteles realiza esta afirmación sobre el *noûs* en el contexto del argumento a favor del motor inmóvil. En esta ocasión el *noûs* se entiende como primer principio del movimiento, y se une a la formulación de Anaxágoras²¹ como principio impasible (*apathês*) y sin mezcla (*amigês*).²² Más adelante, cuando Aristóteles explica la eternidad del movimiento, se muestra a favor de estas cualidades del *noûs*.²³

El texto en cuestión se relaciona con el de *Met.* □, 7. 1072a23-6. Como lo desarrolla Laks, quien explica que el término *eschaton* se refiere en *Fís.* VIII. 5, al último término en la serie

²¹ Aunque se interpreta que Anaxágoras es quien atribuye estas cualidades al *Noûs*, sin embargo, Calvo afirma que en realidad Anaxágoras no dice nunca, en los fragmentos que conservamos, que el Pensamiento sea inmóvil. Cfr. Calvo. *Aristóteles Física* p. 250.

²² Sobre la posición de Aristóteles respecto Anaxágoras, A. Ross afirma lo siguiente: "Es claro que Aristóteles toma favorablemente la manera de expresarse de Anaxágoras, según la cual el Intelecto produce el movimiento, siendo él mismo impasible y sin mezcla, lo cual le permite mover y gobernar." Cfr. ROSS, José Alberto. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. p. 142-143.

²³ A favor de estas características formuladas por Anaxágoras se puede considerar la conclusión del pasaje aristotélico de la *Física* VIII. 6, donde enuncia: "El moviente inmóvil, al permanecer simple, invariante y en lo mismo, moverá con un movimiento único y simple." ARISTÓTELES. *Física*. p. 461.

de las entidades movidas, desde las cuales uno asciende hacia un motor.²⁴ Bajo esta línea, Bonitz sostiene que la existencia de un motor inmóvil es lógicamente deducida de la idea de que cierto tipo de serie necesariamente pide cierto término: la existencia de algo que pueda ser movido, pero no por sí mismo, sino que es movido por un motor distinto a esto, y de algo que puede ser movido y se mueve a sí mismo, pide la existencia de un motor inmóvil. Manuwald, refiere Laks, llama a este argumento “Argumento simétrico”, en el cual la necesidad de un motor inmóvil resulta de la imposibilidad de un regreso infinito en la cadena de causas motoras.²⁵

En el pasaje anterior se presenta el *noûs* como principio del movimiento, y cabe la posibilidad de entender este principio como identidad con la *phúsis* o junto con ella. Sin embargo, en el texto de *Física* VIII. 5, habla del *noûs* como principio del movimiento, y elimina, al menos en este sentido, la viabilidad de ser un principio que actúa junto con otro. Esto por dos razones: una porque es inmóvil, pues se ha argumentado que es el primero y, si es así, entonces será anterior a los demás movimientos, incluidos aquellos movimientos naturales que se dan junto con la materia, es decir en los cuerpos naturales.

Acerca del texto de *Física* VII.1, y VIII. 5, Alberto Ross comenta que en ambos casos se concluye que las series causales no pueden ser infinitas, y por tanto, hay que afirmar la existencia de una primera causa moviente al inicio de la serie. Precisa además que los argumentos son irreductibles, pues el primero implica la posibilidad de que un movimiento infinito tenga lugar en un tiempo infinito, mientras que el segundo se avoca a señalar que en las series causales infinitas

²⁴ Cfr. LAKS, André. “Metaphysics L 7.” in FREDE, CHARLES. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 216-218.

²⁵ Cfr. LAKS, André. Op. Cit. p. 217.

no hay un agente principal que explique el movimiento del móvil o el acto de los motores que mueven siendo movidos.²⁶

La segunda razón se deriva de su carácter de principio rector: “sólo podrá dominar si es sin mezcla”, este primer motor es único y no se encuentra mezclado con ningún otro. De modo que sugiere que los demás principios serán posteriores a este y sujetos a su dominio. Específicamente, en *Física* VIII, 6, Aristóteles argumenta a favor del primer motor como eterno, único e inmóvil. Con lo cual queda superada la dificultad de identificar al *noûs* con la *phúsis*: “cuando las consecuencias son las mismas, tenemos que suponer siempre que las causas son finitas más bien que infinitas, puesto que en las cosas naturales lo finito y lo mejor ha de prevalecer, cuando es posible, sobre sus opuestos. Y es suficiente que haya un único moviente, el primero de los inmóviles, que al ser eterno será para todas las demás cosas el principio del movimiento.”²⁷ Parece entonces que el *noûs* es anterior a la *phúsis*, pues en las cosas naturales aunque prevalece cierta continuidad, también es posible el azar y lo contingente, es decir algunas cosas pueden estar o bien en movimiento, o bien en reposo; en cambio el *noûs* como motor inmóvil mueve en primer lugar con el movimiento eterno, y da lugar al movimiento eterno de los cuerpos celestes.

Tomás de Aquino explica que Anaxágoras postula al *noûs* con estas características pues solamente siendo no mezclado podría mover e imperar sin moverse; lo que se mezcla con otro, justifica, se mueve de algún modo con el movimiento de eso otro²⁸. Y de esta manera ya no sería el primero. Pero Aristóteles afirmó que el primero que mueve, mueve sin ser movido, por lo que se puede suponer que solo es uno.

²⁶ Cfr. ROSS, José Alberto. *Dios, Eternidad y Movimiento en Aristóteles*. p. 224.

²⁷ ARISTÓTELES. *Física* VIII, 6: 259a9-13.

²⁸ AQUINO. *Comentario a la Física de Aristóteles*. p. 560.

Simplicio enfatiza esta simplicidad del primer motor y se apoya en el texto estudiado para afirmar: “lo que causa el movimiento en sentido estricto, necesita no cambiar junto con lo movido, ni siquiera accidentalmente.”²⁹ Al profundizar en el estudio de Aristóteles sobre el tipo de movimiento originado por el primer motor, explica que el solo movimiento continuo también debe ser uniforme, pues si es no-uniforme tampoco sería simple ni continuo. Pero el movimiento causado por aquello que es inmóvil es uniforme, ya que lo que es inmóvil siempre permanece en la misma relación con lo que es movido por él, pues no cambia en ningún aspecto³⁰. En este sentido, Simplicio reafirma en Aristóteles la imposibilidad del *noûs* como primer motor.

Según lo anterior, con Aquino se corrobora que el primer motor es uno, y con Simplicio que este primer motor es sin mezcla. Ambas cualidades son expresadas por Aristóteles en las mismas líneas estudiadas al momento. Ahora bien, falta concluir que este primer motor inmóvil y sin mezcla sea efectivamente el *noûs* que ocupa mi investigación. Con este objeto conviene la referencia de Simplicio nuevamente y de Ross al respecto.

En este contexto Simplicio distingue en Aristóteles diversos tipos de seres y señala cuál tiene anterioridad:³¹ algunas cosas existentes están siempre en movimiento, otras están siempre en reposo, y otras están unas veces en movimiento y unas veces en reposo. Esta distinción sugiere una división dentro del universo existente, donde se puede entender por un lado a los seres naturales o materiales, sujetos al cambio y a la corrupción, y por otra parte los seres eternos.

²⁹ SIMPLICIO. *On Aristotle's "Physics 8.6-10"*. p.142.

³⁰ Cfr. SIMPLICIO. *Op. Cit.* p. 141-143.

³¹ Cfr. SIMPLICIO 154-156.

Más adelante en este mismo estudio, Simplicio determina a qué tipo de seres se refiere esta distinción. Continúa señalando: “él [Aristóteles] también prueba que los seres que se mueven a sí mismos son anteriores a los seres que tanto causan movimiento como son movidos, y entre los seres que causan movimiento lo que es inmóvil es anterior sin condición.”³² De lo que se deduce que el *noûs*, como motor inmóvil es anterior a la *phúsis*. Pues aquellos seres llamados naturales son precisamente los que pueden estar o no en movimiento, aquellos que tanto mueven como son movidos. Mientras que el primer motor inmóvil y sin mezcla o sin partes, es anterior tanto a los que mueven y son movidos, como a los otros motores que mueven no como un todo sino que mueven por una parte, el alma.

Simplicio concluye el análisis de la *Física* VIII con una distinción contundente de la naturaleza y el primer motor: “Después de todo esto, él [Aristóteles] concluye de modo sumario su argumento donde prueba que el primer motor no tiene partes y es indivisible, como resultado de lo que el filósofo probó que la estructura completa de la naturaleza depende de una causa que está por encima de la naturaleza, y que el estudio de la naturaleza depende de la filosofía primera, de este modo tiene lugar justamente el fin del tratado concerniente a los principios de la naturaleza.”³³ De acuerdo con este argumento, lo que no tiene partes y mueve, mueve sin ser movido; y puesto que lo natural se encuentra sujeto al movimiento, pues mueve y en tanto que es compuesto es movido; entonces la naturaleza depende de una causa anterior que mueve sin ser movida y que no tiene partes, la cual se estudia en la filosofía primera.

³² SIMPLICIO. Op. Cit. p. 155.

³³ SIMPLICIO. Op. Cit. p. 157.

Este primer principio señalado como anterior a la naturaleza, no compete al estudio de la filosofía natural, sino a una superior, la filosofía primera, como ya se señaló. Y en este orden es como Ross coincide con Simplicio al interpretar este motor inmóvil como dios.

En el comentario al pasaje en cuestión, W. D. Ross explica que a diferencia de las líneas b14-15, la clasificación del b20-24 es de tres diferentes tipos de cosas:³⁴ a) hay cosas que pueden estar en movimiento pero no pueden originar movimiento; b) las cosas que pueden estar en movimiento y pueden originar movimiento (por ejemplo pueden moverse a sí mismas); y c) las cosas que pueden originar movimiento pero no pueden estar en movimiento. Y refiere específicamente a qué corresponde cada uno: a) seres inanimados, b) seres animados y c) dios. Cabe destacar que, en esta ocasión, al referirse al término *noûs*, Ross no emplea la palabra mente, o inteligencia ni pensamiento, sino que se sirve del término dios para enfatizar, en mi opinión, el carácter de dominio, primacía y exclusividad de este concepto en Aristóteles, propio de la filosofía primera o metafísica.

Alejandro de Afrodisia relaciona el concepto del primer motor inmóvil con el alma. Sostiene: en el caso del alma, el primer motor también será inmóvil.³⁵ Esta propuesta se analiza en los siguientes pasajes del libro *Acerca del Alma* del Estagirita.

Por ahora, a modo introductorio, se estudiaron dos textos de la *Física* de Aristóteles.

³⁴ Cfr. W. D. ROSS. *Aristotle's Physics*. p. 699.

³⁵ Cfr. ALEJANDRO de Afrodisia. *Quaestiones 1.1-2.15*. p. 92; cuestión 2.2.

1) Destaco un avance significativo en la afirmación del *noûs* como causa primera, anterior y por sí y, por lo tanto, primer motor.

2) En tanto que causa primera, se afirmó hipotéticamente como causa del universo y de todo lo demás. En *Física VIII*, se avanzó especificando que su dominio sobre el universo lo ejerce al menos como primer motor.

3) El *noûs* como primer motor es causa por sí, produce sin moverse el movimiento de todo lo demás. Por lo que es único, sin mezcla y es inmóvil (b).

4) Por lo tanto, el *noûs* se distingue y antecede a la *phúsis* dentro de las causas anteriores y por sí (a). Acerca de esto se debe indagar qué tipo de causalidad es la que le corresponde a este primer principio del universo: formal, eficiente o final, o quizá, si es posible varias o si una sola es la que le corresponde. Y si es eficiente, según se sugirió en el apartado anterior, cómo es que mueve y se mantiene inmóvil y simple.

Se analizaron estas referencias del *noûs* en el ámbito de la filosofía de la naturaleza, ahora procedo al estudio de las referencias del *noûs* como primer principio dentro de los seres animados, con el objeto de profundizar en su cualidad de principio y fundamentar la distinción recién establecida entre *noûs* y *phúsis*. Para posteriormente analizar el principio dentro de los estudios de la filosofía primera. Lo cual parece estar en conformidad con el método aristotélico de partir de lo más conocido a lo menos conocido.

El primer principio en el *De Anima*

En el tratado *Acerca del alma* se busca investigar argumentos para aclarar la relación que existe entre la *phúsis* y el *noûs*, esbozada en la *Física*. Cabe señalar que este capítulo I, mi

investigación se aboca al *noûs* cosmológico, por lo que los textos estudiados son únicamente los que refieren a este principio como causa universal.

a) *Noûs*, naturaleza y alma.

El análisis del *noûs* desde la perspectiva de los seres animados aporta, además de la participación de la *phúsis*, un tercer elemento causal que es la *psuchê*. De manera que habrá que distinguir en qué modo cada uno de estos principios actúa sobre los demás, y cuál es el primero y rector de éstos.

3. *De Anima*. I, 2. 405a3-5, a8-19.³⁶

Primeros principios: lo que mueve a la naturaleza

De acuerdo con todas estas teorías dan cuenta del alma. Y no sin razón han supuesto que aquello que mueve a la naturaleza ha de contarse entre los primeros principios. [...]

Demócrito, por su parte, se ha pronunciado con mayor agudeza al explicar el porqué de cada una de estas propiedades: alma (*psuchên*) e intelecto (*noûn*) son la misma cosa, algo que forma parte de los cuerpos primarios e indivisibles y que mueve merced a la pequeñez de sus partículas y su figura; explica cómo de todas las figuras la mejor para el movimiento es la esférica y que así son el intelecto (*noûn*) y el fuego (*pûr*). Anaxágoras, a su vez, parece afirmar que alma e intelecto son distintos –como ya dijimos más arriba– si bien recurre a ambos como si se tratara de

³⁶ DA. I, 2: 405a3-5: e(pome/nwj de\ tou/toij kaii th\ n yuxh\ n a)podido/asin: to\ ga\ r kinhtiko\ n th\ n fu/sin tw\ 1/2n prw\ tw\ n u(peilh/fasin, ou)k a)lo/gwj.

DA. I, 2: 405a8-19: Dhmo/kritoj de\ kaii glafurwte/rwj eiãrhken a)pofaino/menoi dia\ tiç tou/twn e(ka/teron: yuxh\ n me\ n ga\ r eiãnai tau)to\ kaii nou=n, tou=to d' eiãnai tw\ 1/2n prw\ tw\ n kaii a)diaire/twn swma/twn, kinhtiko\ n de\ dia\ mikrome/reian kaii to\ sxh=ma: tw\ 1/2n de\ sxhma/twn eu)kinhto/taton to\ sfairoeide\ j le/gei: to\ iou=ton d' eiãnai to\ n te nou=n kaii to\ pu=r. ¹Anacago/raj d' eÅoike me\ n eÅteron le/gein yuxh\ n te kaii nou=n, wÐsper eiãpomen kaii pro/teron, xrh=tai d' a)mfoi\ n w\ j mi\ #= fu/sei, plh\ n a)rxh\ n ge to\ n nou=n tiçqetai ma\ lista pa\ ntwn: mo/non gou=n fhsi\ n au)to\ n tw\ 1/2n oÅntwn a(plou=n eiãnai kaii a)migh= te kaii kaqaro\ n. a)podiz\ dwsi d' aÅmfw tv= au)tv= a)rxv=, to/ te ginw\ skein kaii to\ kinei\ n, le/gwn nou=n kinh=sai to\ pa=n.

una única naturaleza por más que proponga especialmente al intelecto (*noûn*) como principio de todas las cosas: afirma al respecto que solamente él –entre los entes- es simple (*aploûn*), sin mezcla (*amigê*) y puro (*katharón*). Pero al decir que el intelecto (*noûn*) pone todo en movimiento, atribuye al mismo principio tanto el conocer como el mover.

Este texto se encuentra al inicio del estudio acerca del alma. Como es costumbre, Aristóteles realiza un recuento de lo que han dicho los filósofos anteriores a él acerca del tema a tratar, para posteriormente analizar, criticar o fundamentar estas posiciones y presentar su teoría. El texto de las líneas 3-5 es relevante para mi investigación, pues justamente retoma la discusión del *noûs* como primer principio y su relación con el principio de la *phúsis*, iniciada en los textos anteriores de la *Física*:

Retomo la cita: “De acuerdo con todas estas teorías dan cuenta del alma. Y no sin razón han supuesto que aquello que mueve a la naturaleza ha de contar entre los primeros principios.” De donde se extrae que hay un primer principio que es el que mueve a la *phúsis*, y en el argumento de *Física* se fundamentó el *noûs* como primer principio. Las siguientes líneas han sido omitidas pues propone un elemento material y son conocidas las razones por las que se rechaza.

Inmediatamente Aristóteles alude a la teoría de Demócrito y Anaxágoras que involucra al *noûs*. Por un lado, Demócrito unifica *psuchê* y *noûs* como parte de un cuerpo; y por otro, Anaxágoras distingue ambos principios: el *noûs* de Anaxágoras es el principio de todas las cosas, y sólo él es simple, sin mezcla y puro. Aunque en opinión del Estagirita, parece que para Anaxágoras, comparten una misma naturaleza. Mas adelante continúa con el recuento de las propuestas de otros autores acerca del alma. Lo que enfatizo de este texto es justamente las preguntas que se abren para el estudio del *noûs* como principio: si se identifica con *psuchê*, o

si no se identifica pero comparten una misma naturaleza, o si más bien es un principio que no comparte cualidades con ningún otro ser.

Averroes, en su *Comentario Medio al libro Sobre el Alma de Aristóteles*, se separa del texto aristotélico³⁷ donde enuncia la cuestión del primer principio que mueve a la *phúsis*. En su lugar destaca lo mencionado líneas atrás,³⁸ donde explica que los antiguos intentaron definir el alma como principio de movimiento o de conocimiento. Más aún, Averroes sostiene que la propuesta de Demócrito es la más cercana a la verdad.³⁹ Explica que para Demócrito tanto el alma como el intelecto son una naturaleza compuesta de cuerpos esféricos ardientes que son indivisibles. Continúa su comentario con la posición de Anaxágoras, en la que distingue *psuché* y *noûs*, retomando el proceder del Estagirita, donde justifica que sólo el *noûs* en Anaxágoras es el que mueve y conoce todo, pues sólo él es simple y puro.

En el *Gran Comentario al De Anima*, Averroes destaca que la posición de Anaxágoras es obviamente más cercana a la verdad y a la opinión de Aristóteles: “que el intelecto se

³⁷ AVERROES. *Middle Commentary On Aristotle's De Anima*. p. 13-15.

Richard Taylor explica que las dos traducciones árabes disponibles para Averroes fallan en el intento de reflejar el sentido del texto aristotélico: “each asserts that Democritus spoke obscurely (*latentem*).” TAYLOR. *Averroes Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. p. 36 {39} n. 127. Dicho error en la traducción explica porqué Averroes sostiene que Demócrito habló de modo más oscuro pues sostiene que el alma y el intelecto son lo mismo, y que es una parte indivisible. A pesar de juzgar que este mismo acierta al atribuirle la causa del movimiento del alma debido a la pequeñez de sus partes y a su forma.

³⁸ Cfr. *DA*. I, 2: 404b28.

³⁹ AVERROES. *Op. Cit.* p. 14: “The statement of Democritus concerning this is therefore the **closest** to the truth, in that he passed judgment on the soul and intellect with regard to these two notions.” En tanto que Aristóteles solo emplea el comparativo: *glaphyrotéros*; no el superlativo.

encuentra entre los principios y que éste es la causa del conocimiento y del movimiento.”⁴⁰ Averroes juzga que Anaxágoras acierta al sostener que el intelecto es el más adecuado para ser el principio de todas las cosas y lo coloca como anterior a todas las cosas. Pues dice que sólo el intelecto es simple, sin mezcla y puro, que mueve todo sin ser movido. De manera que se fortalece la propuesta de postular al *noûs* como el principio superior a los demás.

Tomás de Aquino interpreta la cuestión refiriéndose al número y naturaleza de los primeros principios, interpreta las líneas 3-5 con la siguiente frase: “También discuten si hay un solo principio o si hay varios y conforme a estas sentencias explican el alma, suponiendo con razón que la facultad de mover estaba en la esencia de los primeros elementos”.⁴¹ Explica que los filósofos antiguos asignan los principios al alma de acuerdo a sus diversas consideraciones sobre los principios. A saber, si son materiales o inmateriales, o si están combinados; además de diferir también en el número de éstos. Sin embargo, todos estimaron que el alma es aquello que es sobremanera motora. En lo que respecta a Demócrito declara que los átomos, en cuanto cuerpos redondos y de naturaleza ígnea, dan explicación del conocimiento y del movimiento.

Anaxágoras por su parte, reseña el Aquinate, algunas veces parece que afirma que el alma y el intelecto son distintos, pero otras emplea a ambos como siendo de una misma naturaleza. Manifiesta: “Anaxágoras dice que el intelecto es

⁴⁰ TAYLOR. *Averroes Long Commentary on the De Anima of Aristotle*.{41} p. 38

⁴¹ AQUINO. *Comentario al “Libro del Alma” de Aristóteles*. p. 42. Sin embargo, el texto griego es: *tò gàr kinetikòn tèn phúsin tòn próton hypeiléphasin, ouk alógos*. donde se encuentra *tèn phúsin* en acusativo no dativo, por lo que me parece más acertada la traducción de Tomás Calvo que es la presentada en el cuerpo de este trabajo: “Lo que mueve a la Naturaleza ha de contar entre los primeros principios”.

“simple” porque excluye diversidad en la esencia, “no mixto” porque excluye la composición con otro, “y puro” porque excluye la adición de otro. Ahora bien, asigna el mover y el conocer la mismo principio, a saber el intelecto, pues el intelecto por su naturaleza le corresponde que sea cognoscente, y, por otra parte, le corresponde el movimiento, porque él mismo afirma que el intelecto mueve todas las cosas”⁴². De donde se percibe el *noûs* en Anaxágoras como anterior y rector del alma. Pues si por un lado, los enuncia como semejantes en naturaleza y, por otro, aclara al intelecto como principio de todo; entonces se deduce que en Anaxágoras tanto el *noûs* como la *psuché* son, en parte, semejantes en naturaleza y, en otra parte, diversos en jerarquía. Si de estos dos principios, uno debe ser superior y otro inferior, es razonable que sea el *noûs* anterior a la *psuché* de acuerdo a Anaxágoras. Afirmación que brinda elementos para valorar si sucede lo mismo en Aristóteles, como se verá más adelante.

A manera de recapitulación, ni Averroes, ni Tomás de Aquino enuncian la cuestión inquiriendo sobre el principio que mueve a la *phúsis*. Ambos retoman los principios que mueven al alma. De estos principios se examinó la postura de Demócrito y de Anaxágoras, pues ambos proponen al *noûs*, justificándolo como principio de movimiento y de conocimiento. Y aunque por ahora Aristóteles no ha explicitado su postura, del presente texto se obtienen los siguientes interrogantes:

- 1) Surge la pregunta sobre la jerarquización de los principios, concretamente sobre *psuché*, *noûs* y *phúsis*.
- 2) Parece que efectivamente el *noûs* antecede a la *phúsis*, aunque todavía no ha sido suficientemente sustentado, así

⁴² AQUINO Op. Cit. p. 46-47.

como la implicación del *noûs* como principio de movimiento y también de conocimiento (a).

3) Se arroja también la cuestión de cuáles han de ser las cualidades del *noûs*, si efectivamente valen también en el concepto aristotélico la simplicidad, pureza y carencia de toda mezcla que le atribuye Anaxágoras.

b) *Noûs* incorruptible.

Luego de que a partir del pensamiento de Anaxágoras se abordó la posibilidad de que el *noûs* fuera simple y sin mezcla, más adelante el Estagirita sugiere también la incorruptibilidad y substancialidad de este principio.

4. *De Anima*. I, 4. 408b18.⁴³

Noûs independiente e incorruptible.

El intelecto (*noûs*), por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente (*ousía tis oûsa*) y que no está sometida a corrupción (*phtheíresthai*).

Ya en este texto Aristóteles emprende el camino para manifestar, aunque tímidamente, su postura frente al *noûs*. Enuncia dos cualidades: *engínesthai*⁴⁴ *ousía tis oûsa* (parece ser algo que es substancia) y *kai ou phtheíresthai* (y que no es corruptible). El contexto de esta afirmación se encuentra dentro del estudio del alma, en el libro I, donde rechaza la teoría que postula el alma como una armonía que resulta de la combinación de contrarios.

⁴³ DA. I, 4: 408b18-19: ο(de\ nou=j eÑoiken e)ggiζnesqai ou)siζa tij ouÅsa, kaiì ou) fpeiζresqai.

⁴⁴ Presente infinitivo de *engígnomai* (voz media): ser nacido, producirse, sobrevenir, estar en.

El autor está puntualizando cómo es que se da el movimiento en el alma y delimita: “Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma.”⁴⁵ De manera que unas veces el movimiento se origina en ella, mientras que otras termina en ella. Es entonces cuando Aristóteles distingue *noûs* de las otras facultades del alma, como las que realizan el acto de la sensación y de la evocación. Caston precisa que el punto de Aristóteles es que el alma y sus capacidades en general no son afectadas, la degradación de sus actividades se debe más bien a la desintegración de algo dentro de aquel que posee el alma.⁴⁶

La traducción de la primera característica es algo problemática. Averroes en su *Comentario Medio* la traduce así: “de todas las partes del alma, el intelecto parece ser cierta cosa que llega a ser en el alma y no perece.”⁴⁷ Alfred L. Ivry apunta que Averroes sigue a Avicena en este comentario, donde llama al *noûs* cierta “cosa” en lugar de substancia. Mientras que en el *Gran Comentario* coincide con la lectura de Temistio: “El intelecto parece ser cierta substancia que llega a ser en algo y no perece.”⁴⁸ Continúa Ivry señalando que Averroes identifica dicho intelecto como el intelecto material o en potencia, el cual, para Averroes se origina en el individuo de un modo tal que el intelecto en general y el intelecto agente en particular no lo hace. Más aún, considera, al designar el intelecto de Aristóteles como el intelecto material, Averroes resuelve tácitamente el problema

⁴⁵ DA I,4: 408b13-14.

⁴⁶ Cfr. CASTON. “Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal” *Phronesis* XLIV/3 p. 214.

⁴⁷ AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle’s De Anima*. p. 30: “Of all the parts of the soul, the intellect appears to be a certain thing which comes to be in the soul and does not perish.”

⁴⁸ Cfr. AVERROES. Op. Cit. p. 164-165.

implicado en la aparente designación aristotélica del intelecto como una substancia que es inmortal en cuanto al *después* pero no en cuanto al *antes*. En tanto que Avicena enfatiza que el intelecto es una substancia que llega a ser en nosotros después de no ser.⁴⁹ De lo anterior se retoma que tanto Averroes como Avicena declaran al *noûs* como una substancia que llega a ser, lo cual implica que antes no existía.

Dentro del *Gran Comentario*, Averroes puntualiza que el intelecto material, al que se refiere el Estagirita en este texto, no es generable ni corruptible con excepción de la parte del cuerpo en la cual actúa y por la cual es afectado.⁵⁰ Taylor destaca que Averroes no duda en explicar que el intelecto llamado una substancia es el intelecto material, a diferencia de la tímida afirmación contenida del *Comentario Medio* y ya presentada en el párrafo anterior: “cierta cosa que llega a ser en el alma” Lo cual responde a que en dicho estudio previo el intelecto material era concebido por el filósofo árabe únicamente como una disposición inmaterial del alma individual, que responde a su especial relación con el intelecto agente, que sí es una substancia separada.⁵¹ Así, en el *Gran Comentario* el intelecto material es una substancia no sujeta a corrupción, independiente en sí a la corrupción del cuerpo, que es materia del alma individual.

⁴⁹ Cfr. AVERROES. *Ibid.* p. 165.

⁵⁰ TAYLOR. *Averroes Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. {88} p. 76. Taylor explica que para Averroes sólo en un sentido el intelecto material puede ser predicado como generable y corruptible, esto es únicamente en razón de que la parte del cuerpo con la cual este es asociado es generable y corruptible.

⁵¹ *Ibid.* Esta variación en el pensamiento de Averroes se comprende en razón de la carencia de claridad en el discurso aristotélico acerca del intelecto separado y eterno, como se verá en el capítulo II de la presente investigación.

Tomás de Aquino, por su parte, interpreta estas líneas con ponderación: “En cuanto al entendimiento, parece que se origina como una substancia especial, y que no es corruptible.”⁵² Concibe la definición aristotélica como una respuesta a los filósofos que opinaban que el alma y el intelecto se mueven, y esclarece: “semejantes operaciones, si son movimientos como decían esos filósofos, no se atribuyen al alma, sino al cuerpo y al compuesto. [...] Por lo tanto, dice que parece a los filósofos mencionados que el intelecto es cierta substancia que se hace y aún no está completa y que no se corrompe.”⁵³ El Aquinate enuncia al *noûs* sin comprometerse por ahora con el problema de la eternidad previa, en cambio sí afirma la posterior, lo cual puede ser reflejo de la influencia de Averroes en Tomás de Aquino y el inicio de su defensa de la unidad del intelecto. Es decir, lo denomina “substancia especial y que no es corruptible”, de este modo deja para después el problema sobre el origen del *noûs* y se enfoca en destacar la incorruptibilidad tanto del alma como del *noûs*.

Amalie Oksenberg Rorty interpreta el *noûs* de este texto como “una substancia simple e inafectada que no puede perecer”.⁵⁴ De ser así, entonces el *noûs* es una substancia que se introduce en otra substancia, y aunque el *noûs* en sí mismo es simple, forma un compuesto que es el hombre, por lo que se atribuye el movimiento no al *noûs* sino al hombre, el compuesto. Lo cual coincide con la postura del *Gran Comentario* de Averroes.

⁵² AQUINO. Op. Cit. p. 96.

⁵³ AQUINO. Op. Cit. p. 104-105. Prosigue: “La razón de esto es que nosotros vemos que todas las debilidades que acaecen al intelecto y al sentido, no afectan propiamente al alma misma, sino que provienen de la debilidad del órgano. De donde parece que el intelecto y toda el alma es incorruptible y que la debilidad en su operación no es en razón de que ella misma se corrompa sino porque se debilitan los órganos.”

⁵⁴ NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 11.

Charles H. Kahn va más allá explicando que Aristóteles describe al *noûs* introduciéndose al alma como una substancia completa (*ousía tis ousa*) que es incorruptible. Su posesor, desarrolla Kahn, el compuesto del cuerpo y alma, perecerá, pero el *noûs* es probablemente algo más divino e impasible.⁵⁵

Bajo este lente, Averroes en su postura final se agrupa junto con Rorty y Kahn, quienes conciben el intelecto como una substancia simple e incorruptible.

Si se ha sostenido que el *noûs* es una substancia completa que se introduce en el alma, según esto último, entonces surge el cuestionamiento sobre el sentido que tiene que se introduzca en un compuesto, si el *noûs* ya está completo y es más divino e impasible que el compuesto que conforma. Una posible solución sería que se introduce en el alma justamente porque no está del todo completo, y su composición con el hombre le aporta lo que carece. Sin embargo esta no parece ser la postura de ninguno de los autores aducidos, quienes consideran el intelecto como una substancia tal vez perfecta o al menos superior al hombre mismo con el que se relaciona y por tanto sin necesidad de ser completada por un ser inferior.

Blumenthal solo comenta que Aristóteles considera al *noûs* como un candidato a tener una existencia separada y deja la cuestión abierta en la mayoría del *De Anima*.⁵⁶ No obstante la clara afirmación aristotélica del *noûs* como substancia, Blumenthal sólo asiente sigilosamente la posibilidad de que tenga una existencia separada, mas no afirma si efectivamente la posee, ni si cuenta con ella desde antes de introducirse en el alma, o si únicamente se presenta después. De manera que su posición respecto a este texto se puede agrupar junto con la de Tomás de Aquino.

⁵⁵ Cfr. KAHN, Charles H. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 361.

⁵⁶ Cfr. BLUMENTHAL, H. J. *Aristotle and Neoplatonism in late Antiquity*. p. 79.

John M. Cooper ahonda un poco más y se refiere a esta cita interpretando el *noûs* como “otro tipo de alma”⁵⁷, fundamentándose en otros textos de *La Generación de los Animales* donde señala el Estagirita que proviene de fuera.⁵⁸ Con esto Cooper se ubica en el conjunto de quienes proponen al *noûs* con una existencia separada previa al compuesto. Reeve coincide con Cooper y detalla que el *noûs* en sí mismo es caracterizado algunas veces en un modo que sugiere que este es un objeto inmaterial plantado en el alma por dios: “*Noûs* parece ser una substancia independiente que entra en nosotros y es indestructible.”⁵⁹

Respecto a este pasaje, Sisko refiere simplemente que Aristóteles considera al *noûs* en sí mismo (de alguna manera) como divino e impasible, y no se inclina a atribuir alguna falla al *noûs per se*. Por lo tanto, estima que el Estagirita la atribuye a una capacidad que se encuentra estrechamente ligada al cuerpo cambiante.⁶⁰

A modo de recapitulación se sintetiza que Averroes, Rorty, Kahn, Cooper y Reeve coinciden en atribuir al *noûs* la substancialidad y, por lo tanto, la existencia previa y posterior a su relación con el alma intelectual del hombre, es decir la eternidad. En tanto que Aquino, Blumenthal y Sisko ni la niegan ni la afirman. Por ahora cabría afirmar que el *noûs* es uno de los principios del alma y además parece que puede existir sin ella. De manera que, en ese caso estaríamos hablando del *noûs* cosmológico, el cual sería anterior a la *psuché*.

⁵⁷ COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 175.

⁵⁸ Estas citas: GA 736b27-28, 737a10, 744b21; se analizarán más adelante.

⁵⁹ REEVE. *Practices of reason*. p. 148. “*Noûs* seems to be an independent substance that comes in (*egginesthai*) to us and is not destructible”.

⁶⁰ Cfr. SISCO. “Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle’s *de Anima*”. *Phronesis* 1996 XLI/2 p. 152-153.

En orden al objeto de mi investigación: esclarecer en lo posible el concepto de *noûs* en la obra de Aristóteles, a partir de las formulaciones de los comentadores de este texto del *De Anima*, se extraen las siguientes consideraciones:

- 1) Lo que es indiscutible acerca de este texto es que el *noûs* es una substancia y que es incorruptible (b).
- 2) La cuestión sobre su separabilidad o anterioridad como substancia será más oportuno analizarla dentro de la *Metafísica*.
- 3) Acerca de su introducción o generación en el alma, queda bosquejada la cuestión, más no resuelta, por lo que se regresará a ella dentro de *La Generación de los animales*, y las posteriores citas del *De Anima*.
- 4) Respecto del análisis sobre la jerarquización de los principios *noûs*, *phúsis* y *psuché*, aún no está argumentado si el *noûs* es superior al alma, pese a que algunos autores así lo manifestaron. Corresponde, siendo fieles al texto de *DA* 408b18, únicamente declarar como principios tanto a *noûs* como *psuché*. El pasaje que se estudia a continuación aporta fundamentos para despejar la interrogante.

c) *Noûs* es soberano por naturaleza.

En las líneas de este apartado, el Estagirita afirma ya categóricamente la primacía total del *noûs*, de manera que no deja lugar a ninguna duda respecto a su anterioridad frente a los otros principios.

No hay nada superior al *noûs*. Es lo primigenio y soberano por naturaleza.

Es imposible que haya nada mejor (*kreítton*) ni superior (*árchon*) al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto (*noû*). Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea lo primigenio (*progenéstaton*) y soberano (*kúrion*) por naturaleza. No obstante estos autores afirman que los elementos son los entes primeros.

El contexto en el que Aristóteles declara esta superioridad del *noûs* se ubica dentro del análisis de las teorías acerca del alma por parte de otros filósofos, y en particular en lo concerniente a los elementos que la conforman. El Estagirita sugiere que aquello que mantiene unidos los diversos elementos del alma debe ser de rango más elevado. Y es entonces donde esclarece la cuestión: el alma es superior y el primero (*kreítton kai árchon*) de los elementos que la conforman, sin embargo, el *noûs* es lo más primigenio y soberano por naturaleza (*progenéstaton kai kúrion katà phúsin*).

Es relevante comparar los adjetivos de los que se sirve Aristóteles para cada caso. Al hablar de *psuché*, utiliza dos calificativos con los que consigue destacar y nombrar lo principal dentro de una pluralidad. En cambio en el caso del *noûs*, los adjetivos empleados no sólo muestran supremacía respecto de otro, sino una superioridad absoluta por encima del cual no puede estar nada más. Tal es el caso de *progenéstaton*, por ser superlativo y no solo comparativo, por una parte. Y de *kúrion* que además de soberano tiene las acepciones de emperador o, incluso, dios; muy superior a los alcances de *ápchon*, como son jefe, gobernador o príncipe.

⁶¹ DA I, 5: 410b12-15: th=j de\ yuxh=j eiânai¿ ti kreítton kaii aÁrxon a)du/naton: a)dunatw`teron d' eÁti tou= nou=: euÁlogon ga\r tou=ton eiânai progene/staton kaii ku/rion kata\ fu/sin, ta\ de\ stoiceífa/ fasi prw½ta tw½n oÁntwn eiânai.

Por lo anterior, de este texto se concluye satisfactoriamente que el *noûs* es el principio superior, por encima del cual no hay otro. Y en cuanto a su generación, las líneas 410b14-15 proporcionan también fundamentos para esclarecer la cuestión. Regresando al examen del término *progenéstaton*, se encuentra que es el superlativo de *progenés*, que significa nacido antes, predecesor, primitivo, padre de linaje. Y expresado en grado máximo ostenta que es el primero en generarse de entre todos los demás posibles, a lo que se añade, para evadir cualquier vacilación, *katà phúsin*, por lo que se resuelve que el *noûs* es el primero en el orden de la generación y esto debido a su naturaleza o esencia, así como también es soberano conforme a su naturaleza.

Averroes expone que en estas líneas el *noûs* es considerado como parte del alma. Por lo que se separa de mi apreciación recién expuesta en esta investigación, donde el intelecto se declara como anterior y superior al alma. Averroes glosa el texto de la siguiente manera: “La naturaleza de lo que recibe a los elementos es claramente más valiosa y noble que los elementos recibidos. Siendo este el caso, y siendo el alma uno de los elementos, es necesario que esta parte sea más noble, virtuosa y verdaderamente suprema. Es autoevidente, sin embargo, que nada es más noble y verdaderamente supremo que el alma, y particularmente el intelecto, y es claro que no hay nada que sea apropiadamente anterior a esto. Es necesario, pues, que el alma sea anterior en naturaleza a aquellas cosas que existen debido a esto –llámense, los elementos. En general, es necesario que los elementos sean anteriores en el tiempo, y que aquello que es en los elementos –llámese, la forma- sea anterior en naturaleza con respecto a la existencia.”⁶² Lo que destaca Averroes en este texto no es la superioridad del intelecto, sino la del alma con respecto a sus

⁶² AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. p. 38.

elementos. Y como parte del alma, asiente que el *noûs* es anterior, pero no especifica que sea anterior al alma misma, sino más bien parece referirse a los elementos. El término *phúsis* lo aplica al alma, no al *noûs*, como aparece en Aristóteles.

Con esta lectura Averroes podría estar sugiriendo una interpretación del *noûs* como intelecto material, considerado dentro de los elementos del alma, y por otro lado el *noûs* como intelecto agente como parte superior y anterior al alma misma.

Por otra parte, en el *Gran Comentario* Averroes puntualiza: “el intelecto debe preceder en el ser a todas las cosas atribuidas a éste y las cuales adquieren nobleza de éste, tales como los elementos.”⁶³ Los elementos son la materia de la forma que es el alma y principalmente el intelecto, en virtud de los cuales existen.

Por su parte, Tomás de Aquino, en su *Comentario al Libro del Alma*, expresa la frase de la siguiente manera: “Pero nada hay superior al alma, ni que la domine; y aun con más razón se ha de decir esto mismo del entendimiento, que es justamente tenido por el primero y superior. Estos, en cambio dan la primacía entre todos los seres a los elementos.”⁶⁴ De este modo, el Aquinate sugiere que el *noûs* es parte del alma, y si se el atribuye al alma superioridad y dominio, es justamente por el *noûs*. Esto lo afirma con el objeto de refutar, junto con Aristóteles, a Empédocles y otros autores que atestiguan que el alma está compuesta de elementos. Por lo que más adelante asevera que si el alma está compuesta de todos los elementos, como sostienen estos autores, es preciso que haya

⁶³ TAYLOR. *Averroes Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. {110-111}p. 93.

⁶⁴ AQUINO. *Comentario al Libro del Alma*. p. 117.

algo distinto que la contenga, lo cual es imposible porque “es más razonable que el intelecto sea por naturaleza lo más noble de todos y divino.”⁶⁵ Sin embargo, dichos autores aseguran que los elementos son los primeros entre todos los entes, por lo que es imposible, al menos respecto del intelecto –aclara Aquino.

Tomás Calvo examina estas líneas en conexión con la doctrina propuesta en *Generación de los animales II*, 3: donde se afirma como única hipótesis aceptable respecto de la aparición del intelecto en el hombre, que “solamente el intelecto adviene desde fuera y sólo él es divino”.⁶⁶ Con lo cual se reitera la superioridad del *noûs*.

Tanto Averroes y Aquino como Calvo afirman la exclusividad del *noûs* como primigenio y soberano, por lo que se fortalece la argumentación extraída del análisis del texto griego. En consecuencia, se encuentra lo siguiente:

1) Se presume el *noûs* como principio superior al alma misma, en razón de su anterioridad y señorío (c). Sin embargo, resta aclarar cómo es que forma parte de ella.

d) El fin del *noûs* es su perfección.

Finalmente, desde el contexto del de Anima, su vuelve a mencionar al *noûs* junto con la *phúsis* asimilándolos en cuanto a la causa por la cual actúan, su propio fin.

6. *De Anima*. II, 4: 415b16.⁶⁷

⁶⁵ AQUINO, Op. Cit, p. 123.

⁶⁶ Cfr. CALVO. Aristóteles. *Acerca del Alma*. p. 155.

⁶⁷ DA II, 4. 415b16-17: wðsper ga'r o(nou=j eÀneka/ tou poieí, to'n au)to'n tro/pon kaiì h(fu/sij, kaiì tou=t' eÃstin au)th=j te/loj.

La naturaleza (*phúsis*) –al igual que el intelecto (*noûs*)– obra siempre por un fin (*eneká*) y este fin constituye su perfección (*télos*).

Esta frase se encuentra dentro del contexto del desarrollo de los tres tipos de causas que le competen al alma: causa en cuanto principio del movimiento (eficiente), causa en cuanto fin (final) y causa en cuanto entidad de los cuerpos animados (formal). Acerca de la segunda acepción, el alma como causa final, es donde Aristóteles menciona al *noûs* equiparado una vez más a la naturaleza, y explica que el fin de los cuerpos naturales es el alma.

De lo anterior se sugiere que tanto la acción de la *phúsis* como del *noûs* recaen en los cuerpos naturales, de alguna manera los perfeccionan. Se emplea la expresión de ambos términos como principios superiores a los cuerpos animados, aunque más adelante se refiera el término *noûs* como una parte de los seres que poseen alma racional.

Tomás de Aquino señala que el texto citado muestra la proposición de que el alma es causa de los cuerpos vivientes como fin: “Así como el intelecto actúa por el fin así la naturaleza, como se prueba en el libro segundo de la *Física*. Ahora bien, en las cosas que se hacen por el arte, el intelecto ordena y dispone la materia para la forma, y así ocurre en la naturaleza. Por lo tanto, como el alma es forma del cuerpo viviente, se sigue que es su fin.”⁶⁸ En estas líneas el Aquinate distingue naturaleza de intelecto, la naturaleza parece ser un principio de los seres que no poseen razón, y actúa ordenándolos a su fin, que es el alma. Así a semejanza del intelecto, dispone la materia que es el cuerpo, para recibir la forma que es el alma. Mientras que el *noûs* se comprende de dos modos: parece que la primera referencia apunta al *noûs*

⁶⁸ AQUINO. *Comentario al Libro del Alma*. p. 202.

como primer principio del universo, pues obra siempre por un fin (d), el cual corresponde con el aludido en la cita. La segunda, en cambio, se ubica en el plano de las creaturas, donde el *noûs* es principio dentro de los seres que sí poseen razón, así, por medio del arte, producen en la materia la forma que desean.⁶⁹

El primer principio en la *Metafísica*.

Luego de la indagación acerca del *noûs* cosmológico desde la perspectiva de los entes animados, la atención se centra en la obra que más le concierne el tema, la *Metafísica*. En ella se analizan ahora los fundamentos que permitirán resolver las cuestiones sobre el *noûs* como causa universal, así como delimitar en lo posible, su relación con los otros principios y con el resto de los entes.

a) *Noûs* es causa del mundo y del orden.

Para comenzar las referencias al *noûs* cosmológico, el Estagirita sugiere la pertinencia de que este principio y no otro sea causa universal.

7. *Metafísica*. I, 3: 984b11-18.⁷⁰

Tanto en los animales como en la naturaleza hay un *noûs* que es causa del mundo y del orden. [Anaxágoras]

Pues de que en unos entes haya y en otros se produzca lo bueno y lo bello sin duda no es causa ni el Fuego ni la Tierra ni ninguna

⁶⁹ Lo cual se estudiará en el segundo capítulo de esta investigación.

⁷⁰ *Met.* I, 3. 984b11-18: tou= galr euÅ kaii kalw½j ta\ me\n eÅxein ta\ del giçgnesqai tw½n oÅntwn iāswj ouÅte pu=r ouÅte gh=n ouÅt' aÅllo tw½n toiou/twn ou)qe\n ouÅt' ei½ko½j aiātion eiānai ouÅt' e)keiçnouj oi½hgh=nai: ou)d' auÅ t½½ au)toma/t½ kaii tu/xv tosou=ton e)pitre/yai pra=gma kalw½j eiāxen. nou=n dh/ tij ei½pwÜn e)neiīnai, kaqa/per e)n toi½j z½oij, kaii e)n tv= fu/sei to½n aiātion tou= ko/smou kaii th=j ta/cewj pa/shj oiāon nh/fwn e)fa/nh par' ei½kv= le/gontaj tou½j pro/teron.

otra cosa semejante, ni probablemente aquéllos que lo creyeron. Y tampoco estaría bien confiar a la casualidad y al azar tan gran empresa. Por eso cuando alguien dijo que, al igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento (*noûn*) que era la causa del mundo (*kósmou*) y del orden (*táxeos*) de todo, se mostró como hombre prudente (*eikêi*) frente a las divagaciones de los anteriores.

Aristóteles asiente junto con Anaxágoras la formulación del *noûs* como principio causal del mundo y del orden, en tanto que relega el azar y la casualidad al nivel de causas en segundo grado.

Se debe enfatizar que el Estagirita juzga conveniente (*eikêi*) la propuesta de Anaxágoras en la que el *noûs* es principio del mundo y del orden de todo. En esta investigación se plantearé la tesis según la cual, posteriormente, Aristóteles parece considerar la *phúsis* como una especie de causa eficiente del *noûs* en la realidad material.

Tomás de Aquino comenta que el Estagirita refiere una doctrina donde hay un intelecto presente en la naturaleza, así como lo hay en los animales, y que es la causa del mundo y del orden del todo, en lo cual consiste la ordenación al bien de todo el universo y de cada una de sus partes. Sostiene además que en este texto “es evidente que aquellos que sostuvieron esta opinión afirman al mismo tiempo que el principio por el cual las cosas son bien dispuestas y el único que es la causa del movimiento en las cosas, son uno y lo mismo.”⁷¹ Así se reitera que la aprobación de Aristóteles a esta postura parece sugerir la posterior aceptación de la actuación de la naturaleza como un tipo de *noûs* que es principio de la buena disposición y el orden en la realidad natural.

⁷¹ *In Met.* I, 3, lect. 5, 100.

En este mismo sentido se encuentra la siguiente cita.

8. *Metafísica*. XI, 9: 1065b2-4.⁷²

Noûs y naturaleza causas anteriores del cielo.

Puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, tampoco puede ser anterior la causa accidental. Por consiguiente, aunque la suerte o el azar sean la causa del cielo, serán antes como causa el entendimiento (*noûs*) y la naturaleza (*phúsis*).

Nuevamente el Estagirita coloca el *per accidens* y el azar como causas posteriores al *noûs* y a la *phúsis*.⁷³ Tomás de Aquino en su comentario explicita la anterioridad del *noûs* y la *phúsis*, denominándolas causas *per se*.⁷⁴

El texto tiene lugar dentro de *Met.* IX. 8, donde Aristóteles desarrolla que no hay ciencia sobre el accidente, pues es lo que sucede, pero no siempre ni por necesidad, ni generalmente. Señala también que la finalidad se da en las cosas que se generan por naturaleza o por pensamiento (*dianoías*). En cambio en el accidente el principio es indeterminado y sus causas son desordenadas e infinitas. Bajo este contexto expone que la suerte es causa accidental en las cosas que se producen según previa elección de los fines, pero es inaccesible al razonamiento humano.

⁷² *Met.* XI, 9: 1065b2-4: e)peîi d' ou)qe'n kata\ sumbebhkoj pro/teron tw¹/₂n kaq' au(to/, ou)d' aÃr' aiãtia: ei¹ aÃra tu/xh hÃ to\ au)to/maton aiãtion tou= ou)ranou=, pro/teron nou=j aiãtioj kaii fu/sij.

⁷³ No deja de llamar la atención el hecho de que Aristóteles mencione por segunda vez, aunque sea hipotéticamente, que el *noûs* y la naturaleza son causas del cielo, y no aclare ni retome el punto en este texto. Podría ser que se refiera a la causa del movimiento del cielo, o la intervención del azar y la fortuna según el movimiento de los cuerpos celestes. Esto dentro del ámbito de la creencia de la buena o mala fortuna, de acuerdo con el favorecimiento de los dioses o su contrario, como lo explica en la *Física*, pero no es nada claro.

⁷⁴ AQUINO. *Comentario al libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. p. 61.

De manera que en la frase en cuestión se puede interpretar que aunque la suerte y el azar se consideren causa del cielo (lo cual no parece ser más que una suposición y no afirmación), en realidad el *noûs* y la naturaleza serían antes su causa, por ser éstos *per se*, y los anteriores *per accidens*.

9. *Metafísica*. XII, 3. 1069b31-32.⁷⁵

Unidad del *Noûs*. *Noûs* y materia son principios de lo demás.

El entendimiento (*noûs*), en efecto, es uno; de suerte que, si también la materia (*húle*) fuese una, sólo se habría producido en acto aquello de lo que también la materia fuese en potencia.

Esta afirmación tiene lugar dentro de una exposición sobre la sustancia sensible, donde se pregunta a partir de qué clase de no-ente se produce la generación. Pues la teoría de Anaxágoras es insuficiente para dar cuenta de la multiplicidad, por lo que la resuelve otorgándole multiplicidad a la materia. Aristóteles menciona inmediatamente después de las líneas citadas, que son tres causas y tres principios: dos principios constituyen la contrariedad: *lógos* y *eîdos*, por un lado, por otro *stéresis*; y el tercer principio *hē húle*. Con lo cual equipara *noûs* a *lógos* y *eîdos* según corresponden al principio causal determinado de los entes compuestos.

Sin embargo, en esta ocasión sobresale la posición anterior del *noûs* sobre estas otras causas ya que al momento de emplear el término, Aristóteles se refiere a todas las cosas en

⁷⁵ *Met.* XII, 3. 1069b31-32: ο(gaṽ nou=j eiâj, wÐst' ei¹ kaiì h(uÀlh miζa, e)keíno e)ge/neto e)nergeiζ# ouÃ h(uÀlh hÃn duna/mei. triζa dh\ ta\ aiâtia kaiì treijj ai, a)rxaiζ, du/o me\n h(e)nantiζwsij, hÃj to\ me\n lo/goj kaiì eiâdoj to\ de\ ste/rhsij, to\ de\ triζton h(uÀlh.

general y no en particular.⁷⁶ En lo que respecta a la unidad del *noûs*, en esta frase Aristóteles la enuncia categóricamente y en oposición a la materia, en este caso no deja duda de la unidad del *noûs*, en cuanto principio determinado de todas las cosas.

Averroes, en su comentario al libro XII reitera la unidad del *noûs*, y ya se refiere a éste tanto como el principio básico, como el agente⁷⁷, Aristóteles lo desarrollará más adelante. Acerca de este pasaje, David Charles asienta la unidad del *noûs* y refiere una apología de la teoría de Anaxágoras, donde el *Noûs*, siendo uno sería capaz de realizar múltiples entes⁷⁸.

Dentro de este estudio del *noûs* cosmológico, los siguientes pasajes del libro XII aportan firmeza y solidez a las propuestas que se sugirieron en los textos anteriores.

b) El motor inmóvil es eterno, substancia y acto.

En el siguiente texto Aristóteles postula el primer motor como substancia inteligible, simple y en acto, lo cual coincidirá con el *noûs* cosmológico.

10. *Metafísica* XII, 7: 1072a25-33.⁷⁹

⁷⁶ *Met.* XII, 3. 1070a29: “Y no basta decir que todas las cosas estaban juntamente; pues se diferencian por la materia; ¿porqué, si no, llegaron a ser infinitas y no una?”

⁷⁷ IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. “[...] the agent according to them is one, namely the intellect. He means that if the basic principle is one and the agent is one, there must not be any multiplicity at all.” Cfr. p.86-88

⁷⁸ CHARLES, David. “Metaphysics L 2.” En *Aristotle's Metaphysics Lambda Symposium Aristotelicum* p. 97-99.

⁷⁹ *Met.* XII, 7: 1072a24-33: e)peîi de\ to\ kinou/menon kai\ kinou=n [kai\] me/son, êtoi\zun e\ Âsti ti o\Â ou\ kinou/menon kinei\, a)iz+dion kai\ ou\si\z a\ kai\ e)ne/rgeia ou\Âsa. kinei\ de\ w\ode to\ o)rekto\n kai\ to\ nohto/n: kinei\ ou\ kinou/mena. tou/twn ta\ prw\zta ta\ au)ta/. e)piqumhto\n me\n ga\r to\ faino/menon kalo/n, boulhto\n de\ prw\zton to\ o\Ân kalo/n: o)rego/meqa de\ dio/ti dokei\ ma=llon h\Â

El motor inmóvil es eterno, substancia, acto. Lo inteligible por sí es la substancia simple que está en acto.

Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio (*mésōn*), tiene que haber algo que sin moverse mueva (*ou kinoúmenon kineî*), que sea eterno (*aidíon*), substancia (*ousía*) y acto (*enérgeia*).

Y mueven así lo deseable (*orectōn*) y lo inteligible (*noetōn*). Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de éstos son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo; porque la intelección (*nóēsis*) es un principio. El entendimiento (*noûs*) es movido por lo inteligible (*noetoû*), y es inteligible por sí una de las dos series; y de ésta, es la primera la substancia, y de las substancias, la que es simple y está en acto.

En este pasaje el Estagirita argumenta a favor de una primera causa, la cual ha de ser una substancia eterna y en acto, inmediatamente continúa otorgándole estas cualidades a lo deseable y lo inteligible, a los que identifica en sus primeras manifestaciones, es decir, el objeto primero de deseo es a la vez el objeto primero de intelección, por lo que en este caso, lo que parece bueno y lo bueno son lo mismo.

Con esta afirmación Aristóteles adelanta que este primer principio, además de ser bien, es también bello. Y de modo específico, refiere en estas líneas que lo inteligible y la intelección se identifican. Es decir en este pasaje se identifican en una sola las cualidades de belleza y bondad,⁸⁰ pero también el acto de inteligir y el objeto de intelección. Por ahora Aristóteles lo enuncia de una forma un tanto apurada, pero más adelante se referirá a esta unidad del primer principio de modo explícito: una substancia en la que se

dokeí dio/ti o)rego/meqa: a)rxh\ ga\r h(no/hsij. nou=j de\ u(po\ tou= nohtou= kineítai, noth\ de\ h(e(te/ra sustoixiζa kaq' au(th/n: kaiì tau/thj h(ou)siζa prw\ th, kaiì tau/thj h(a(plh= kaiì kat' e)ne/rgeian

⁸⁰ Así lo enuncia también André Laks sobre estas mismas líneas.

identifica la belleza y la bondad, y también la intelección y su objeto.

Averroes sostiene que Aristóteles se expresa así porque en los cuerpos celestes lo deseable y lo inteligible son lo mismo, pues la distinción que le otorgamos proviene de las diferentes potencias por las cuales nosotros percibimos lo deseable y lo inteligible: los sentidos y el intelecto.⁸¹ Por tanto, Averroes establece que la causa final, que en los seres materiales se encuentra fuera de ellos, en los seres supra lunares se encuentra dentro de ellos. Pues son ellos mismos formas inteligibles, de modo que se identifica la causa eficiente, que mueve desde dentro, con la causa final, objeto del deseo, la cual en los seres compuestos atrae desde afuera.⁸² De manera que si esta primera substancia inteligible es el *noûs* cosmológico, como así se precisará, entonces el *noûs* cosmológico sería a la vez cierta causa eficiente.

Para Averroes el primer principio es un inteligible⁸³ más que un intelecto. Y explica que la frase de Aristóteles: el intelecto es movido por lo inteligible, significa que el intelecto, en sí mismo y en su esencia, es movido o proviene de lo inteligible.

⁸¹ IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. p. 148-149. Averroes explica que los cuerpos celestes no tienen percepción sensible, pues los animales poseen esta potencia a causa de su propia seguridad. Por lo que en los primeros, lo deseable no se distingue de lo inteligible.

⁸² IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. "Likewise we must understand that the movers of the celestial bodies are movers in both ways without being multiple. Insofar as these intelligibles are their forms, they impart motions as efficient causes; insofar as they are their ends, these are moved by them by means of their desire." p. 149.

⁸³ IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. "This intellectual representation in the activity of the intellect, that is to say, it is the subjective activity of the intellect belonging to the celestial body which becomes similar to the intelligible which it intellects. Thus, the first principle is an intelligible rather than an intellect, and it remains to determine the nature of this intelligible." p. 43.

Por esta causa justifica Averroes que inmediatamente después Aristóteles se refiere a las series: “ya que muchas cosas tienen inteligibles, el intenta explicar cuál inteligible es este primer inteligible, el cual imparte a todo el cielo el inmenso movimiento que es llamado movimiento diario”.⁸⁴ De manera que la causalidad eficiente de este primer inteligible, se entendería como el origen de este movimiento.

Tanto Alejandro como Averroes coinciden en que Aristóteles se refiere, al hablar de las series, a la distinción entre dos clases de inteligibles: inteligibles materiales e inteligibles inmateriales (*énulon* y *áulon noetón*) a los cuales los filósofos árabes prefieren llamar primero y segundo inteligibles.⁸⁵ Así Averroes afirma con Aristóteles que el objeto de intelección que mueve los cuerpos celestes pertenece a la clase de las formas inmateriales y estas son absolutamente simples, sin extensión ni partes. Aclara que con “simple” indica la forma sin mezcla de materia, y ya que la potencialidad es compuesta, la potencia se percibe a través de algo más, en tanto que la actualidad en ella misma; por tanto no hay ninguna mezcla de potencialidad en aquello que es lo más adecuado para ser inteligible.⁸⁶ De este modo se aclara que el *noûs* referido como motor inmóvil es inteligible por sí, absolutamente simple pero a la vez es deseable y por tanto bueno.

Para Tomás de Aquino el primer motor mueve sin ser movido, no tanto como causa eficiente, sino como causa final: se mueve a sí mismo, y por esto es inmóvil.⁸⁷ De aquí que si

⁸⁴ IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. p.151. [1600].

⁸⁵ IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. Estas dos clases son resultado de la tendencia sincretista del neoplatonismo de aceptar tanto las ideas inmateriales de Platón como las formas inseparables de Aristóteles. Cfr. p. 44

⁸⁶ IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. Cfr. p. 153

⁸⁷ AQUINAS, Tomas. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Met. XII, 7 q. 3. Cfr. p.210-211

en Aristóteles el *noûs* es movido por lo inteligible, y lo inteligible se mueve a sí mismo, como se ha dicho; entonces, *noûs* e inteligible se identifican. Tanto en el género del agente como en el género del fin, dicho inteligible es el primero y supremo.

Profundiza además en que el primer motor es el primer inteligible en acto, pues es la substancia más actual y más simple. Misma que a su vez es también el primer objeto de deseo, o bien el fin último, el cual es pre-existente y debe ser alcanzado, no un fin producido.⁸⁸ Para Tomás de Aquino este primer motor mueve sin moverse, pues es puro acto y absolutamente simple, por lo que mueve como fin. En consecuencia, parece que para el Aquinate la causalidad eficiente del motor inmóvil es una clase de extrapolación de la causalidad final que efectivamente es.

André Laks explica que el análisis de los movimientos celestes, en los términos de una doctrina general del intelecto, genera muchas dificultades debido a lo que llama la indeterminación de Aristóteles,⁸⁹ en la que pronuncia la posibilidad de que la falta de claridad en el tema no sea estrictamente accidental. En cuanto a estas líneas, Laks sostiene que el cielo posee, si no un alma sensitiva, al menos un intelecto que sería intelecto desiderativo, y lo fundamenta en la identificación de lo deseable con lo inteligible en tanto que ambos son primeros. Y luego, este deseable-inteligible se identifica a la vez con lo bueno o lo mejor.

⁸⁸ p. 211. *On Met.* XII, 7 q. 4-5.

⁸⁹ LAKS, André. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Cfr. p. 220-227. "Aristotle does not give the slightest indication that his analysis might have no more than a metaphorical value. The adverb *hōs* in the expression *hōs eromenon* does not mean 'as if (he were loved)', but answers the *hōde* in 1072a26, and has a modal force: 'in so far as'." p. 220-221.

Dentro de su análisis sobre el texto, Laks concluye que el primer motor de *Met.* □ 7 mueve como causa final, la cual se identifica de algún modo, ya sea por analogía o por identidad numérica, con el primer término dentro de la serie de los positivos, por lo que es substancia inmaterial y eso es el bien.⁹⁰ En este mismo sentido de expresa Jonathan Barnes: estos motores son substancias, incorpóreas, sin partes e indivisibles. Causan movimiento al modo de objetos de deseo. Como objetos últimos de deseo, ellos deben ser bien. Además, son capaces de pensamiento, de hecho, ellos piensan constantemente.⁹¹ De aquí se podría sugerir que, puesto que el primer motor es sumo bien, mueve a los cuerpos celestes los cuales son inteligencias que desean ese bien, y por analogía también son buenos.⁹²

Al retomar los comentarios de los autores estudiados se sostiene que en esta causa primera se identifica el bien y lo inteligible, el primer motor es una substancia, simple, por lo que es pura actualidad sin mezcla alguna de potencia. Por ahora Aristóteles simplemente enuncia que esta substancia inteligible por sí es lo que mueve al *noûs* a modo de fin deseable, con la intención de subrayar su simplicidad y absoluta actualidad. Más adelante⁹³ explicará además la identidad con el *noûs*, objeto de esta investigación.

c) *Noûs*: principio del cielo y de la naturaleza.

Una vez que el Estagirita especificó que esta primera substancia inteligible es eterna, simple y es acto, ahora aclara su lugar frente a los otros principios como la *phúsis*.

⁹⁰ LAKS, André. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Cfr. p. 226.

⁹¹ BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cfr. p. 105.

⁹² Hasta aquí llega esta cuestión pues se haya fuera de los límites de la investigación.

⁹³ *Met.* XII, 7: 1072b20-30.

Noûs: es principio del cielo y de la naturaleza. La mejor existencia, su acto es placer, es por sí, su objeto es lo más noble por sí y en el más alto grado.

Así pues, de tal principio [el motor inmóvil] penden el cielo (*ouranos*) y la naturaleza (*phúsis*). Y es una existencia como la mejor (*arístē*) para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (*hēdonē*) (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección (*nóēsis*) son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de sus actividades). Y la intelección (*nóēsis*) que es por sí tiene por objeto lo que es más noble (*aristou*) por sí, y la que es en más alto grado lo que es en más alto grado.

En estas líneas Aristóteles habla del objeto del *noûs* y de la acción del *noûs*: *nóēsis*; mismos que identificará en *Met.* XII, 9: 1075a5. Por esta razón el párrafo se analiza en mi investigación. Reitera el Estagirita la naturaleza del primer motor inmóvil, nombrado “lo inteligible por sí” en la cita anterior. Su acción repercute tanto en el mundo sublunar como en los cuerpos celestes, declara que su existencia es un acto perfecto que además produce placer, lo cual se relaciona con el carácter de bien deseable estudiado en el punto previo. Inmediatamente después de indicar estas características del inteligible por sí (el objeto), manifiesta a su vez las correspondientes a la intelección por sí (el acto) y su paralelismo: por sí, lo más noble por sí y en el más alto grado.

⁹⁴ *Met.* XII, 7: 1072b13-19: @e)k toiau/thj aÃra a)rxh=j hÃrhtai o(ou)ranoj kaii h(fu/sij. diagwgh\ d' e)stiĩn oiàa h(a)riçsth mikro\\n xro/non h(miĩn (ouÃtw ga\\r a)eiĩ e)keĩno: h(miĩn me\\n ga\\r a)du/natonŸ, e)peiĩ kaii h(donh\\ h(e)ne/rgeia tou/tou (kaii dia\\ tou=to e)grh/gorsij aiãsqhsij no/hsij hÃdiston, e)lpiçdej de\\ kaii mnh=mai dia\\ tau=taŸ. h(de\\ no/hsij h(kaq' au(th\\n tou= kaq' au(to\\ a)riçstou, kaii h(ma/lista tou= ma/lista.

En cuanto a lo primero: que es un principio que interviene en ambos mundos, es una declaración importante pues reitera que es un principio superior al cielo y superior a la naturaleza, como se había estudiado ya. Düring lo ratifica al manifestar que todos los movimientos y todos los cambios en el universo Aristóteles los retrotrae al *prōton kinoun*.⁹⁵

Con esto se recalca la tesis que propuse, donde el motor inmóvil es principio no sólo de la *phúsis*, sino también del cielo. De manera que es causa final de ambos, como primer inteligible y sumo bien.

Al respecto, Alberto Ross advierte que el sentido de la frase ‘de tal principio penden el cielo y la naturaleza’ se debe interpretar “a la luz de la respuesta que se dé a la pregunta por el tipo de causalidad ejercida por el primer motor.”⁹⁶ De manera que al resolver que este principio mueve en cuanto causa final, retoma la cuestión y explica: “el primer motor es *primo et principaliter* causa de la eternidad de movimiento y sólo en virtud de ello se dice que el cielo y la naturaleza dependen de él.”⁹⁷ En este sentido, juzga el autor, el primer motor es incapaz de explicar directamente la sucesión de las generaciones y corrupciones. Sino que se requiere un motor que sí guarde distintas relaciones con el mundo, a saber, el cielo.⁹⁸ Sin embargo habría que admitir que el Estagirita le concede a “lo inteligible por sí” cierta relación causal con la naturaleza, pues la plantea en este texto al mismo nivel que la que guarda con el cuerpo celeste.⁹⁹

⁹⁵ Cfr. DÜRING. *Aristóteles* “La idea de que los procesos en el Universo, así como en el mundo inorgánico y orgánico sobre la tierra, constituyen una *scala naturae*, pertenece a las ideas fundamentales de Aristóteles.” p. 566.

⁹⁶ ROSS, José Alberto. *Dios, Eternidad y Movimiento en Aristóteles*. p. 182.

⁹⁷ ROSS, José Alberto. Op. cit. p. 230.

⁹⁸ Cfr. ROSS, José Alberto. Op. cit. p. 230.

⁹⁹ Esta posibilidad se discute a lo largo del presente capítulo.

Frede coincide con mi propuesta en esta investigación, donde se concibe una causalidad más directa que remota, entre el primer motor y el mundo sublunar. Explica que el primer motor, en tanto que origina el movimiento celeste, de donde se da el movimiento periódico de los planetas, es responsable de los cambios periódicos en el mundo que nos rodea, incluyendo la generación y la corrupción de las cosas. Por lo que enuncia: “dios es también principio de estos cambios y de las entidades a las que ellos dan lugar. Por tanto Aristóteles puede decir en 1072b14ss: ‘en un principio de este tipo depende entonces el cielo y la totalidad de los seres naturales.’ Y él empieza el capítulo final, con la explicación de cómo dios es la fuente del buen orden en el mundo.”¹⁰⁰

Bajo esta concepción, en mi investigación se evalúa la posibilidad de que el *noûs* cosmológico incida en el mundo de los seres corruptibles no sólo a través del movimiento de los cuerpos celestes y eternos, sino además de un modo directo gracias al cual se percibe en el mundo natural cierto orden y regularidad. Este modo de causalidad de parte del *noûs* cosmológico sobre el universo físico podría ser lo que Aristóteles comprende por *phúsis*, principio de movimiento o cambio y de reposo.

Lo segundo en el texto en cuestión: “una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo” no puede pasarse por alto, pues implica que este principio llamado en mi investigación “*noûs* cosmológico” es distinto a cualquier tipo de ente o facultad que posea el hombre, ya que como Aristóteles mismo lo afirma, que sea igual es imposible. En esta cita la analogía se desdobra en sus dos caras: una parte donde se asemejan: una existencia como la mejor para nosotros, y otra donde difieren: en nosotros se da durante corto tiempo, mientras que en el *noûs* es eterno.

¹⁰⁰ FREDE. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 30-31.

Averroes en su comentario sostiene la existencia de dos grados de intelecto, lo cual coincide con mi tesis en esta investigación, donde propongo dos tipos de *noûs*, uno cosmológico y otro que se da en el hombre. Lo enuncia de la siguiente manera: “es evidente que el cielo y la naturaleza están en contacto con el principio que es un intelecto en el estado más alto de placer, felicidad y ventura, similar a nuestro estado de contacto por corto tiempo con el intelecto que es nuestro principio.”¹⁰¹ En este sentido, para Averroes, Aristóteles comprende en el orden cosmológico un *noûs* en el más alto grado, que está en contacto con el cielo y la naturaleza; y en el orden de lo humano, un *noûs* de menor grado que es principio del hombre.

En cuanto a la relación de este *noûs* con el tiempo explica: “el contacto con este principio del cielo y su unión con él es eterno para el cielo, pero nuestro contacto con el principio que está en nosotros no puede ser eterno puesto que la parte de nosotros que es unida está sujeta a la generación y corrupción, mientras que la parte del cuerpo celeste que es unida es eterna.”¹⁰² En estas líneas Averroes sostiene dos diferencias: la primera, hay dos tipos de *noûs*: es significativo señalar que este comentador no duda en indicar los dos principios: el principio del cielo, y el principio que está en nosotros. Y la segunda, el contacto por el que se une ya sea el cuerpo celeste o bien el hombre es también distinto. En el caso de los cuerpos celestes la parte que se une es eterna, y en el caso del hombre la parte que se une es corruptible. Por lo cual parece que el impedimento para la eternidad no proviene del principio del *noûs*, que aunque de diverso

¹⁰¹ IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. § 1612: “it is evident that the heaven and the nature are in contact with a principle which is an intellect in the highest state of pleasure, happiness and bliss, similar to our own state of contact for a short time with the intellect which is our principle.” p. 156.

¹⁰² Cfr. Ibid. p. 157.

grado, no se ha dicho que no sea eterno en ambos, sino del cuerpo que provee la parte que hace contacto.

Luego de esta comparación con el *noûs* del hombre en su relación temporal, Aristóteles enuncia que el acto del *noûs*, tanto el cosmológico como el que está en el hombre, es placer. Y las demás acciones son placenteras a causa de la actualidad. Para aclarar estas líneas Averroes interpreta que para el Estagirita la causa del placer es la aprehensión, y la aprehensión es placentera por su actualidad. Lo cual hace sentido con la identificación de las cualidades de belleza, bondad y placer que se dan en la actividad suprema, respecto del objeto supremo en el más alto grado, que será declarada por Aristóteles más adelante.

En consonancia con esto, el siguiente enunciado de la cita es sobre la intelección que es por sí, que se había presentado como la primera de las series de los entes por sí, actividad cuyo objeto es lo más noble por sí. Por lo que Averroes lo entiende como un contraste con el hombre: “aquello que piensa por sí, no por algo más, es mejor que aquello que piensa por un intelecto dentro de él”,¹⁰³ y reitera la unidad aristotélica del placer y la intelección en lo supremo: “el más alto placer proviene de aquello que es entendimiento e intelecto en el más alto grado.”¹⁰⁴ El empleo del superlativo en lugar de servirse del término “dios” es intencional, pues prepara el camino para el siguiente paso que es afirmar al *noûs* como la divinidad,¹⁰⁵ lo cual se analizará en la siguiente cita.

¹⁰³ IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. § 1616: “that which thinks by itself, not by something else, is better than that which thinks by an intellect in it.” p. 158.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Laks coincide con la interpretación: “Section 7 in fact specifies, by introducing a new series of characterizations, the regard in which the

Por lo anterior se fortalece la tesis de que el término *noûs* en Aristóteles guarda dos significados, uno que he denominado “cosmológico”, comprendido como el motor inmóvil, en el grado más alto, por tanto la divinidad; y otra clase de *noûs* que se encuentra en el hombre.

En el pensamiento de Tomás de Aquino, el primer motor se relaciona con el cielo en cuanto causa final, pues los cielos dependen de éste tanto por la eternidad de su substancia, como por la eternidad de su movimiento. En consecuencia, afirma el Aquinate, toda la naturaleza depende de dicho principio, pues todas las cosas naturales dependen de los cielos y de los movimientos que ellos poseen.¹⁰⁶ Explica que esta es una necesidad del fin, como inteligible y objeto de deseo. Por lo tanto, explica Aquino que en el pensamiento de Aristóteles el cielo se considera como animado por un alma que entiende y desea, de manera que el inteligible por sí es su objeto.¹⁰⁷ Y ya que no afirma algo semejante de la naturaleza, se deduce que Tomás de Aquino no considera una relación equiparable a la que guarda el primer principio con el cielo.

André Laks explica que en esta sección Aristóteles propone un nuevo tema señalado por el término *diagogé*, traducido como existencia, pero que en este caso significa más bien modo de vida o vida. Lo que refiere a la actividad del primer motor que por ser simple, como ya se aclaró previamente, es

principle is divine, and identifiable with Divinity itself. There are, in addition, more technical reasons for this further development of the argument”. LAKS, André. “Metaphysics L 7” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Cfr. p. 231.

¹⁰⁶ AQUINAS. *Commentary on Aristotle’s Metaphysics*. XII. 7.4. (2533-2534) p. 805.

¹⁰⁷ Cfr. AQUINAS. *Commentary on Aristotle’s Metaphysics*. XII. 8.1. (2536) p. 806.

una y eterna, y es la mejor.¹⁰⁸ Coincide en el análisis que ya se mencionó de la comparación del *noûs* cosmológico y el que se encuentra en el hombre, los cuales se distinguen según la excelencia y la duración. Laks cuestiona si existe una diferencia substancial (más que una puramente temporal) entre el ejercicio divino del intelecto y el humano, al menos hasta aquí no se cuenta con los elementos suficientes para resolver satisfactoriamente esa cuestión.¹⁰⁹

Lo que sí es posible determinar es la diferencia en el plano temporal entre ambas actividades, como lo sostiene también Ackrill: "En *Metafísica* □ 7, 1072b14-30 Dios es contrastado con los hombres debido a que él piensa de modo constante y eterno, mientras que los hombres pueden hacerlo sólo por un periodo corto de tiempo."¹¹⁰ Ratifica Laks con Averroes y Aquino que la actividad intelectual es lo más placentero que el hombre puede realizar, y si es placentero se debe a su actualidad.¹¹¹

A manera de recapitulación, del estudio de este texto se desprende lo siguiente:

¹⁰⁸ LAKS, André. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Cfr. p. 231-232.

¹⁰⁹ Para André Laks tanto la acción de intelecto, llamada entendimiento, como motor inmóvil y la del intelecto humano es pensamiento de pensamiento: "any understanding, and human understanding no less than divine understanding, is thought of thought" LAKS, André. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Cfr. p. 234.

El problema sobre la posible diferencia substancial entre los dos tipos de *noûs* será abordada en esta investigación, después de establecer las características del *noûs* en el hombre.

¹¹⁰ ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. p. 146. En esta sentencia Ackrill adelanta la identificación del motor inmóvil con Dios, que Aristóteles está por declarar.

¹¹¹ Cfr. *Ibid.* p.232-234.

1) El *noûs* es formulado como primer principio absoluto: tanto de los entes incorruptibles que conforman el cielo, como de los seres corruptibles y temporales (a). Sin embargo es preciso estudiar la relación que guarda con éstos últimos.

2) Este *noûs* es eterno y su actividad es excelente, pues consiste en intelección perfecta, por lo que también es placentera (b).

3) Este *noûs* es por sí, por lo que es substancia y dentro de lo que es por sí se encuentra en el más alto grado, como también su objeto es lo más noble por sí y en el más alto grado (b).

Así concluyo el examen de las referencias donde el *noûs* se comprende como primer principio. Queda suficientemente claro y fundamentado que el *noûs* es el principio más anterior, que otros principios como *phúsis* y *psuché* son posteriores a él. También se establece que es un principio acabado que no carece de ninguna perfección, por lo mismo su actividad implica placer.

En orden a completar el estudio del sentido cosmológico, en el siguiente apartado expongo las citas que arrojan precisiones sobre la acción del primer principio. En ellas se recogerán elementos que permiten abundar en la determinación, si es posible, del tipo de causalidad que guarda el *noûs* cosmológico con el mundo natural.

II. ACTO DEL NOÛS

A continuación presento fragmentos donde Aristóteles profundiza el análisis del acto de esta causa primera, por medio de los cuales se llegará a determinar la relación sujeto-acto-objeto; así como intentaré esclarecer su relación con los demás entes y cómo influye en ellos. El estudio del acto del primer principio revela características substanciales a él,

mismas que Aristóteles defiende y reivindica al solucionar aporías que pudieran objetarse acerca de ellas.

El acto del *noûs* en *Metafísica* XI, 7.

En este apartado el Estagirita da un paso significativo en su exposición acerca del *noûs*, en ella establece la unidad total que existe entre su objeto y su acto.

12. *Metafísica* XII, 7. 1072b20-30.¹¹²

Acto del *noûs*: *noûs* y *noetoû* se identifican. *Noûs* cosmológico: es dios: substancia en acto, vida nobilísima y eterna.

Y el entendimiento (*noûs*) se entiende (*noet*) a sí mismo por captación de lo inteligible (*noetoû*); pues se hace inteligible (*noetón*) estableciendo contacto (*thingánon*) y entendiendo, de suerte que entendimiento (*noûs*) e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia (*ousías*) es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino (*theíon*) que el entendimiento parece tener, y la contemplación (*theoría*) es lo más agradable (*hédiston*) y lo más noble (*áriston*). Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y si se halla mejor, todavía más admirable (*thaumasióteron*). Y así es como se halla. Y tiene vida (*zōē*), pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto (*enérgeia*). Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna (*aîdios*). Afirmamos, por tanto, que Dios (*theòn*) es un viviente (*zōion*) eterno (*aîdion*) nobilísimo (*áriston*), de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.

¹¹² *Met.* XII, 7. 1072b19-30: au(to)n de\ noeí o(nou=j kata\ meta/lhyin tou= nohtou=: nohto\j ga\r giçgnetai qigga/nwn kaii now½n, wÐste tau)to\n nou=j kaii nohto/n. to\ ga\r dektiko\n tou= nohtou= kaii th=j ou)siçaj nou=j, e)nergeí de\ eÄxwn, wÐst' e)keiçnou ma=llon tou=to oÁ dokeí o(nou=j qeíon eÄxein, kaii h(qewriça to\ hÁdiston kaii aÁriston. ei¹ ouÄn ouÁtwj euÄ eÄxei, w'j h(meilj pote/, o(qeo\j a)eiç, qaumasto/n: ei¹ de\ ma=llon, eÄti qaumasiv teron. eÄxei de\ wÐde. kaii zwh\ de/ ge u(pa/rxei: h(ga\r nou= e)ne/rgeia zwh/, e)keiñoj de\ h(e)ne/rgeia: e)ne/rgeia de\ h(kaq' au(th\n e)keiçnou zwh\ a)riçsth kaii a)iç+dioj. fame\n dh\ to\n qeo\n eiânai z%½on a)iç+dion aÁriston, wÐste zwh\ kaii ai¹wÜn sunexh\j kaii a)iç+dioj u(pa/rxei t%½ qe%½: tou=to ga\r o(qeo\j.

Este fragmento, aunque largo, se presenta en un bloque con el objeto de no perder la probable emoción e intensidad que Aristóteles expresa al revelar estas características del *noûs*.

Lo que declara es: a) el *noûs* y su objeto, el inteligible, se identifican; b) el *noûs* está en acto eterno y perfecto, este acto es vida y es lo divino; c) el *noûs* se identifica, además, con su acto; y d) el *noûs* es Dios. En el capítulo 9 del libro XII, Aristóteles fortalecerá la argumentación de esta caracterización del *noûs* cosmológico.¹¹³ A continuación se revisarán cada uno de los incisos.

a) El *noûs* e inteligible se identifican.

Para el examen del texto en cuestión, en primer lugar retomo la línea anterior. En ella establece que la intelección que es por sí y en más alto grado, tiene por objeto lo más noble por sí y de más alto grado. Esta reflexión conduce sin dificultad a la consideración del ser superior como lo más noble por sí. Y aunque no lo afirma al inicio de la argumentación, sí lo sugiere en medio de ella,¹¹⁴ para finalizar con una declaración contundente.

Este mismo preámbulo donde se insiste en un paralelismo entre sujeto y objeto, sugiere igualmente la posible identificación, con la que inicia el razonamiento. Y lo explica así: “El *noûs* se entiende a sí mismo por participación¹¹⁵ (*metálepsin*) de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto (*thingánon*) y entendiendo (*noôn*).” Averroes interpreta esta línea basándose en el placer como guía de la argumentación: “cuando el intelecto adquiere el

¹¹³ Dichos fragmentos de *Met* XII, 9 son analizados al concluir esta cita.

¹¹⁴ *Met.* XII, 7: 1072b23 “es lo divino (*theion*) que el entendimiento parece tener”.

¹¹⁵ Considero más adecuado el término “participación” en lugar de “captación”, más aún si inmediatamente después declarará la identidad.

inteligible y lo entiende, éste entiende su propia esencia, pues su propia esencia no es otra cosa que el inteligible que entiende. Así, el intelecto es aquello que siente placer por sí mismo.”¹¹⁶

Para explicar cómo el *noûs* establece contacto y entiende, Averroes recurre al intelecto humano: “cuando piensa el inteligible se vuelve uno con él.” Y propone que Aristóteles quería distinguir entre la facultad del intelecto que unas veces se encuentra en acto y unas veces en potencia, y el intelecto que siempre se encuentra en acto, que es el intelecto que no está en la materia.¹¹⁷ De este modo, Averroes sugiere que el *noûs* divino se distingue del *noûs* del hombre porque el primero no está en la materia, por tanto, piensa en sí mismo de modo permanente.

Es cuestionable la insistencia de Averroes para explicar estas líneas recurriendo a una división del intelecto en partes o facultades cuando la intención de Aristóteles claramente es llegar a destacar la unidad y por ende la identidad del *noûs*. Más aún cuando previamente había determinado la simplicidad de este principio.¹¹⁸

Por otra parte, Laks comenta que en estas líneas Aristóteles especifica la naturaleza de “lo mejor o más noble en sí

¹¹⁶ IBN RUSHD’S. *Metaphysics*. § 1617. p. 158

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.* “Por eso nuestro intelecto se piensa a sí mismo sólo unas veces, no permanentemente.” p. 158. Sin embargo, esta interpretación de Averroes no concuerda con el telón de fondo que ha enmarcado la argumentación aristotélica: es el motor inmóvil como causa primera.

¹¹⁸ Averroes propone junto con Aristóteles la simplicidad del intelecto, pero a diferencia de éste, formula claramente una distinción entre el intelecto agente, el intelecto material, y lo que sería el intelecto en una disposición positiva, los cuales son cada uno substancias. Sin embargo este tema no compete al presente capítulo sino al siguiente, pues involucra el *noûs* en el hombre.

mismo", que es la identificación de lo inteligible con el intelecto. Kosman expone que con esta frase Aristóteles busca declarar que lo más deseable de la vida humana es la conciencia cognitiva en la forma del acto de conocer o del acto de percibir.¹¹⁹ Ese problema se abordará al finalizar las citas de *Met.* □, 9, en tanto se comparte la tesis de que el acto del *noûs*, y no la simple capacidad, es lo divino en él.

b) El *noûs* está en acto eterno.

Una vez que Aristóteles enuncia esta identidad, explica cómo se da: "el receptáculo de lo inteligible (*toû noētoû*) y de la sustancia (*tês ousías*) es *noûs*." Así el *noûs* se muestra como anterior a los otros, y más aún como poseedor, pues los tiene en acto y esto es lo divino. Como se había señalado antes, lo divino se debe más bien al acto: *energeî*. Y para eliminar cualquier duda en torno a qué corresponde lo divino, señala: dios se halla siempre en el estado que es el mejor estado posible para el hombre algunas veces, pero aún así ese estado en dios guarda mayor excelencia. De donde vuelve a surgir la cuestión de si esta diferencia entre ambos tipos de *noûs* es sustancial o sólo cualitativa.¹²⁰ El acto de dios es una *enérgeia* superior por duración y por calidad.

Para Laks, es claro que "cualquier entendimiento, y el entendimiento humano no menos que el entendimiento divino, es pensamiento de pensamiento",¹²¹ como también lo considera Averroes, por lo que la posible diferencia substancial entre los dos tipos de *noûs* parece debilitarse. Laks lo fundamenta al referirse a la línea 1072b23: "es lo

¹¹⁹ Cfr. KOSMAN, Aryeh. "Metaphysics L 9" in *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 310.

¹²⁰ Esta interrogante se abordará dentro de este apartado, más adelante.

¹²¹ Cfr. LAKS, André. "Metaphysics L 7" *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 234.

divino que el entendimiento parece tener” pues subraya acerca de ésta que esto es sólo una opinión, y esta opinión concierne al intelecto humano.¹²² Lo que es divino relativo al intelecto, es que se piensa a sí mismo. Con lo que Laks propone dos caras en la superioridad de intelecto divino: una, la temporal de la que ya se ha discutido suficiente; y otra que llama intrínseca, pues dios no solo se encuentra todo el tiempo en el estado en el que a nosotros nos ocurre intermitentemente, sino además disfruta de un mejor estado. Por ahora el comentador reconoce la dificultad para determinar en qué consiste esta superioridad del intelecto divino.

Debido a que Aristóteles no afirma, al menos hasta aquí, la imposibilidad de una diferencia substancial entre los dos tipos de *noûs*, no se debe descartar la cuestión en esta investigación.

c) El *noûs* se identifica con su acto.

Como se ha demostrado, en la argumentación del Estagirita el *noûs* cosmológico se identifica con su objeto y con su acto, por lo que es absolutamente simple y perfecto. En términos de Averroes, el *noûs* es su esencia, lo que nosotros conocemos como una cualidad, en el *noûs* es su substancia misma, como la actualidad, excelencia o la eternidad. De manera que no podría verse disminuida sin afectar también lo que es. Al ser el primer principio y por tanto, absolutamente perfecto, sin potencia alguna ni accidentes, es difícil aventurar un posible cambio o degradación de sus características sin que mute substancialmente. Por ahora sólo se esboza la cuestión y esta será recurrente a lo largo de mi investigación, al alimentarse de las caracterizaciones de ambas clases de *noûs*.

¹²² Cfr. *Ibid.* p. 234-235.

Tras afirmar que lo divino del *noûs* es el acto, Aristóteles enuncia que este acto es también vida (*zoé*) con el propósito de enfatizar no solo la continuidad de este, que ya ha expresado, sino también su carácter vital, necesario. Laks explica: la vida que es el intelecto no presupone un cuerpo (una pura actualidad es inmaterial), y por tanto tampoco un alma, por lo que esta vida sería su forma.¹²³ Esta explicación le resulta mejor que la expresión: “Dios es un viviente eterno y nobilísimo”. Es factible interpretar la expresión en el sentido de ser el acto primero, único y continuo de este ser simple y perfecto.

Averroes, por su parte, formula que el sentido de la frase aristotélica “el acto del intelecto es vida” significa que el intelecto tiene el atributo de la vida porque la palabra vida aplica solamente a la aprehensión, y puesto que el acto del intelecto es aprehensión, el acto del intelecto es vida.”¹²⁴ Lo que destaca en el análisis de estos comentadores es, como ya se mencionó, la permanencia del acto, la necesidad de que ese acto específico de intelección sea el que se realice, su vitalidad. Es el único y el acto primigenio de este ente, es continuo y por esto es vida.

d) El *noûs* es dios.

Finalmente Aristóteles transita de la proclamación de atributos divinos a la declaración de su ser: “dios tiene vida y duración continua y eterna; pues dios es esto.”¹²⁵ Esta última sentencia cierra la argumentación del Estagirita: el *noûs* se identifica con su objeto, pues ambos son lo más noble por sí y en el más alto grado. Luego el acto del *noûs* es perfecto y

¹²³ LAKS, André. “Metaphysics L 7” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Cfr. p. 235-236.

¹²⁴ IBN RUSHD’S. *Metaphysics*. § 1619. p. 159.

¹²⁵ Met. XII, 7: 1072b30.

eterno, por eso se caracteriza como divino. Si su acto es divino y el *noûs* es su acto, entonces el *noûs* es dios. De este modo también Aristóteles concluye el análisis que había iniciado en *Met.* XII, 6 sobre el primer motor inmóvil.

A este respecto Laks sostiene: “La substancia eterna e inmutable es un intelecto separado, y este intelecto es identificado con dios”.¹²⁶ Así se suma a la caracterización del *noûs* cosmológico la identificación con su objeto y con su acto, además de reiterar la anterioridad, simplicidad, unidad e inmaterialidad que se fundamentó en las citas anteriores.

En *Metafísica* XII, 7 Aristóteles expone que el primer principio, dios o motor inmóvil, es el *noûs* que se piensa a sí mismo, por lo que se identifica con su acto. Posteriormente,¹²⁷ presenta cómo el primer motor se ensambla dentro de los demás movimientos de los cuerpos celestes y pretende resolver cuántos motores hay. Es entonces cuando refiere que la simple traslación de universo se dice que es producida por la substancia primera e inmóvil, y además hay otras traslaciones eternas, las de los planetas. Por lo que es necesario que cada una de estas traslaciones sea producida por una substancia inmóvil y eterna. De manera que tiene que haber otras substancias eternas por naturaleza e inmóviles en sí, y sin magnitud. Luego de investigar acerca del número de motores concluye que es uno lo movido siempre y continuamente, por tanto, uno solo es el cielo.¹²⁸

Según lo anterior encuentro relevante destacar que Aristóteles termina postulando no un motor inmóvil, sino una multiplicidad de motores inmóviles, con el objeto de

¹²⁶ LAKS, André. “Metaphysics L 7” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Cfr. p. 237.

¹²⁷ *Met.* XII, 8.

¹²⁸ *Met.* XII, 8. 1074a37-38.

satisfacer la explicación del movimiento eterno de los cuerpos celestes que da lugar a la continua generación y corrupción de los entes materiales y corruptibles. Este movimiento es posible en razón de la inmutabilidad e inmaterialidad de los intelectos separados, los cuales son sustancias, motores inmóviles, que mueven a los cuerpos celestes en tanto inteligibles y objetos de deseo.

Dicha concepción aristotélica, paradójicamente resulta innegablemente emparentada con su ancestro Platón, nada lejano. Pues en la revelación de la existencia de sustancias separadas, o bien intelectos separados, se reconoce la semejanza con la doctrina platónica de las ideas, igualmente inmutables y eternas. Así lo comenta Frede: "Aristóteles en Λ , así como en Λ , comparte con Platón la creencia en sustancias inmatrimales separadas, pero argumenta contra Platón que estas sustancias no son ideas, sino intelectos."¹²⁹ Sin embargo, para los efectos de mi investigación, la pluralidad de sustancias intelectuales eternas no afecta la concepción del *noûs* cosmológico como primer motor inmóvil, primero y anterior a los demás intelectos separados, y por lo tanto primero también en perfección y causa por excelencia de los demás, y de todo lo demás.

Es decir, la propuesta aristotélica de numerosos motores inmóviles no elimina la causalidad universal del primero, sin embargo aún no queda claro qué tipo de relación ejerce con el mundo sublunar. Michael Frede se pronuncia al respecto: Aristóteles en Λ 8 está bastante interesado en el número de sustancias inteligentes separadas, pero también explícitamente afirma que éstas forman un orden, en el cual el motor inmóvil del cielo exterior va primero. Este es el motor inmóvil del que depende todo el mundo natural, refiriéndose a 1072b14, y continúa: "es con una referencia al

¹²⁹ FREDE, in *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 51.

primer motor inmóvil que Aristóteles concluye todo el tratado al citar a Homero diciendo: 'no es bueno el mandato de muchos, uno sólo debe ser el que mande'.¹³⁰ Con lo cual se reitera la primacía y anterioridad del *noûs* cosmológico, en consecuencia, en esta investigación se entiende por *noûs* cosmológico el primer motor inmóvil, la inteligencia separada por excelencia, y aunque el Estagirita consiente una pluralidad de divinidades, la denominación *noûs* cosmológico refiere únicamente la causa primera, ubicada en el primer lugar dentro de la serie de las sustancias, la más noble y perfecta.

El acto del *noûs* en *Metafísica* XII, 9.

Ahora en XII, 9 estudia posibles aporías que pueden derivarse de esta caracterización.

La respuesta a las interrogantes se articula en sintonía con la absolutización de las perfecciones que planteó el autor en su concepción del *noûs*. Es decir, Aristóteles ha demostrado ya que el *noûs* es dios, por lo que es lo más excelso en todos los sentidos, en consecuencia todo lo que se predique de él será también y únicamente lo más excelso: a) Su substancia es intelección (*nóesis*). b) Su objeto es lo más divino y lo más noble, e inmutable. c) Es acto absolutamente, el *noûs* es lo más excelso, entonces la intelección es intelección de la intelección. d) La intelección (*nóesis*) es uno con lo entendido (*nooúmeno*), pues lo entendido y el entendimiento (*noûs*) es uno en los seres inmateriales. e) La intelección misma, se tiene a sí misma durante toda la eternidad, no es compuesta.

A continuación reviso brevemente la justificación que da Aristóteles a cada una de las enunciaciones anteriores, con el

¹³⁰ Cfr. FREDE in *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 37. Dicha cita de L 10, 1076a4 se analizará más adelante.

objeto de obtener un concepto completo del *noûs* cosmológico y, en su momento, contrastarlo con las características del *noûs* del hombre. En primer lugar, el Estagirita discurre y fundamenta las perfecciones del *noûs* mencionadas en el apartado anterior, esto lo hace desde el mismo *noûs*, empleando argumentos lógicos y limitándose al *noûs* cosmológico en sí mismo. En segundo lugar, en *Met.* XII. 10, abordará su perfección desde la perspectiva de su relación con el resto del universo.

a) Su substancia es intelección (*nóesis*).

El texto de este apartado contiene, en cierta manera, lo que subyace en el pensamiento de Aristóteles que lo condujo a determinar al *noûs* como substancia primera, simple y en acto.

13. *Metafísica* XII, 9: 1074b15-20.¹³¹

Acto del *noûs*.

Pero lo relativo al entendimiento (*noûn*) plantea algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino de los fenómenos; pero explicar cómo puede ser tal presenta algunas dificultades. Pues, si nada entiende (*noeîn*), ¿cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera. Y, si entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección (*nóesis*), sino potencia, entonces no será la substancia más noble (*arístē*); su nobleza (*tímiōn*), en efecto, la debe a la intelección (*noeîn*).

¹³¹ *Met.* XII, 9: 1074b15-21: Ταῦτα δὲ περὶ τὸν νοῦν εἴηται τινὰ ἀπορίαι: δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῷ ζῷον φαινόμενον τοιοῦτον, πῶς δ' εἴη τοιοῦτος ἂν εἴη, εἴη τινὰ δὲ σκοπιὰ. εἴητε γὰρ μηδὲν νοεῖν, τίς ἂν εἴη τὸ σῆμα, ἀλλ' εἴητε ὅσπερ ἂν εἴη ὁ καθεύδων: εἴητε νοεῖν, τοῦτο δ' ἂν οὐκ ἔστι τοῦτο ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ ὁ νοῦς, ἀλλὰ οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὁ νοῦς, ἀλλὰ οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὁ νοῦς, ἀλλὰ οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὁ νοῦς.

El faro en este fragmento y los siguientes tiene dos ventanas que iluminan las consideraciones del *noûs*: a) el *noûs* es el primero de todos los entes: causa primera, el principio más anterior, lo primero en perfección;¹³² y b) también su unidad o simplicidad: se identifica con su objeto y con su acto, no tiene partes, ni potencia, ni división alguna. Así en esta cita Aristóteles parte de una cualidad, que supone ser excelsa, para concluir la formulación de su substancia: El *noûs* entiende, está en acto todo el tiempo, su acto es eterno.

Por esta razón Kosman sostiene: “lo que es divino acerca del pensamiento se manifiesta en el ejercicio del pensamiento, en pensamiento activo.”¹³³ Como es lo más excelso (a) lo primero en todo) entiende por sí y no por otro, y como es

¹³² Averroes explica que se debe entender como la más exaltada de todas las existencias, lo que es decirlo en el más alto grado de excelencia y exaltación, así que no hay nada más exaltado que éste. IBN RUSHD'S. *Metaphysics*. § 1694. p. 191

Y también: “it is a primary notion of ours that the divine intellect must be in the highest degree of excellence and perfection.” § 1697. p. 193. Brunschwig coincide con este preliminar y lo expresa como única premisa: “the only premiss seemingly inherited from the preceding chapters, which Aristotle employs to solve the *aporiai*, is that the divine intellect, and more generally the divine being, has a maximal value.”

Sin embargo, al comentar *Met.* XII, 9: 1074b26-27, sostiene además como antecedente argumentativo la “esencial inmutabilidad del intelecto divino” BRUNSCHWIG, Jacques. “Metaphysics L 9” *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 277 y 285.

¹³³ KOSMAN, Aryeh. “Metaphysics L 9” *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 313. Y continua: “se revela que la cuestión acerca de dónde reside la divinidad del pensamiento si en su poder o en el ejercicio de ese poder, es expresada por Aristóteles en los términos de la cuestión de si el pensamiento es acerca de algo o no.”

Es decir, según este autor el estagirita se sirve de la pregunta sobre si es lo mismo pensar algo o nada, para distinguir si lo divino del intelecto se debe al acto o a la facultad. Que como se explica aquí mismo, se debe al acto. Pues a menos que piense algo sería pensamiento, si no piensa nada, entonces se reduce únicamente a la capacidad de pensar.

absolutamente simple (b) indivisible), el *noûs* es su acto. Aristóteles finaliza la cita definiendo que la nobleza del *noûs*, lo que tiene de divino lo debe a la intelección (*nóesis*), es decir, como ya se ha señalado, a su acto.

En armonía con esto Laks evidencia: “lo que es divino acerca del intelecto, es que éste piensa por sí mismo”.¹³⁴ Lo que coloca al *noûs* como el principio absolutamente superior es su acto, mismo que realiza por sí, sobre el objeto más digno por sí (el cual no es otra cosa que él mismo) y eternamente, no es una actividad más del *noûs* sino que el *noûs* es esta *enérgeia*.¹³⁵

Brunschwig destaca que de ser así la noción del *noûs* cosmológico y el *noûs* que está en el hombre serían profundamente distintos, si bien ambos permanecen nombrados bajo el término “*noûs*”.¹³⁶ La diferencia entre ambos tipos de *noûs* se abordará en esta investigación una vez que se analicen los fragmentos donde Aristóteles emplea el término aplicado al hombre. Por ahora considero que ambos tipos de *noûs* comparten la primera cualidad: a) ser lo más perfecto, a su modo. Pues el *noûs* cosmológico es lo más perfecto del universo, mientras que el *noûs* en el hombre es lo más perfecto del hombre. En cuanto a la segunda cualidad: b) la unidad o simplicidad, habrá que analizar si el *noûs* en el hombre goza de la misma unidad que la substancia primera, de manera que sería el mismo ente, o bien si tiene una

¹³⁴ LAKS, André. “Metaphysics L 7” *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 235.

¹³⁵ KOSMAN, Aryeh. *Aristotle’s Metaphysics Lambda*. Symposium Aristotelicum. p. 314: “Para explicar la divinidad del pensamiento (thought), debemos entenderlo como algo cuya propia naturaleza es una facultad en operación, algo que es activo; debemos pensar en él como pensamiento (thinking).”

¹³⁶ Cfr. BRUNSCHWIG, Jacques. *Aristotle’s Metaphysics Lambda*. Symposium Aristotelicum. p. 281.

unidad inferior, por lo que sería una especie diferente de *noûs*.

Bajo estas consideraciones en las que postulo, al menos para este texto, dos puntos de partida para la justificación de las cualidades postuladas de *noûs* cosmológico, se podría proponer una definición de *noûs* partiendo del género: a) el más divino de los fenómenos, o bien, lo más perfecto; y la diferencia específica: b) su unidad absoluta o indivisibilidad. Así en términos sencillos la substancia primera, o *noûs* cosmológico, es lo más perfecto y absolutamente simple. Como lo afirmó el mismo Aristóteles.

Frede interpreta que el intelecto es el más divino de los fenómenos en el sentido de que nosotros al pensar, propiamente hablando, al contemplar la verdad, estaríamos pensando del modo en el que el intelecto divino lo hace, con la excepción de que no sería exactamente nuestra naturaleza o esencia el pensar en este modo.¹³⁷ En este caso compartiríamos o experimentaríamos el acto del *noûs* cosmológico, al menos por unos instantes, de ahí que valga la expresión de ser el más divino de los fenómenos. Pero no compartimos su simplicidad, como es evidente.

Es pertinente señalar por el momento que si la substancia del *noûs* cosmológico es su acto, una distinción en éste sería por tanto una diferencia substancial.

b) El objeto del *noûs* es lo más noble.

Ahora el Estagirita profundiza en las implicaciones de la unidad absoluta del *noûs* y su perfección. De manera que especifica y fundamenta el objeto de su acto, salvaguardando

¹³⁷ FREDE. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 43.

las dos cualidades mencionadas aquí como luces de su argumentación.

14. *Metafísica* XII, 9. 1074b21-27.¹³⁸

Acto del *noûs*: entiende lo más divino y lo más noble.

Además, tanto si su substancia es entendimiento (*noûs*) como si es intelección (*nóesis*), ¿qué entiende? O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien alguna otra cosa. Y, si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es, pues, evidente, que entiende lo más divino (*theiôtaton*) y lo más noble (*timiôtaton*), y no cambia (*ou metabállei*); pues el cambio sería peor, y esto sería ya cierto movimiento.

Ahora comienza por declarar hipotéticamente lo que apenas despejó: Su substancia es *noûs* o *nóesis*. Así lo formula sencillamente, pues ya ha puntualizado que se identifican, por lo que da igual llamarlo entendimiento o intelección. A la pregunta obligada ¿cómo ha de ser el objeto de esta acción? responde naturalmente: El objeto del *noûs* así como de la *nóesis* debe ser lo más divino y lo más noble (*to theiôtaton kai timiôtaton*),¹³⁹ pues es lo primero en todo (a). Y no cambia (*ou*

¹³⁸ *Met.* XII, 9: 1074b21-27: eÄti de\ eiäte nou=j h(ou)siç a au)tou= eiäte no/hsizj e)sti, tiç noeí; hÄ ga\r au)to\j au(to\n hÄ eÄtero/n ti: kaiì ei¹ eÄtero/n ti, hÄ to\ au)to\ a)eiì hÄ aÄllo. po/teron ouÄn diafe/rei ti hÄ ou)de\n to\ noeín to\ kalo\n hÄ to\ tuxo/n; hÄ kaiì aÄtopon to\ dianoeísqai periì e)niçwn; dh=lon toiçnun oÄti to\ qeio/taton kaiì timiw̄taton noeí, kaiì ou) metabállei: ei¹j xeíron ga\r h(metabólh/, kaiì kiçnhsizj tij hÄdh to\ toíou=ton.

¹³⁹ Kosman refiere en su interpretación que Aristóteles emplea aquí un recurso para que nuestra atención sea reorientada desde la naturaleza del *noûs* a la naturaleza del objeto del *noûs*. Recurso que se asemeja al empleado por Sócrates en varios de sus diálogos donde transita del análisis de una acción hacia el análisis de su objeto. Cfr. KOSMAN, Aryeh. "Metaphysics L 9" in *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 315.

metabállei), ya que implicaría cierto movimiento y por tanto potencia pero es absolutamente simple (b) indivisible).

Bajo esta misma razón lo concibe Brunschwig: “incluso si el cambio desde lo mejor no fuera necesariamente un cambio hacia lo peor, sería, sólo en tanto que cambio, incompatible con la esencial inmovilidad del intelecto divino”, descrita como una característica esencial del primer motor.¹⁴⁰ Averroes interpreta de este modo: “lo que piensa algo distinto de sí mismo cambia su substancia en algo más, y cualquier cosa que cambia en algo más puede cambiar en algo que es peor, a saber, cuando este cambia en algo más bajo que él mismo; él [Aristóteles] quiere decir que si la divinidad piensa cualquier cosa, ésta tendría que cambiar en algo que es más bajo.”¹⁴¹

Como ya se ha estudiado, si el *noûs* cosmológico tuviera por objeto de su acción otra cosa que no sea él mismo, entonces o el objeto sería más perfecto que él, o el *noûs* mismo se tornaría menos perfecto por volcar su atención a algún ente inferior. Por lo tanto, el *noûs* sólo puede ejercer su acto sobre él mismo, pues éste es el único objeto digno de tal acción. Así lo fundamenta Aristóteles en la siguiente cita.

De acuerdo con Laks,¹⁴² resulta difícil precisar en qué consiste la supuesta diferencia substancial que existe entre el *noûs* cosmológico y el *noûs* que está en el hombre, si es verdad que ambos comparten el mismo objeto, a saber “lo mejor”, que es el intelecto mismo. Por ahora sólo se sugiere

¹⁴⁰ Cfr. BRUNSCHWIG, Jacques. “Metaphysics L 9” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Cfr. p. 284-285.

¹⁴¹ IBN RUSHD’S. *Metaphysics*. § 1697. p. 193.

¹⁴² LAKS, André. “Metaphysics L 7” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Cfr. p. 235.

esta cuestión teniendo en cuenta la distinción temporal en la acción de los dos tipos de *noûs*.

Para Brunschwig en estas líneas el intelecto humano parece proveer un modelo negativo en oposición al divino,¹⁴³ lo cual sirve para responder la pregunta retórica sobre el absurdo de pensar algunas cosas. Este comentador aclara que Aristóteles no se refiere a que sea lógicamente incompatible con la esencia del intelecto humano pensar esas cosas, sino más bien es impropio o fuera de lugar.

c) Es intelección de la intelección.

El Estagirita determinó que la substancia primera es lo más perfecto pues es acto, luego que ese acto es el más perfecto, la intelección. Esta intelección, como acto más perfecto es sobre el objeto más perfecto. De manera que continúa el círculo perfecto al establecer que este objeto es la intelección misma, la substancia primera.

15. *Metafísica* XII, 9. 1074b28-34.¹⁴⁴

Acto del *noûs*: *nóesis nóeseos nóesis*.

Así, pues, en primer lugar, si no es intelección (*nóesis*), sino potencia (*dúnamis*), es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección. Además, es evidente que habría otra cosa más honorable que el entendimiento (*noûs*), a saber, lo entendido (*nooúmenon*). En efecto, el entender y la intelección se

¹⁴³ Cfr. BRUNSCHWIG, Jacques. "Metaphysics L 9" in *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 284.

¹⁴⁴ *Met.* XII, 9. 1074b28-35: *prw½ton me½n ouÅn ei¹ mh½ no/hsi½j e)stin a)lla½ du/namij, euÅlogon e)pi½ponon eiānai to½ sunexel½ au)t½½ th=j noh/sewj: eÅpeita dh=lon oÅti aÅllo ti aÅn eiāh to½ timiw½teron hÅ o(nou=j, to½ noou/menon. kai½ ga½r to½ noeí½n kai½ h(no/hsij u(pa/rcei kai½ to½ xei½riston noou=nti, wÐst' ei¹ feukto½n tou=to (kai½ ga½r mh½ o(ra=n eÅnia kreí½t-ton hÅ o(ra=nÝ, ou)k aÅn eiāh to½ aÅriston h(no/hsij. au(to½n aÅra noeí½, eiāper e)sti½ to½ kra/tiston, kai½ eÅstin h(no/hsij noh/sewj no/hsij.*

dará también en el que entiende lo más indigno; de suerte que, si esto debe ser evitado (efectivamente, no ver algunas cosas es mejor que verlas), la intelección no puede ser lo más noble. Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso y su intelección es intelección de intelección (*nóesis noéseos nóesis*).

Una vez dilucidada la perfección del objeto, Aristóteles cuida que esa perfección no opaque al sujeto que la posee. Por lo tanto vuelve a especificar la cualidad del acto del *noûs*, pues sabe que así el *noûs* mismo resultará encumbrado. Comienza por contrastar *nóesis* y potencia, cuando apenas una línea antes postuló que no cambia. El *noûs* es *nóesis*, esta predicación se da en el orden de la substancia. Así pues, esta substancia que es intelección, es lo más excelso (a) lo primero en todo); por lo que todo lo demás es inferior a él. De manera que no puede haber nada superior al *noûs* ni igual en dignidad fuera de él pues carecería de esa perfección. Por lo tanto, si hay algo excelso y perfecto, eso debe estar en el *noûs* mismo.

En consecuencia, el objeto óptimo de esta acción superior sólo se encuentra dentro del mismo *noûs*, él es su objeto.¹⁴⁵ Entonces se elimina la posibilidad de que el sujeto de la acción del *noûs* sea superior al *noûs* mismo. Igualmente se descarta que sea una potencia que deba actualizarse para alcanzar la perfección, pues esa perfección ya la posee, desde el punto de vista de alcanzar el objeto, por que es el *noûs* propio. Y también desde el punto de vista de la acción, ya que no es una acción como acto segundo que realice ocasionalmente, sino que es una acción vital y la única, es

¹⁴⁵ Brunschwig asegura que las líneas 1074b28-33 están precisamente diseñadas para argumentar contra la tesis de un intelecto que entienda un objeto diferente de él mismo, y siempre el mismo. Cfr. BRUNSCHWIG, Jacques. "Metaphysics L 9" in *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 285-286.

acto primero y absoluto (b) indivisible), es su substancia y si no lo realiza entonces no existiría.

Las líneas con las que Aristóteles concluye esta aporía: “Por consiguiente, se entiende a así mismo, puesto que es lo más excelso (*estì tò krátiston*) y su intelección es intelección de la intelección (*kai éstin he nóesis noéseos nóesis*)”, la primera parte reitera que el *noûs* es el primero en todo y por tanto él mismo es su objeto; y la segunda parte destaca la cualidad desde el punto de vista de la acción: su intelección *nóesis* es acto del acto: *noéseos nóesis*.

En opinión de Brunschwig, la *nóesis noéseos* es condición suficiente y necesaria de la auto intelección (*autòn noeî*).¹⁴⁶ Es decir, como su substancia es su acto y su acto es perfecto, entonces es necesario que el objeto sea el mismo *noûs*, idéntico en perfección y asimilado por completo. Así también se elimina la posibilidad de que el acto del *noûs* sea un tipo de auto-contemplación narcisista. Pues según este último caso, toda la atención y la actividad del *noûs* se orientaría a sí mismo en cuanto sujeto. Pero se ha dicho que lo divino es el acto, y no el sujeto como contenedor de esa facultad. De modo que el objeto de intelección es la acción, la intelección misma. Y esta intelección debe ser de un objeto, pues si no se entiende nada, entonces no se actúa.

Al respecto Kosman propone que el objeto de la intelección es un tipo de autoconciencia: una auto-presencia del sujeto, la cual es una condición de su estado de conciencia.¹⁴⁷ Sería una

¹⁴⁶ Cfr. BRUNSCHWIG, Jacques. “Metaphysics L 9” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 288-290.

¹⁴⁷ Cfr. KOSMAN, Aryeh. “Metaphysics L 9” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 323-325. “thought thinking itself signifies merely the activity of thinking, independent of the nature of its object and solely in terms of its central defining feature: that self presence of the subject which is a condition of its consciousness. Aristotle thus

conciencia de la auto-presencia del sujeto en la intelección. En su propuesta distingue entre la presencia al dar cuenta de su objeto y la presencia al dar cuenta de sí mismo en la conciencia de ese objeto. En consecuencia Kosman sintetiza su teoría al sugerir que para Aristóteles lo divino es el principio de esa diáfana no-reflexiva auto-cognición en virtud de la cual somos animales concientes.

Esta postura aunque muy interesante, ya que el *noûs* es entendido como condición activa de la intelección de la intelección en los seres concientes, parece tener dificultades en resolver de qué modo este principio es substancia, cómo mueve los cuerpos celestes, y sobre todo, cómo actúa en los seres que no tienen razón y por lo tanto tampoco conciencia ni capacidad de reflexión.¹⁴⁸ En todo caso se antoja como solución más sencilla retomar la literalidad del término: (*kai êstin he nóesis nóeseos nóesis*) y asentir con Kosman la necesidad de un objeto concreto para salvar la problemática postura de colocar la perfección del *noûs* en un formalismo vacío.

De modo que postulo que el objeto de la intelección por sí es la misma intelección, que en sí misma es una, simple, inmutable y eterna, la cual según nuestra capacidad la concebimos como principio de bien y orden en todo el

means to offer a description of thought as cognitive reaching out that grasps the world in an active awareness; for indeed, all cognitive awareness, if it is to grasp the world, must do so by virtue primarily of the self presence paradigmatically exemplified in the pure act of thinking."

¹⁴⁸ Tema que Aristóteles intentará develar con la analogía del general del ejército y el gobierno de la casa (*Met.* XII, 10. 1075a11-25).

universo. Por lo que es una *enérgeia* real y no únicamente formal o lógica.¹⁴⁹

d) *Nóesis* y *nooúmeno* se identifican.

Finalmente, Aristóteles cierra, o más bien corona el círculo de perfección y simplicidad en el *noûs* cosmológico. Lo hace identificando el acto más perfecto, la *nóesis*; con el objeto más perfecto, *nooúmeno*; ambos, el acto y el objeto, a su vez se identifican con la substancia perfecta, el *noûs*.

16. *Metafísica* XII, 9. 1074b35-1075a5.¹⁵⁰

Acto: el *noûs* se identifica con lo entendido

Pero la ciencia (*epistēmē*), la sensación (*aísthēsis*), la opinión (*dóxa*) y el pensamiento (*diánoia*) parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos. Además, si una cosa es entender y otra ser entendido, ¿en cuál de las dos reside su nobleza? Pues no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido. ¿O en algunos casos, la ciencia es el objeto: en las productivas sin materia, la substancia y la esencia (*tò tí hēn einai*), y en las especulativas, el enunciado (*lógos*) y la intelección son el objeto? No siendo, pues, distinto lo entendido (*noúmeno*) y el entendimiento (*noû*), en las cosas inmateriales, será lo mismo, y

¹⁴⁹ ¿De qué modo esta intelección es principio de bien y orden en el universo? Esta misma pregunta la formulará el Estagirita y responderá con el ejemplo referido en la cita anterior.

¹⁵⁰ *Met.* XII, 9. 1074b35-1075a5: *faiznetai d' a)eiñ aállou h(e)pisth/mh kaiì h(aiãsqhsij kaiì h(do/ca kaiì h(dia/noia, au(th=j d' e)n pare/rg%. eÄti ei¹ aÄllo to\ noeiñ kaiì to\ noeĩsqai, kata\ po/teron au)t%½ to\ euÄ u(pa/r-xei; ou)de\ ga\r tau)to\ to\ eiãnai noh/sei kaiì nooume/n%. hÄ e)p' 1075a e)niçwn h(e)pisth/mh to\ pra=gma, e)piì me\n tw½n poihtikw½n aÄneu uÄlhj h(ou)siç a kaiì to\ tiç hÄn eiãnai, e)piì de\ tw½n qewrhtikw½n o(lo/goj to\ pra=gma kaiì h(no/hsij; ou)x e(te/rou ouÄn oÄntoj tou= nooume/nou kaiì tou= nou=, oÄsa mh\ uÄlhn eÄxei, to\ au)to\ eÄstai, kaiì h(no/hsij t%½ nooume/n% miç a.*

la intelección¹⁵¹ (*nó̓sis*) se identificará con lo entendido (*noúmeno*).

Ya que explicó la supremacía de su acto y de su objeto, en este apartado Aristóteles refrenda la identidad que abarca los tres, *noûs*, *nó̓sis* y *noúmeno*. Y lo hace partiendo de lo que es más evidente para nosotros: alude acciones que se dan en el hombre, que de hecho son distintas de su objeto, y que sólo en un segundo momento el acto mismo se convierte en el objeto.¹⁵²

Comienza mencionando acciones que se dan con o sin materia: *episteme*, *aísthesis*, *doxa*, *diánoia*, para elevar después sus consideraciones únicamente al ámbito de la *episteme*, es decir a las diversas ciencias productivas sin materia y las ciencias especulativas; donde la ciencia es el objeto, o bien, el acto es el objeto.¹⁵³ De aquí deduce que, en las cosas inmateriales el *noúmeno* se identifica con la *nó̓sis*, así como en las ciencias especulativas la acción se identifica con el objeto: que es el razonamiento (*logos*).

¹⁵¹ Se ha sustituido el término “entendimiento” empleado por V. García Yebra por “intelección”, pues así aparece en el texto griego: *no̓hsij*.

¹⁵² Averroes explica que en el hombre estas actividades son distintas de su objeto, y únicamente por accidente la acción misma se vuelve el objeto: “our intellect does not think itself except by accident, I mean insofar as it happens to the object of intellection to be form of the intellect, and likewise it happens to the object of thought to be the thought and to the object perceived to be the perception. This is only because the intellect is not our object of intellection in any way, and *a fortiori* perception is not the object perceived.” AVERROES. *Metaphysics*. § 1701. p. 194.

¹⁵³ Lo fundamenta también Jacques Brunschwig: “Concerning the theoretical sciences, Aristotle clearly says that they have as their object the logos, the formal essence, without any restriction this time, and without any distinction between them all.” BRUNSCHWIG, Jacques. “Metaphysics L 9” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 296.

Finalmente aborda el último problema, que en estricto sentido en realidad no es problema sino parece más bien un artificio del que se sirve el autor para subrayar la unidad del *noûs*. Aristóteles tiene en mente eliminar cualquier posibilidad de imperfección o división. Por esto se pregunta si el *noúmeno* es compuesto, de ser así el *noûs* sufriría un cambio al pasar de una parte a otra de su objeto. Defecto que inmediatamente es rechazado al advertir que es indivisible todo lo que no tiene materia,¹⁵⁵ por lo que el entendimiento humano y el de los seres compuestos tiene el sumo bien por algunos momentos. Por tanto, el sumo bien, que es el objeto de la intelección perfecta, es poseído plenamente por la intelección durante la eternidad.

Si el intelecto de los seres compuestos es capaz de acceder al sumo bien, que es indivisible por ser inmaterial, pero lo puede hacer sólo por algún tiempo (*tini chrónoi*); entonces la intelección que es por sí (a) lo primero en todo), puede acceder al objeto más perfecto no por algún tiempo sino eternamente. Y puesto que no tiene partes ni imperfección alguna (b) indivisible), no sólo posee el sumo bien, sino que lo es.¹⁵⁶ Puesto que no hay composición en el *noûs*, la intelección que es por sí, se tiene a sí misma como objeto de

¹⁵⁵ Averroes precisa el sentido de esta frase: “probablemente significa que cualquier intelecto cuyo objeto no tiene materia, por ejemplo, donde el intelecto y el inteligible son una y la misma cosa, no pueden ser divididos como el intelecto humano puede, pues la causa de la divisibilidad en el intelecto humano es que el inteligible es un modo distinto del intelecto.” AVERROES. *Metaphysics*. § 1704. p. 196.

¹⁵⁶ Por esta razón la cuestión de si el *noûs* con su intelección es capaz de abarcar todo el inteligible más perfecto, no tiene mucho sentido, pues ya se había advertido su identidad.

Aunque sin duda esclarece lo que sucede en el intelecto humano, pues de acuerdo con esta cita el hombre puede acceder al objeto más perfecto, el cual es indivisible. De manera que si el *noûs* en el hombre se ve impedido a alcanzar plenamente su objeto, no es por causa del objeto sino por una limitación de parte del sujeto compuesto.

su acción durante toda la eternidad.¹⁵⁷ Es una unidad de perfección y supremacía que el hombre estudia por partes para conocerla (por motivos gnoseológicos), pero que en realidad (ontológicamente) es un todo perfectamente simple y unido.

Para Brunschwig, el interés de Aristóteles en este argumento es encontrar la diferencia entre la intelección humana y la intelección divina.¹⁵⁸ A lo que yo agregaría que, en estricto sentido, parece ser más bien un recurso explicativo. Pues alude a una semejanza, algo conocido desde lo cual se puede partir en el conocimiento hacia algo menos conocido, que resulta ser una diferencia. Düring juzga que Aristóteles alcanza su meta de explicar el primer principio por tres vías: “Lógicamente demuestra que el *prōton kinoun* es el número uno en la serie, por tanto, primario en sentido absoluto. Mediante la argumentación gnoseológica cree haber demostrado que es idéntico a la forma actualizada. Axiológicamente, el *prōton kinoun*, en cuanto meta de toda tendencia del universo, es el bien supremo, *to kratiston*.”¹⁵⁹ Con lo cual coincido, y en cuanto a la tercera vía que alude Düring, se analizará en el siguiente apartado.

El acto del *noûs* en *Metafísica* XII, 10.

¹⁵⁷ Averroes critica a Temistio por permitir, en su interpretación, que el intelecto piense varios inteligibles a la vez, pues juzga que contradice la teoría donde el intelecto se piensa a sí mismo y nada fuera de él mismo, así como que el intelecto y su inteligible son uno en todos los aspectos. Cfr. AVERROES. *Metaphysics*. § 1707. p. 197.

¹⁵⁸ Cfr. BRUNSCHWIG, Jacques. “Metaphysics L 9” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 300-301. “Even in the seemingly least favourable case (since divine intellection has never any compound object), the human noetic experience is able to teach us something about the divine way of intelligizing, through a complex combination of analogies and contrasts.”

¹⁵⁹ DÜRING. *Aristóteles*. p. 348-349.

El Estagirita postuló la substancia primera con el objeto de dar una explicación o fundamento, al movimiento y a los seres corruptibles y contingentes que vemos en nuestro universo. Por lo que la mira de su argumentación, una vez determinada su perfección y su unidad absolutas, regresa ahora hacia su relación con el resto de los seres.

a) El *noûs* en el universo.

Para Aristóteles el *noûs* cosmológico es el intelecto que se piensa a sí mismo, y a la vez es causa del mundo y del orden. En los textos de este apartado el Filósofo expone unas breves reflexiones, que explican o sugieren cómo es la relación del primer motor con los demás entes de la realidad.

18. *Metafísica* XII, 10. 1075a11-25.¹⁶⁰

Acción del *noûs* en el universo.

Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el bien (*agathôn*) o el sumo bien (*áriston*) en la naturaleza (*phúsis*) del universo (*hólou*): ¿como algo separado (*kechorisménon*) e independiente (*autò kath' autó*), o como el orden (*táxin*)? ¿O de ambas maneras, como en un ejército? Aquí, en efecto el bien es el orden y el general, y más este; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste.

¹⁶⁰ *Met.* XII,10. 1075a11-25: ¹Episkepte/on de\ kaiì pote/rwj eÃxei h(tou= oÀlou fu/sij to\ a)gaqon kaiì to\ aÃriston, po/teron kexwrisme/non ti kaiì au)to\ kaq' au(to/, hÃ th\n ta/cin. hÃ a)mfote/rwj wÐsper stra/teuma; kaiì ga\r e)n tv= ta/cei to\ euÃ kaiì o(strathgo/j, kaiì ma=llon ouÃtoj: ou) ga\r ouÃtoj dia\ th\n ta/cin a)ll' e)keiçnh dia\ tou=to/n e)stin. pa/nta de\ sunte/taktaiç pwj, a)ll' ou)x o(moiçwj, kaiì plwta\ kaiì pthna\ kaiì futa/: kaiì ou)x ouÃtwj eÃxei wÐste mh\ eiânai qa-te/r% pro\j qa/teron mhde/n, a)ll' eÃsti ti. pro\j me\l ga\r eÃn aÃpanta sunte/taktai, a)ll' wÐsper e)n oi'kiç# toíj e)leuqe/roij hÃkista eÃcestin oÀ ti eÃtuxe poieífn, a)lla\ pa/nta hÃ ta\ pleísta te/taktai, toíj de\ a)ndrapo/doi kaiì toíj qhriçoij mikro\n to\ eiç to\ koino/n, to\ de\ polu\ oÀ ti eÃtuxen: toiau/th ga\r e(ka/stou a)rxh\ au)twz\ h(fu/sij e)stiçn. le/gw d' oiâon eiâj ge to\ diakriq=nai a)na/gkh aÃpasin e)lqeífn, kaiì aÃlla ouÃtwj eÃstin wÐn koinwneí aÃpanta eiç to\ oÀlon.

Y todas las cosas están coordinadas (*suntéktai*) hacia una; pero del mismo modo que, en una casa, los libres son los que menos (*hékista*) pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas (*téktai*), mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común (*koinón*), y generalmente obran al azar (*étuchen*). Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos, a ser (*eltheîn*) disueltas (*diakrithênai*), y son así otras cosas de las que participan (*koinoneîn*) todas para el todo (*hólon*).

Aristóteles continúa hablando del sumo bien, que ha identificado con el *noûs*, y se pregunta cómo se encuentra éste en la naturaleza del universo. Este tema es de gran relevancia, pues después de reiterar una y otra vez la unidad del *noûs* con su acto y con su objeto, se antoja difícil explicarse cómo es que a la vez es causa del universo. Se ha dicho que el primer motor es inmaterial y se encuentra separado, entonces ¿cómo actúa? La respuesta era que es causa de todo lo demás como causa final. Y lo hace ver con esta analogía del ejército: El sumo bien, o *noûs*, está separado como en un ejército el general se puede distinguir claramente. Pero también en todas y cada una de las partes del ejército, así como en las partes del universo, hay un orden, un bien,¹⁶¹ que se explica gracias al general¹⁶² o al primer motor. De manera que existe cierto tipo de inherencia de parte del *noûs* cosmológico en la naturaleza del universo.

¹⁶¹ Sedley explica que bondad de la naturaleza cósmica se encuentra no sólo en el primer motor, sino también, aunque en menor extensión, a través de la jerarquía cósmica, justo como el bien en el ejército se encuentra no exclusivamente en el general, sino también se extiende a través de los rangos que motiva. Así se supone que la misma naturaleza cósmica se exprese por la completa interacción de la jerarquía cósmica, con su principal foco en el primer motor. Cfr. SEDLEY, David. *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Symposium Aristotelicum. p. 334-335.

¹⁶² Averroes explicita que el bien del general es mayor que el bien del orden en las partes del ejército, pues el general es causa de éste. Cfr. AVERROES. *Metaphysics*. § 1711. p. 199.

Frede propone que el bien que hace de este un buen mundo, se encuentra tanto separado de este como inmanente a este. Lo justifica aludiendo que Aristóteles se sirve del caso de un buen ejército, en primer lugar porque éste tiene un buen general que impone un buen orden, pero también porque el ejército hace su parte. Aclara: “Aquí el general no es visto como una parte del ejército en sí mismo, sino como algo colocado por encima y opuesto al ejército.”¹⁶³ Con lo cual realza la distinción del *noûs* respecto a su separación o independencia con este mundo, a la vez que acepta cierta inmanencia como efecto de su acto, que a mi juicio sería el orden que se encuentra en el mundo natural.

En la segunda parte del argumento, la analogía de la casa, Aristóteles ya no se centra en el principio causal, el *noûs* o el general, sino que destaca la manera en que los diversos elementos reciben la acción del bien por medio de un contraste: Por un lado se encuentran los hombres libres,¹⁶⁴ paradójicamente su acción se encuentra más limitada que aquellos que no tienen razón, pues se ha de seguir el orden; pero se deduce que son los que más contribuyen al bien común. Por otro lado se agrupa a los esclavos y los animales, cuyo campo de acción es más amplio porque no se espera que actúen conforme a la razón; al tiempo que su actuar en nada

¹⁶³ FREDE. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 40. Frede argumenta la distinción entre *stra/teuma* y *stratoj* donde el primero refiere al líder quien tiene a su mando la campaña o la batalla.

¹⁶⁴ Para Averroes la acción de los hombres libres es análoga al movimiento de los cuerpos celestes, en tanto que los existentes que se encuentran debajo de ellos, se asemejan a la condición de los esclavos y los animales. Cfr. AVERROES. *Metaphysics*. § 1714. p. 200.

A esta postura se le puede objetar que los hombres racionales, que participan del *noûs*, no deben catalogarse dentro de aquellos que carecen de razón, como son los esclavos y los animales.

contribuirá al bien común, o a lo mucho con llegar a ser disueltos.¹⁶⁵

Frede precisa que el cuidado de la casa es una analogía del mundo físico o visible, la parte de la realidad en la que un orden ha sido impuesto. De modo que los diversos elementos del cuidado de la casa desarrollan roles distintos en el mantenimiento de este orden, así como el teniente en el ejército ejerce un papel muy distinto al soldado común al mantener el orden dado por el general.¹⁶⁶ Por lo tanto, una vez más Frede insiste en destacar que el *noûs* como primer motor es el que da el orden, mientras que los otros elementos contribuyen a conservarlo, lo cual sugiere que la principal causa es sobretodo y en su verdadero origen el *noûs* cosmológico, y de modo secundario las demás causas o intelectos.

Es importante señalar con Aristóteles que este sumo bien, motor inmóvil, primer principio o *noûs* existe en sí mismo, está separado, pero también se constituye como principio de todo.¹⁶⁷ Con lo cual se suscita nuevamente la cuestión de cómo se encuentra ese *noûs* en el hombre, y en el resto de los seres naturales, si es que se encuentra en la naturaleza. O si al

¹⁶⁵ Cfr. SEDLEY, David. "Metaphysics L 10" in *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 335 "Aristóteles parece tener en mente la incesante actividad de los elementos, que en H 8 es su propio modo de imitar a los incorruptibles."

¹⁶⁶ FREDE. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 40.

¹⁶⁷ Sedley asegura que Aristóteles emplea la analogía de la casa para explicar que todas las cosas comparten, en diferente extensión, una actividad encaminada a una misma meta. Así como cada esfera celeste es motivada por el amor de su motor, hasta el amor del primer motor, así también las cosas sublunares son motivadas por el amor del primer motor, incluso cuando la motivación es crecientemente remota en concordancia con su descenso en la jerarquía natural.

Cfr. SEDLEY, David. "Metaphysics L 10" in *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 332-333.

menos de algún modo actúa o influye en el universo, ya que es su principio.

Averroes aclara que Aristóteles considera al *noûs* como el principio que es común tanto a lo voluntario como a lo natural, también así lo explica Sedley: “de este modo uno y el mismo motor influye en todas las sustancias, celestes y sublunares”.¹⁶⁸ Es decir, parece que el principio que abarca tanto el ámbito de los seres que se rigen por la naturaleza, como aquellos seres que por poseer razón tienen capacidad de elegir, es el *noûs*, entendido como bien y orden, o al menos un atributo propio de él.

Tomás de Aquino atribuye la cuestión a lo declarado sobre el primer motor que causa movimiento como algo bueno y deseable. Y sostiene que mueve de dos formas: primera, hay un bien separado, que es el primer motor, del cual el cielo y toda la naturaleza dependen en tanto que es su fin y bien deseable. Explica¹⁶⁹ que el movimiento de los cielos es causado por un motor próximo que mueve a causa del primer motor inmóvil en orden a ser asimilado en su causalidad al primer motor y llevar a la actualidad a lo que sea que se encuentre virtualmente contenido en ello.¹⁷⁰ La segunda, puesto que todas las cosas teniendo un fin deben coincidir en su ordenación a ese fin, algún orden debe ser encontrado en las partes del universo. Y refiere el ejemplo del general y el ejército.

En cuanto a esta interpretación, es razonable y considero conveniente que el orden se encuentre tanto en el todo y

¹⁶⁸ “He probably means: the principle of each one of these categories, i.e. the voluntary and the natural, must of necessity have such an attribute in what is common (to them).” IBN RUSHD’S. *Metaphysics*. § 1714. p. 200.

¹⁶⁹ Cfr. *In Met.* XII, lect. 12. 2627.

¹⁷⁰ Cfr. *In Met.* XII, lect. 7. 2521. p. 802.

principalmente en la parte, como refiere el Aquinate. Pero en cuanto a la causalidad del cielo sobre los seres del mundo sublunar, el argumento no se muestra tan claro. Que el motor inmóvil produce o actualiza el primer movimiento de traslación circular, esto en cuanto causa final, se acepta pues así lo enuncia Aristóteles.¹⁷¹ Lo que juzgo inadecuado al texto aristotélico es atribuirle a ese movimiento, al menos dentro de esta cita, la causalidad del cielo y la naturaleza. Pues la referencia “de tal principio penden el cielo y la naturaleza”¹⁷² se atribuye al primer motor inmóvil, al *noûs* cosmológico, no al motor que se encuentra en el movimiento circular y eterno. Y esto se prueba analizando las líneas, tanto anteriores como posteriores de dicha frase. En las cuales se declaran predicamentos propios del *noûs* cosmológico, como que es el principio necesario absolutamente. Si esto se refiriere al motor del movimiento circular, entonces el *noûs* cosmológico que lo actualizó ya no sería el absoluto.

El análisis de las analogías del general y el gobierno de la casa alude en ambos casos la existencia de una acción del *noûs* cosmológico en el mundo natural, además del acto del primer motor comprendido como el movimiento originado en los cuerpos celestes. El general, equiparado al primer motor inmóvil, da la orden o suscita el primer movimiento. Pero también este orden permanece de alguna manera tanto en el ejército como en la casa y justo esta permanencia de la acción del *noûs* cosmológico en la realidad natural es a la que Aristóteles dirige la interrogante con el fin de aclarar de qué modo se encuentra.

De acuerdo a lo anterior, si efectivamente el bien y el orden del primer motor permanecen de alguna manera en el mundo sublunar, se trata entonces de cierta participación del *noûs*

¹⁷¹ Cfr. *Met.* XII, 7. 1072b1-19.

¹⁷² *Met.* XII, 7. 1072b14.

cosmológico en la realidad corruptible. No extraña que el Estagirita en primer lugar evoque la separabilidad del primer principio en el ejemplo del general, con lo cual se determina que el *noûs* cosmológico no actúa directamente en esta realidad. Sin embargo, en segundo lugar apunta con dos ejemplos distintos que su acción se ejerce o ejerció directamente sobre esta realidad natural, de donde procede el orden y el bien en el ejército, en la casa o en el mundo físico.

Aunque la alusión no es contundente, es posible conjeturar que la acción del *noûs* cosmológico se da o se refleja en la realidad natural a través, del movimiento que existe en los seres que la componen a causa de su forma, de su naturaleza o de su alma. De manera que estos principios, la forma, el alma o la naturaleza sean cierto reflejo permanente de la perfección y orden del *noûs* cosmológico que actúa como causa final, en cuanto objeto de deseo y de intelección de los cuerpos celestes. El movimiento de los entes materiales inanimados se produce gracias a la forma o naturaleza de éstos, por lo que estos principios podrían considerarse como los elementos que coadyuvan a mantener el buen gobierno de la casa o del mundo natural. Serían, bajo esta perspectiva, el reflejo del orden y el bien del que es principio el *noûs* cosmológico.

19. *Movimiento de los Animales* 10. 703a28-35.¹⁷³

El animal está constituido como una ciudad bien gobernada, en los hombres en virtud de la costumbre y en los animales en virtud de la naturaleza.

¹⁷³ MA 10. 703a28-35: %Ò me\ n ou\ n kineí\ kinoume/n% moriz% h(yuxh/, ei\ arhtai, kai\ di' h\ n ai\ tiz\ an: u(polhpte/on de\ sunesta/nai to\ z%½on w\ s per po/lin eu)nomoume/nhn. e\ n te ga\ r tv= po/lei o\ n a\ n a\ pac sustv= h(ta/cij, ou)de\ n dei\ kexwrisme/nou mona/rxou, o\ n dei\ pareí\ nai par' e\ akaston tw\ ½n ginome/nwn, a)ll' au)to\ j e\ akastoj poieí\ ta\ au(tou= w\ j te/taktai, kai\ gi\ zetai to/de meta\ to/de dia\ to\ e\ aqoj: e\ n te toi\ j z%½ oij to\ au)to\ tou=to dia\ th\ n fu/sin

Así pues, se ha dicho con qué parte, al ser movida, el alma mueve, y la causa de ello; pero hay que suponer que el animal está constituido como una ciudad bien gobernada (*pólin eunomouménēn*). En efecto, en la ciudad, una vez que el ordenamiento queda establecido, no hay en absoluto necesidad de un monarca diferente (*kechorisménos mónarchos*) que deba estar presente en cada uno de los acontecimientos, sino que cada uno por sí mismo (*tà autoû*) hace (*poiei*) lo que le corresponde según esta establecido, y tal cosa sigue a tal otra en virtud de la costumbre (*éthos*); en los animales esto mismo ocurre en virtud de la naturaleza (*tén phúsin*).

Este pasaje lo agrupo junto con las dos analogías anteriores, debido a que explica cómo existe el orden y cómo es que permanece en los seres naturales. Nuevamente Aristóteles recurre a la relación de gobierno, en la que se dicta y se ejerce cierto orden, que es un bien, y los demás elementos lo obedecen o ejecutan (*poiei*) según sus capacidades.

A pesar de que el pasaje referido alude a la relación del alma y el cuerpo, en donde el Estagirita establece que no es necesario que el alma se encuentre en cada una de las partes del cuerpo individual, el recurso a la imagen del buen gobierno, ya empleada para el universo, permite extrapolar la analogía a la relación del *noûs* con la realidad natural.

Puesto que se ha establecido en el presente trabajo que el *noûs* cosmológico es la causa primera de orden y perfección en el universo, con este texto se esclarece que efectivamente este *noûs* ejerce su acción directa no únicamente en el universo celeste, sino que también imparte un orden, tal vez primigenio, a partir del cual los demás elementos del orden natural y corruptible participan de él y lo hacen según su propia naturaleza.

De ser así, el *noûs* cosmológico ejerce, por decirlo así, un primer impulso gracias al cual existe el bien y el orden en ambos mundos. Y en un segundo momento, sin necesidad de

que esta substancia primera se encuentre involucrada en cada uno de los acontecimientos de este mundo, como de hecho no lo está, la participación del orden que originó se mantiene gracias a ciertos principios que parecen ser causas eficientes que encaminan a la totalidad de los seres hacia su perfección y por tanto al *noûs* cosmológico.

Especulo, en consecuencia, que el primer acto por el cual el *noûs* dicta cierto orden a la totalidad de los entes tendría necesariamente que ser el acto primero único y eterno del *noûs* que se entiende a sí mismo y que se identifica con su propio ser. Este acto donde el *noûs* se tiene a sí mismo como único y eterno inteligible, así como produce en las demás inteligencias el deseo de asemejarse y alcanzar su perfección; así también en el universo de los entes corruptibles produce la tendencia, conciente o inconciente, animada o inanimada, de ordenarse a la propia perfección correspondiente según la forma de cada ente.

Por lo que propongo que la manera en que cada ente tiende a su fin, sea eterno o corruptible, animado o inanimado, es el orden cuyo fundamento radica en el *noûs* cosmológico, por lo que esa tendencia se puede considerar como cierta participación de este principio en las demás realidades.

Y los otros principios por los cuales cada ente se perfecciona según su esencia de modo concreto, principios tales como los demás intelectos, la forma, la naturaleza o el alma, son en cierta manera causas formales y a la vez eficientes. Cuyo origen reside también en el *noûs* cosmológico, pues el orden que dichos principios imprimen a los entes que informan, radica en el acto perfecto del primer motor. De manera que la acción de los principios formales la conjetura como reacción a la tendencia originada por la perfección del primer motor en cada uno de los entes, cuya respuesta ante la atracción de la

causa final produce la tendencia al orden y perfección de los demás seres.

Así también lo considera Sedley,¹⁷⁴ quien asegura que la pregunta sobre cómo se encuentra el bien en el cosmos no significa necesariamente que sea algo trascendente o extracósmico, sino simplemente algo por encima del ordenamiento mismo, como el primer motor justamente lo es. Y lo confirma relacionándolo con el pasaje que ahora nos ocupa: “en una ciudad bien gobernada por la ley, no hay necesidad de un monarca distinto que supervise cada evento, sino que el orden mismo es suficiente para asegurar, a través del hábito, que cada persona desarrolle su trabajo.”¹⁷⁵ En consecuencia, este autor propone que lo que Aristóteles tiene en mente es la incesante actividad de los elementos, misma que es su modo propio de imitar los incorruptibles. Sostiene que esta actividad es un ejemplo rudimentario de una actividad a la cual todos los seres corruptibles inevitablemente contribuyen, pues así tienen parte del proyecto conjunto de imitar lo divino.

Debe advertirse que en ningún momento estos principios, la forma, el alma y la naturaleza, se conciben como sustancias en sí. Sino que se entienden como principios de acción que actúan en los entes naturales, cuyo origen se remite a la

¹⁷⁴ “It seems possible that the indisputably mental desiring which motivates the celestial spheres to rotate may have some attenuated counterpart in the behavioural inclinations of sublunary substances, even where there is no psychic faculty of desire in the story.” SEDLEY, David. “Metaphysics L 10” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 334.

¹⁷⁵ SEDLEY, David. “Metaphysics L 10” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 335.

perfección de la causa primera y al efecto del acto primero y eterno sobre el resto de los entes.¹⁷⁶

Finalmente, destaco el otro principio emulado por Aristóteles por el cual se mantiene el orden y el buen gobierno, el *ethos*. Considero relevante la mención del *ethos*, que bien puede entenderse como hábito o costumbre. El cual relacionado con el *noûs* que está en el hombre, podría entenderse como el hábito de los primeros principios. De manera que la *phúsis* y el *noûs* en el hombre funcionarían como tipos de causas eficientes, que guardan y procura el bien y el orden originado por el *noûs* cosmológico en el resto de los seres del universo. Ya sean inteligentes, con algún tipo de *noûs*; o bien seres regidos por la naturaleza.

Sin embargo, para los efectos de mi investigación, dicha cuestión será abordada en los capítulos II y III, una vez que se analice el *noûs* que se encuentra en el hombre.

Con el fin de retomar la cuestión, se afirmó que el *noûs* cosmológico es el sumo bien, y es indivisible, pero a la vez de alguna manera está en la naturaleza del universo. Lo cual implica que aunque él se contiene de modo perfecto y absoluto como máximo bien, a la vez se encuentra de cierto modo en el bien y el orden del universo (a), lo que sería cierta participación del *noûs* cosmológico en los demás seres. En esta investigación sugiero que dicho ordenamiento o conservación del orden, que a la vez es bueno por orientar hacia el sumo bien, se de posiblemente a través de uno o

¹⁷⁶ Más adelante dentro de este mismo capítulo se analizará un texto donde Aristóteles sostiene justamente que dios es el principio del movimiento del alma.

varios principios, como son la naturaleza o la forma, el *noûs* en el hombre, y probablemente el cielo.¹⁷⁷

b) El *noûs* mueve como causa final.

Luego de que Aristóteles analogó la acción del *noûs* cosmológico como orden y bien en el universo, a los ejemplos del ejército y el gobierno de la casa; retoma el discurso sobre el primer motor, en el cual el *noûs* es origen del movimiento como causa final.

20. *Metafísica* XII, 10. 1075b7-11.¹⁷⁸

Aporía sobre un contrario para el bien y para el *noûs*

Anaxágoras, por su parte, considera el bien (*agathòn*) principio como motor (*kinoûn*); pues el entendimiento (*noûs*) mueve (*kineî*). Pero mueve por causa de algo, de suerte que el principio es otra cosa, a no ser como nosotros decimos; la medicina, en efecto, es en cierto modo la salud. Y también es absurdo no poner ningún contrario para el bien y para el entendimiento. [...] Lo primero no tiene contrario.

En esta cita el Estagirita elimina dos dificultades: una referida a si existe un contrario al *noûs*, pues de ser así entonces el *noûs* podría dejar de existir. Y la otra corresponde a la inmovilidad del primer motor, pues si el *noûs* mueve, entonces no es inmutable; y si es movido por algo, entonces no es el primer principio sino que hay otro anterior a él. Acerca de cómo mueve, el mismo Aristóteles refiere con el ejemplo de la medicina y la salud, que mueve como causa

¹⁷⁷ Esta cuestión permanece planteada con la enunciación de las analogías, y a lo largo de la investigación se intentará responder.

¹⁷⁸ *Met.* XII, 10: 1075b7-11: ¹Anacago/raj de\ w'j kinou=n to\ a)gaqo\ n a)rxh/n: o(ga\ r nou=j kineí. a)lla\ kineí e\Aneka/ tinoj, w\ste e\Ateron, plh\ n w'j h(meílj le/gomen: h(ga\ r i\atrikh/ e)sti\ zwj h(u(gi\zeia. a\Ato\pon de\ kaii to\ e)nanti\zwon mh\ poi\h=sai t%\a)gaq%\ kaii t%\ n%\ . *Met.* XII, 10: 1075b24: t%\ de\ prw\ t%\ e)nanti\zwon ou)de/n.

final, en estricto sentido el primer motor no mueve sino que todo lo demás tiende a él (b).

La cuestión de si existe un contrario a este principio es formulada retóricamente, para responderle a aquellos que postulaban que todas las cosas proceden de contrarios. Argumenta la existencia de cosas corruptibles y otras incorruptibles, así como la misma generación. Si hay dos principios tendrían que admitir uno más importante, y si hay contrarios, entonces tienen materia y por lo tanto potencia, pero se ha dicho que es acto puro. Y en el caso del primer motor, no hay materia ni otra potencia capaz de pasar de un estado a su contrario.¹⁷⁹ Por lo que Aristóteles sostiene reiteradamente: no hay nada contrario a lo primero; los contrarios pueden no ser, mientras que el *noûs* es acto perfecto. De esta manera no queda duda alguna de la cuestión formulada al inicio de este capítulo donde se preguntaba si el *noûs* era el primer principio, si había otros y si era el más anterior.

Tomás de Aquino glosa que en Anaxágoras, el bien es primer principio de las cosas por ser motor. Pero es evidente –crítica– que un intelecto siempre causa movimiento por causa de algún objetivo, el fin. Así que Anaxágoras tendría que proponer otro principio en razón del cual este intelecto cause movimiento, acota así: “a menos que él haya dicho, como nosotros, que un intelecto y su objeto inteligible puede ser lo mismo; y que un intelecto mueve por su propio fin; lo cual es verdad en el sentido de aquellas cosas que actúan por intelecto.”¹⁸⁰ Así el Aquinate elimina la posible dificultad de postular otro principio distinto al *noûs* que sea la causa de su

¹⁷⁹ Cfr. SEDLEY, David. “Metaphysics L 10” in *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 341.

¹⁸⁰ In *Met.* XII, 10. lect. 12, 2648. p. 836-837.

movimiento. Pues el *noûs* y su causa final (b), su objeto de deseo y de intelección, es él mismo.

Con este texto se reitera que el *noûs* cosmológico mueve en cuanto causa final, de manera que los demás entes tienden a él por ser el objeto deseable e inteligible por excelencia. Esta claro que los cuerpos celestes tienden a imitar su movimiento porque poseen alma intelectual, pues son inteligencias separadas, y el hombre, que es un animal racional, también tiende al primer motor como fin, pues es lo más perfecto. Bajo el mismo principio postulo que el resto de los entes naturales son movidos de alguna manera por el *noûs* cosmológico como causa final, pues se perfecciona en razón de la actualidad de su forma o cuando actúa o padece según su naturaleza.

Por otra parte, con el ejemplo de la medicina y la salud, pudiera ser que Aristóteles este empalmando las dos causas analizadas en una misma explicación. Es decir, la postulación de la substancia primera condujo al primer motor. La unidad y perfección del *noûs* que se piensa a sí mismo lo ratificó como el primero de los principios, a la vez que lo encumbra como causa final universal. El intento por explicar la relación de este *noûs* cosmológico con el resto del universo en cuanto orden y sumo bien, derivó en una suerte de causalidad eficiente resultado de la perfección del primer motor, que se refleja en principios tales como la naturaleza, el *noûs* del hombre y el de otras inteligencias, por los cuales el orden y el bien se preservan en los demás entes. Finalmente, en esta última cita parece que el Estagirita entrelaza la causa final del *noûs* y la causa eficiente que se deriva de ésta en el recurso a la relación de la medicina y la salud.

Mi explicación es la siguiente: la salud es como la causa final, el *noûs* cosmológico que es substancia perfecta y simple. Sin embargo, la medicina es la ciencia que tiene como fin la salud, de manera que la medicina es un tipo de causa

eficiente que conduce a alcanzar el fin pretendido de la salud. Por otra parte, “la medicina es en cierto modo la salud” como Aristóteles afirma. De manera que la causa eficiente, propuesta aquí como la *phúsis* o el *noûs* en el hombre, son en cierto modo el *noûs* cosmológico, que es la causa final. Y esto puede ser en el sentido de que se ordenan a él o comparten, aunque en menor grado tal vez, el orden y bondad que el *noûs* posee de modo absoluto. Aunque a la vez sean distintos, pues “el principio es otro”; es decir, la causa final guarda su inmanencia y simplicidad, pero puede que existan causas eficientes que resultan de la perfección del *noûs* cosmológico en cuanto causa final universal.

De manera que hay principios tales como la naturaleza y otras inteligencias separadas o el *noûs* en el hombre, o el alma de los demás seres animados, así como la forma de los seres inanimados que puedan ser en cierto modo el *noûs* cosmológico. Esto en tanto que funcionen como un tipo de causa eficiente, por medio de los cuales se conserva y se procura el orden en el universo y la tendencia hacia la perfección de la causa final. Lo cual se apega a la analogía del orden en el ejército y en el general. Estos tipos de causa eficiente participan en mayor o menor modo de la procuración del bien y el buen gobierno, según el ejemplo de los componentes de la casa.

El acto del *noûs* en *Ética Nicomaquea* y *Ética Eudemia*.

En lo que corresponde a la mención del acto del *noûs* cosmológico en los tratados éticos, Aristóteles lo refiere en textos paralelos como el bien en cuanto substancia. De manera que las atribuciones de sumo bien, analizadas en los pasajes de la *Metafísica* se encuentran en perfecta consonancia con las que se estudiarán a continuación.

a) El bien se predica del *noûs* como substancia.

Las siguientes dos citas de la *Ética* son bastante similares, ambas continúan refiriéndose a la concepción aristotélica del *noûs* cosmológico como substancia del bien. Por lo que parece que bajo estos textos subyacen los postulados recién estudiados sobre la substancia primera, perfecta y simple del *noûs* que se piensa a sí mismo.

21. *Ética Nicomaquea* I, 6. 1096a24-30.¹⁸¹

Bien en cuanto substancia: Dios y el *noûs*.

Además, puesto que la palabra “bien” (*tagathòn*) se emplea en tantos sentidos como la palabra “ser” (*ónti*) (pues se dice en la categoría de substancia, como Dios (*theòs*) y el intelecto (*noûs*); en la de cualidad, las virtudes; en la cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la del tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una.

Lo relevante de este pasaje es la claridad con que Aristóteles enuncia que el bien se predica en cuanto substancia como *theòs* y *noûs*.¹⁸² En las citas anteriores ha quedado suficientemente argumentado que el *noûs* cosmológico es lo que se entiende por dios, se identifican.¹⁸³ En consecuencia, el

¹⁸¹ EN. I, 6: 1096a23-29: eĀti d' e)peīi ta)gaqo\ n i'saxw½zj le/getai t%½ oĀnti (kaiī ga\ r e)n t%½ tiç le/getai, oiāon o(qeo\ j kaiī o(nou=j, kaiī e)n t%½ poi%½ aj, a)retaiç, kaiī e)n t%½ pos%½ to\ me/trion, kaiī e)n t%½ pro\ j ti to\ xrh/simon, kaiī e)n xro/n% kairo\ j, kaiī e)n to/p% diçaita kaiī eĀtera toiau=taŸ, dh=lon w'j ou)k aĀn eiāh koino\ n ti kaqo\lou kaiī eĀn: ou) ga\ r aĀn e)le/get' e)n pa/saij taij kathgoriçaij, a)ll' e)n mi#= mo\ nv.

¹⁸² ACKRILL, J.L. “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue.” in RORTY. *Essays on Plato and Aristotle*. p. 201. “Aristotle argues that goodness is not a single common universal; if it were, it would be said in only one category, whereas in fact is, like being, said in all the categories.”

¹⁸³ BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. p. 29: “it seems that ‘God’ and ‘intelligence’ refer to the central human good. Are they then names of the same thing? And what can it mean to say that the central human good is

que en esta referencia Aristóteles se tome la molestia de usar ambos términos no debe ser motivo para comprender dos entidades distintas, sino que es un mismo ser, una substancia simple a la que se puede nombrar de diferentes maneras: dios, primer motor, motor inmóvil, *noûs*.

Lo que sí es posible cuestionar es si no se refiere con *theòs* al *noûs* cosmológico, y con *noûs* al *noûs* que está en el hombre. Desafortunadamente esta interrogante aún no puede ser resuelta, pues no está claro si el *noûs* que se encuentra en el hombre es una substancia, o es una cualidad o una virtud, como aquí mismo lo menciona. Por lo que se retomará la dificultad una vez abordadas las referencias del *noûs* en el hombre.

22. *Ética Eudemia* I, 8. 1217b26-33.¹⁸⁴

El bien según la substancia: *noûs* y Dios.

El bien, en efecto, se emplea en muchas acepciones, tan numerosas como las del ser. Así, tal y como ya se ha analizado en otras obras, la expresión “ser” significa sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, y se encuentra, además, tanto en el hecho de ser movido como en el de mover; y el bien existe en cada una de estas categorías: en la sustancia, como intelecto y dios; en la cualidad, como lo justo; en la cantidad, como la moderación; en el tiempo, como la oportunidad; en el movimiento, como maestro y discípulo.

God? Aristotle hold that mind is something divine or godlike, and that our highest good is the activity of intelligence.”

¹⁸⁴ *EE.* I, 8. 1217b25-33: @pollaxw½j galr le/getai kaii i¹saxw½j t%½ oÃnti to\ a)gaqo/n. to/ te galr oÃn, wÐsper e)n aÃlloij div/rhtai, shmai½nei to\ me\n ti½ e)sti½, to\ de\ poio/n, to\ de\ poso/n, to\ de\ po/te, kaii pro½ tou/-toij to\ me\n e)n t%½ kinei½sqai to\ de\ e)n t%½ kinei½n, kaii to\ a)gaqo\n e)n e(ka/stv tw½n ptw½sew½n e)sti tou/twn, e)n ou)si½ me\n o(nou=j kaii o(qeo/j, e)n de\ t%½ poi½ to\ di½kaion, e)n de\ t%½ pos½ to\ me/trion, e)n de\ t%½ po/te o(kairo/j, to\ de\ dida/skon kaii to\ didasko/menon peri½ ki½nhsin.

Es evidente la semejanza que guardan estas dos citas. No hay duda de que el *noûs* es el bien en cuanto substancia, o también la bondad por sí misma. En esta ocasión el bien según la cualidad se muestra ejemplificado por la justicia, ya no la virtud en general, con lo que se podría dejar de lado la posibilidad de colocar al *noûs* en el hombre en esta categoría considerado como hábito. En realidad no se cuenta con los argumentos suficientes para determinarlo en ese sentido.

Al mencionar al bien como substancia es probable que Aristóteles considere la pluralidad de intelectos separados y por esta razón nombrar tanto a dios como al intelecto. Así también dentro de la categoría de movimiento indica dos sujetos del bien, el que mueve y que es superior, el maestro; y el movido y que sigue al primero, el discípulo.

He mostrado que Aristóteles concibe el *noûs* como principio universal, absoluta perfección y unidad, que goza de la mayor nobleza pues es lo más excelso, es dios. Su acto es perfecto, ya que su substancia es precisamente esto: la actividad más perfecta del sujeto más perfecto sobre el objeto más perfecto. Su ser es una unidad tan plena que todos los demás entes tienden a él como principio de bien, por lo que es la causa final absoluta.

Por otra parte, se planteó la posibilidad de un tipo de causa eficiente derivada del *noûs* cosmológico como principio de bien y de orden en el universo. De manera que la *phúsis* y la *psuché*, entendidos también como principios, junto con *noûs* que se encuentra en el hombre, serían una especie de causas en algo semejantes y en algo diferentes al *noûs* cosmológico. Cuya acción contribuye a que los demás entes tiendan al *noûs* como causa final, conforme a las posibilidades de su propio ser. Y de esta

manera se conserve el bien y el orden en el resto del universo.

Resta ahora considerar a manera de primicia, cómo se da este primer principio en el hombre.

III. *Noûs* COSMOLÓGICO Y *NOÛS* PARTICULAR

Luego del análisis del principio aristotélico denominado *noûs*, en su referencia a causa primera de todo el universo, es preciso tener en cuenta que dicho concepto también guarda una arista, la cual se encuentra inserta en la realidad temporal y particular del hombre. Por esta razón, juzgué conveniente no cerrar el primer capítulo sin aludir al menos a este otro tipo de *noûs*, con el objeto de concluir el estudio del *noûs* cosmológico bajo la salvaguarda de considerar que ésta no es la única acepción de la que goza el principio en cuestión dentro del pensamiento de Aristóteles.

Lo divino en el hombre es principio de movimiento en el alma.

Aristóteles aquí distingue a dios, o *noûs* cosmológico, del *noûs* del alma; mientras que anteriormente había identificado a dios con el *noûs* en sí mismo. De manera que en este texto se revelan dos acepciones del *noûs*, la substancia primera, primer motor o *noûs* cosmológico, y un tipo de *noûs* presente en el hombre.

23. *Ética Eudemia* VIII, 2: 1248a24-34.¹⁸⁵

¹⁸⁵ EE. VIII, 2: 1248a24-34: τὸ δὲ ζήτῳ/μενὸν τοῦτ' ἐστιζ, τίς ἡ (θ=ἵ κινῆ/σεῦ ἀ)ρξή) ἐν τῷ yuxv=. dh=lon dh\ wÐsper e)n t%½ oÀl% qeo/j, [kaii] ka)n e)keiζn%. kineií ga/r pwj pa/nta τὸ ἐν ἡ(miín qeílon: lo/gou d' a)ρξή) ou) lo/goj, a)lla/ ti kreiítton: τίς οὐΑν ἀΑν kreiítton kaii e)pisth/mhj eiāh kaii nou= plh\n qeo/j; ἡ(ga\r a)reth\ tou= nou= oÁrganon: kaii dia\ tou=to, oÁ oi, pa/lai eÁlegon, eu)tuxeílj kalou=ntai oíā aΑn o(rmh/swsi, katorqou=sin aÁlogoi oÁntej, kaii bouleu/esqai ou)

El *noûs* del hombre es lo divino en nosotros.

Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo (*tôî holôî*), también aquí dios (*theós*) lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros (*emîn theîon*) mueve todas las cosas. El principio de la razón (*lógon*) no es la razón sino algo superior (*kreitton*). ¿Qué podría haber de superior a la ciencia (*epistḗmēs*) y al entendimiento (*noû*) salvo dios? No la virtud, ya que ésta es un instrumento del entendimiento (*toû noû*). Por esto, como he dicho antes, se llaman afortunados los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso. Y a éstos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento (*noû*) y a la deliberación (*bouleúseōs*) (los otros tienen la razón (*lógon*), pero no este principio), es decir, el entusiasmo (*enthousiasmón*), pero no pueden deliberar.

La cita es clave para concluir el presente capítulo y dar pie al tema del siguiente. En estas líneas Aristóteles distingue dos ámbitos: el universo y el humano. En ambos reconoce un principio motor que actúa sobre todo: aunque en el hombre la acción de este principio es distinta a la que se da en las esferas celestes.

El Estagirita no duda en declarar un paralelismo o eco del primer motor del universo y lo que sería el primer motor del alma. Este principio semejante al *noûs* cosmológico, llamado lo divino en nosotros, se presenta como superior a la razón (*lógos*). Inmediatamente después se vale de la interrogante para expresar que dios es superior a la *epistḗmē* y al *noûs*. Menciona que la virtud es instrumento del *noûs*. Y finalmente afirma que el entusiasmo es superior al *noûs* y a la deliberación.

sumfe/rei au)toíj. eĀxousi ga\r a)rxh\ n toiau/thn hÁ kreitton tou= nou= kai\ th=j bouleu/sew\ (oía de\ to\ n lo/gon: tou=to d' ou)k eĀxousi\ kai\ e)nthousiasmo/n, tou=to d' ou) du/nantai.

Debe enfatizarse, que en este texto Aristóteles alude como ‘evidente’ al hecho de que dios, o lo divino, mueva todo en el alma. Con lo cual se fortalece mi tesis que propone cierta influencia de la acción del *noûs* a través de otros principios, como la naturaleza y el *noûs* en el hombre. En el apartado anterior se estudió la posibilidad de que principios de movimiento tales como el alma, la forma o el *noûs* mismo, sean de alguna manera originados por el *noûs* cosmológico (o al menos una especie de resultado), principio de todo bien y orden.

Con este texto se fortalece la propuesta de que efectivamente en la concepción aristotélica el principio de acción del alma reside en el *noûs*. Y que estos principios, forma, alma o *noûs*, de los seres corruptibles, así como de los incorruptibles, fungen desde esta óptica como causas eficientes que procuran la permanencia del orden y del bien en el universo, cada uno de acuerdo a su propia realidad.

En este sentido Reeve explica que dios controla el mundo en el sentido de ser su *télos* o causa final, como objeto de deseo y amor. Por lo que le parece razonable concluir que “el *noûs* controla al ser humano en el modo en que dios controla el universo, a saber, en tanto que es su causa final, mientras que la *phrónesis* -la cual se da a causa del estudio o de la actividad del *noûs* expresando sabiduría- controla la *psuché* al modo de una causa eficiente.”¹⁸⁶ Para este autor, como se muestra, la causalidad eficiente le corresponde a la *phrónesis*,¹⁸⁷ sin embargo concede que en ocasiones Aristóteles habla de dios con el mismo tipo de términos activos, agentes, como lo son el general de un ejército o el ordenador del universo. Reeve interpreta que en estos casos se habla del todo refiriendo a la parte. Lo importante es que tanto en la propuesta de Reeve,

¹⁸⁶ REEVE. *Practices of Reason*. p. 135.

¹⁸⁷ Lo cual se estudiará en el capítulo II de esta investigación.

como en la de mi investigación, se asoma la necesidad de uno o varios principios que actúen como causa eficiente, los cuales coadyuven a que los diversos seres se ordenen efectivamente a la perfección. De manera que la causalidad final originada por la perfección del *noûs* cosmológico no se torne imposible, y por lo tanto absurda, en cuyo caso el caos y el sinsentido predominaría.

En esta cita el término *noûs* aparece en tres ocasiones: como superior a la razón y a la virtud, se menciona en el mismo nivel que la *epistémē*, y por debajo del entusiasmo.¹⁸⁸ Es posible inferir que en esta ocasión Aristóteles emplea *theós* para referirse al *noûs* cosmológico, causa primera, que como se ha expresado en *Met.* □ 10 mueve a todo el universo. Y así el término *noûs* lo ocupa para nombrar el principio que se encuentra en el hombre. De donde concluyo que hay dos tipos de *noûs*. Será objeto del siguiente capítulo estudiar qué clase de principio es el que se da en el hombre, por ahora se perfila este segundo *noûs* como un hábito que se puede contar junto a la *epistémē*.

CONCLUSIONES

La cosmología aristotélica no se puede concebir, tanto el mundo natural como el celestial, sin la acción permanente perfecta y eterna del primer principio que aporta movimiento y orden al universo. Por encima de la *phúsis* y de la *psuché*, se coloca al *noûs* como causa primera cuya excelencia sólo se entiende como divinidad.

¹⁸⁸ Según el contexto de la cita, entusiasmo se comprende como un principio del que disponen más bien los dioses que el hombre, por lo que aunque se afirma como superior al *noûs* del hombre, no se cuenta entre las facultades del hombre, pues a pesar de que afecta su acción, el origen no está en el hombre.

La búsqueda de una explicación suficiente para la existencia de los seres corruptibles y cambiantes, es el sendero que encaminó al Estagirita a postular el portal de la substancia primera, inteligible por sí y motor de todo cuanto hay. La argumentación de Aristóteles se muestra cuidadosamente orientada a eliminar desde cualquier aspecto, la mínima posibilidad de atribuirle al primer motor alguna carencia, por minúscula que esta sea.

Por esto hay quienes opinan que las demostraciones del motor inmóvil son en espiral. Ciertamente lo son, pues de una perfección absoluta sólo se podría deducir otra igualmente absoluta, lo contrario sería contradictorio. Dicho círculo virtuoso del principio cosmológico se corona, según se afirmó, con la afirmación de la unidad inmanente y absoluta según la cual el sujeto el objeto y el acto se identifican.

El *noûs* es formulado como primer principio absoluto: tanto de los entes incorruptibles que conforman el cielo, como de los seres corruptibles y temporales. Es eterno y su actividad es excelente, pues consiste en intelección perfecta, por lo que también es placentera. El *noûs* cosmológico es por sí, por lo que es substancia y dentro de lo que es por sí se encuentra en el más alto grado, como también su objeto es lo más noble por sí y en el más alto grado.

Se mostró que el pensamiento de Aristóteles concibe el primer principio, dios o motor inmóvil, como el *noûs* que se piensa a sí mismo, por lo que se identifica con su acto. Su substancia es intelección (*nóesis*), su objeto es lo más divino y lo más noble, e inmutable. Es acto absolutamente, el *noûs* es lo más excelso, entonces la intelección es intelección de la intelección. De aquí que señale que la intelección (*nóesis*) es uno con lo entendido (*nooúmeno*), pues lo entendido y el entendimiento (*noûs*) es uno en los seres inmateriales, y dentro de ellos, ésta es la substancia más perfecta, pues es

acto puro. Por esta razón es absolutamente simple, ya que la intelección misma, se tiene a sí misma durante toda la eternidad, y de la manera más perfecta. Su ser es una unidad tan plena, que todos los demás entes tienden a él como principio de bien.

A pesar de la concatenación de las atribuciones la *noûs* cosmológico como primer principio, varias cuestiones permanecen bastante confusas.

Si este *noûs* cosmológico es en sí mismo perfecto, inmaterial, separado, acto puro, intelección de intelección, el problema de cómo mueve a los demás entes, aunque respondido no ha quedado satisfactoriamente resuelto.

La interpretación tradicional enseña que el primer principio, el *noûs* que se piensa a sí mismo mueve en cuanto causa final por ser el objeto más perfecto y deseable por excelencia, mismo que se identifica con el inteligible más noble. De manera que el primer motor permanece inmóvil e inafectado ante la tendencia a imitarlo por parte de las demás inteligencias. Así el alma del primer cielo ejerce un movimiento en el primer cielo, y esto lo hace como causa eficiente. De donde propongo que la tendencia que surge a causa de la perfección del *noûs* cosmológico, termina convirtiéndose en causa eficiente por la cual es posible que los demás entes del universo tiendan a su vez a esta causa final.

Así también especulo ya no sólo acerca del origen del movimiento celeste, sino también en lo referente al movimiento de los seres sublunares. Pues se afirmó que el origen del movimiento del alma es dios, de manera que los principios tales como el alma, el *noûs* y la forma de los seres particulares parecen tener su principio en el *noûs* cosmológico, origen de todo orden y perfección. Debido a la

multiplicidad de sustancias divinas, intelectuales, separadas, y a la ambigüedad de los términos empleados en varios textos, no es posible determinar con contundencia el origen de estos principios, si éste radica en el *noûs* cosmológico, o si se remite a éste sólo a través del movimiento celeste.

Lo que sugiero en esta investigación es que la perfección intrínseca del *noûs* cosmológico como intelecto que se piensa a sí mismo, donde su esencia se identifica con el acto más perfecto, da lugar sin afectarlo de ninguna manera, a la tendencia hacia él de los demás entes, de la totalidad de los entes. La perfección de su acto, siendo absolutamente inmutable, lo constituye a la vez en causa final universal. Puesto que el *noûs* cosmológico es absoluta identidad, orden y bien por antonomasia, el resto de los seres, en tanto que guardan cierto orden, parecen participar también bajo su propia naturaleza de la actividad del ser perfecto. Y aunque el *noûs* cosmológico permanece separado y contenido en sí mismo, se encuentran otros principios los cuales ejercen posiblemente una acción eficiente por la cual el orden originado por el primer motor se conserva y cada ente se acerca a su perfección correspondiente.

Más aún, no se encuentra inconveniente en proponer que la misma perfección intrínseca a la causa final del *noûs* cosmológico origina la existencia de principios eficientes tales como la naturaleza, el cielo, el alma, el *noûs* y la forma; por medio de los cuales el orden se mantiene. De manera que el primer principio prevalece en absoluta identidad, mientras que el orden originado por este mismo primer principio es imitado. Valdría la pena preguntarse si es posible que una causa final absoluta, como es el caso del primer motor inmóvil, en nada afectara su perfección a pesar de ser imposible de alcanzarla. Es decir, ¿que tan perfecta es una

causa final cuando el ente que tiende a ella no tiene modo alguno de lograrla?, lejos de procurar un bien al ente que tiende a ella, esta causa final sería principio de contradicción, por originar una tendencia absurda o contraria a la naturaleza del propio ser.

La misma situación ambigua se presenta con la especificación del contenido de su objeto de acción: si su ser consiste en su acción, y su acción es sobre su mismo ser que es acción, ¿en qué momento esta *enérgeia* se dota de contenido? La posible respuesta la aventuro sugiriendo que la acción de intelección del primer motor es la contemplación de la identificación de su acto y su forma, de inteligir el más excelso inteligible, la intelección del orden más perfecto, que a la vez es el mayor bien. La acción del *noûs* cosmológico se encuentra plenamente dotada de contenido, pues contempla la perfecta compatibilidad entre su esencia y su acto. De manera que la identificación del objeto con el sujeto y con su acción en el grado máximo, explica que esta relación sea el arquetipo perfecto del orden y el bien supremo en el universo. La soberanía de esta relación absolutamente homogénea del primer motor, explica razonablemente la imposible intromisión de cualquier otro objeto. Pues la compatibilidad entre inteligible e intelección es tan plena, que la forma y el ser equivalen al mismo acto perfecto, donde no cabe ninguna discordancia.

De ser así, la postulación que hago de la *phúsis*, la forma y el *noûs* como causas eficientes que secundan y procuran el orden y el bien originados en el *noûs* cosmológico, se encuentra conveniente con la postulación del contenido de la intelección de la intelección consistente en el orden y bien. Pues como lo sugerí, estos principios eficientes coinciden con la causa final, guardan alguna semejanza o son de cierto modo la causa final, según lo enunció Aristóteles. Del mismo

modo que la medicina es en cierto modo la salud, aunque el principio, la salud, es otro.

Y finalmente, otra cuestión pendiente es la que refiere aclarar la ontología del *noûs* que se encuentra en el hombre. Ya que el *noûs* cosmológico es substancia, y puesto que se ha dicho que hay un *noûs* en el hombre, ¿entonces al hombre le sobreviene una substancia? o ¿en el hombre no es substancia sino cualidad? Aquí se planteó la interrogante sobre la diferencia que hay entre ambos principios, la cual será estudiada en el capítulo segundo. Lo que sí se sostiene es que el *noûs* cosmológico es la substancia primera por excelencia, que es la causa primera y que es perfecta.

CAPÍTULO II. NOÛS EN EL HOMBRE

INTRODUCCIÓN

El propósito de este capítulo es investigar la existencia de otra clase de *noûs* en el pensamiento aristotélico. Se ha fundamentado la postulación del *noûs* cosmológico como un primer principio, cuya actualidad absoluta se identifica con su substancia y su objeto. Este primer motor analizado en el capítulo anterior es a su vez el sumo bien, dios, la causa primera de todo cuanto hay. Es la substancia primera inteligible, cuyas cualidades se conciben bajo las premisas de la máxima unidad y perfección absoluta. De manera que su substancia, el *noûs*, es el acto más perfecto, la intelección o *noesis*; sobre el objeto más perfecto, el *nooúmeno*, que se identifica con el acto, *noesis*. Esta identidad perfecta, es a la vez y por sí misma, el orden y el sumo bien.

Por lo que respecto a los demás seres del universo este *noûs* cosmológico se constituye como causa final absoluta, ya que de alguna manera todos los entes tienden a su perfección. De donde se deriva precisamente del orden máximo que es la substancia primera. En esta investigación, postulé otro tipo de causalidad resultante de la misma perfección del *noûs* cosmológico. El fundamento de esta propuesta son las afirmaciones de Aristóteles, en donde establece o pretende explicar de qué manera se encuentra el orden y el sumo bien en el universo. Lo cual, sumado a la tendencia universal hacia la causa final absoluta, conduce a la necesidad de cierto tipo de causas eficientes, tales como la *phúsis*, las otras inteligencias, el *noûs* en el hombre, etc. Estos principios eficientes, son en parte distintos al *noûs* cosmológico y en parte semejantes. Se distinguen de la substancia primera, en cuanto que este primer motor absolutamente perfecto existe separado y guarda una unidad inmanente. En tanto que la semejanza radica en que estas causas eficientes conservan y

procuran el bien y el orden, que en cierta manera se análoga a la actividad del primer motor.

Puesto que en el capítulo I se agotaron los lugares en los que Aristóteles alude al *noûs* como principio universal, en este capítulo II y en el capítulo III, mi investigación se dirige a otro tipo de *noûs*, que no parece ser el mismo que la substancia primera. En numerosas menciones a lo largo de su obra, Aristóteles refiere a un *noûs* que aparenta cierta inferioridad, o al menos no es la perfección absoluta. Pues este principio se encuentra en un ser compuesto, que está en contacto con lo sensible, o que al menos posee múltiples objetos. En los siguientes textos se analiza la posibilidad de que en el caso del hombre, el Estagirita haya concebido un intelecto tanto semejante como diferenciado del motor inmóvil que gobierna el universo.

En primer lugar, investigo las referencias del Filósofo donde supone o manifiesta que existe un *noûs* propio del hombre. Así también se rastrean los lugares en los cuales explica cómo es que ese *noûs* está en el hombre y cuándo se introduce. Posteriormente, se plantea el *noûs* del alma como teórico, donde se verá un primer acercamiento de Aristóteles a la definición del *noûs* en cuanto facultad intelectual. Una vez adentrado en esta cuestión, muestro la necesidad de precisar sobre el estatuto ontológico del mismo, así como de su relación con la sensación. Dado que se analiza el *noûs* como principio intelectual, considero conveniente estudiar su relación con la ciencia. Finalmente, el capítulo concluye con una reflexión sobre las diversas analogías de las que se sirve el Estagirita en las que el término *noûs* se encuentra implicado. Con las cuales Aristóteles pretende explicar cómo se encuentra en el alma y cómo ejerce su acto, de manera que iluminen ciertas cuestiones relativas este principio.

I. *Noûs* PARTICULAR. GENERACIÓN DEL HOMBRE.

El análisis se avoca primeramente, a las frases donde el Filósofo sugiere que el hombre cuenta con un principio parecido al primer principio. A fin de ligar la argumentación, retomo la última cita del capítulo anterior de la *Ética Eudemia*: “Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas.”¹⁸⁹ En el sistema aristotélico la réplica gradual de los principios rectores es suficientemente aceptable, en varias ocasiones equipara el gobierno del universo al de la *polis*, o al de la casa, o a la acción de las propias facultades humanas. La posibilidad de que el máximo principio del cosmos tenga su paralelo en el hombre no es descabellada. Incluso la frase “lo divino en nosotros mueve todas las cosas”¹⁹⁰ obliga a considerar qué es esto divino, si es parte del dios que se ha identificado con el *nóesis noéseos nóesis*, o si no es este mismo principio pero sí uno semejante. En cuyo caso habrá que aclarar, dentro de lo posible, en qué se parece así como en qué se distinguen, y qué relación guarda con él.

Un elemento que ilumina este problema es la cita de *Metafísica* XII, 9 ya estudiada en el capítulo previo, donde claramente distingue entre el *noûs* humano, o el de los seres compuestos, el cual se halla en estado perfecto en algunos momentos; y el *noûs* en sí mismo, que se halla así toda la eternidad: “Queda todavía una dificultad, si lo entendido es compuesto; pues el *entendimiento* cambiaría en las partes del todo. O bien, ¿es indivisible todo lo que no tiene materia – como el *entendimiento* humano, o el de los seres compuestos, se halla en algunos momentos (pues no tiene su bien en esto o

¹⁸⁹ EE. VIII, 2: 1248a24-34.

¹⁹⁰ *kineíí ga/r pwj pa/nta to\ e)n h(miín qeííon*

en lo otro, sino el sumo bien en cierto todo, que es distinto de él)-, y así se halla durante la eternidad la intelección misma de sí misma.”¹⁹¹ De donde se extrae que el *noûs* en sí mismo posee el sumo bien, se auto posee eternamente y del modo más perfecto. Mientras que el *noûs* que se encuentra en el hombre parece que posee el sumo bien en ciertos momentos, pues éste no está en el hombre mismo sino en otro, a saber, en el primer principio universal, dios, o *noûs* cosmológico.

Sentados estos dos antecedentes: a) en el hombre hay algo análogo al *noûs* cosmológico, dios; y b) el *noûs* en el hombre (*ho anthrôpinos noûs*) es semejante pero inferior al *noûs* en sí mismo. Ahora se presenta el siguiente análisis, donde se profundiza en el estudio de este principio desde la perspectiva de la generación del hombre.

a) *Noûs* es divino, se introduce en el cuerpo desde fuera.

Los textos que se estudian en este apartado aportan contundencia al determinar, en cada uno, que el *noûs* es independiente al hombre y que viene desde afuera. De manera que se asemeja al *noûs* cosmológico por su independendencia, pero posiblemente se distingue en que de alguna manera le adviene al hombre.

24. *De Anima*. I, 4: 408b18, 20, 29.¹⁹²

¹⁹¹ Met. XII, 9: 1075a5-10: eÄti dh\ leiçpetai a)poriça, ei¹ su/nqeton to\ noou/menon: metaballoi ga\ r aÄn e)n toiÍj me/resi tou= oÀlou. hÄ a)diaiçreton pa=n to\ mh\ eÄxon uÄlhn@wÐsper o(a)nqrw_pinoj nou=j hÄ oÄ ge tw½n sunqe/twn eÄxei eÄn tini xro/n% (ou) ga\ r eÄxei to\ euÄ e)n t%di hÄ e)n t%diç, a)ll' e)n oÄl% tiniÍ to\ aÄriston, oÄn aÄllo tiÝ ouÄtwj d' eÄxei au)th\ au(th=j h(no/hsij to\ n aÄpanta ai¹w½na;

¹⁹² DA I, 4: 408b18-29: o(de\ nou=j eÄoiken e)ggiçnesqai ou)siça tij ouÄsa, kaiÍ ou) fqeizresqai. ma/lista ga\ r e)fqeizret' aÄn u(po\ th=j e)n t%½ gh/r# a)maurw_sewj, nu=n d' wÐsper e)piÍ tw½n ai¹sqhthriçwn sumbaiçnei: ei¹ ga\ r la/boi o(presbu/thj oÄmma toiondiç, ble/poi aÄn wÐsper kaiÍ o(ne/oj. wÐste to\ gh=raj ou) t%½ th\ n yuxh/n ti peponqe/nai, a)ll' e)n %Ö, kaqa/per e)n me/qaij kaiÍ

Noûs es independiente e impasible, pero su actividad puede decaer.

El intelecto (*noûs*), por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente (*ousía tis oûsa*) y que no está sometida a corrupción. [...]

La intelección (*noeîn*) y la contemplación (*theoreîn*) decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible (*apathês estin*). [...]

En cuanto al intelecto (*noûs*), se trata sin duda de algo más divino (*theiôterón*) e impasible.

El fragmento tiene lugar dentro de la discusión sobre el alma donde Aristóteles niega que sea armonía o que se desplace en movimiento circular. Por lo que afirma que el movimiento unas veces se da en el alma y otras veces termina en ella, así como que es el hombre, en virtud del alma, quien se compadece, aprende o discurre. De donde considero que es relevante tener en cuenta en todo momento esta unidad hilemórfica, bajo la cual Aristóteles concibe al hombre. Es entonces cuando sugiere que hay un *noûs* en el hombre que en sí mismo es incorruptible, perfecto e impasible. Se había visto que esa perfección venía de la identificación del *noûs* con su actividad, pero si en el hombre esa actividad puede corromperse, o es posible que no se llegue a realizar por causas ajenas al principio, parecería ser que se está hablando de otro tipo de *noûs*, uno particular ya no cosmológico, o de un ente compuesto.

no/soij. kaiî to\ noeíñ dh\ kaiî to\ qewreíñ maraiçnetai aÃllou tinoj eÃsw fqeírome/nou, au)to\ de\ a)paqe/j e)stin. to\ de\ dianoeíßsqai kaiî fileíñ hÃ miseíñ ou)k eÃstin e)keiçnou pa/qh, a)lla\ toudiî tou= eÃxontoj e)keíno, vÃ e)keíno eÃxei. dio\ kaiî tou/tou fqeírome/nou ouÃte mnhmoneu/ei ouÃte fileí: ou) ga\r e)keiçnou hÃn, a)lla\ tou= koinou=, oÃ a)po/lwlen: o(de\ nou=j iãswj qeio/tero/n ti kaiî a)paqe/j e)stin.

El texto presenta suma dificultad, comenzando por la poca claridad para traducir la primera línea.¹⁹³ Ya desde Averroes se originó una traducción ambigua al negarse a emplear la palabra “substancia” para *ousía*, sustituyéndola por la frase “cierta cosa”.¹⁹⁴ Sin embargo, en el *Gran Comentario*, el filósofo árabe expresa con determinación la evolución de su pensamiento, interpretando el texto como referido al intelecto material, del cual predica: “este no es generable y no es corruptible con excepción de lo que respecta a la parte del cuerpo en la que este actúa por la cual es afectado. Esto es porque este no tiene un instrumento corpóreo que sea corruptible por la corrupción del cuerpo, como es la disposición en relación a las otras potencias del alma. Él dice: ‘el intelecto, sin embargo, parece ser una substancia’, etc. El [Aristóteles] entiende aquí por intelecto el intelecto material el cual discierne las intenciones de todos los seres.”¹⁹⁵ En este sentido Taylor precisa que el intelecto material concebido por Averroes puede decirse que es generable o corruptible entendido únicamente como la parte del cuerpo con la cual este se asocia, que es generable y corruptible.¹⁹⁶ De manera que en realidad, parece que en Aristóteles el *noûs* del que habla al menos sí es incorruptible, a diferencia del cuerpo del sujeto cognoscente.

¹⁹³ Incluso Burnyeat se expresa del texto como el peor pasaje traducido de la filosofía antigua: BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. p. 29-31. “the worst translated passage in ancient philosophy”.

¹⁹⁴ AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. §82. p. 30: “the intellect appears to be a certain thing which comes to be in the soul and does not perish.” Cabe señalar que en *El Gran Comentario* Averroes sí recurre a la palabra substancia, como se muestra en la siguiente cita.

¹⁹⁵ AVERROES. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. §66. {88}p. 76.

¹⁹⁶ AVERROES. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. p. 76. Taylor refiere que en el *Comentario Medio*, el intelecto material era entendido sólo como una disposición inmaterial del alma individual, la cual se explica por la especial relación con el intelecto agente, que es una substancia separada.

De modo semejante procede Tomás Calvo concediéndole la cualidad de independencia, que se podría considerar como la característica elemental de una substancia, tímidamente lo nombra: "entidad independiente". Por su parte, Tomás de Aquino se sirve de la expresión: "en cuanto al entendimiento, parece que se origina como una substancia especial, y que no es corruptible."¹⁹⁷ A lo que agrega en su interpretación: "dice que parece a los filósofos mencionados que el intelecto es cierta sustancia que se hace y aún no está completa y que no se corrompe. [...] parece que el intelecto y toda alma es incorruptible y que la debilidad en su operación no es en razón de que ella misma se corrompa sino porque se debilitan los órganos."¹⁹⁸ Con esta paráfrasis el Aquinate parece salir del problema atribuyendo la incorruptibilidad al alma en conjunto, y no al intelecto por sí mismo.

Ciertamente el problema no debe imputarse a los traductores, sino al mismo Aristóteles por el manejo de términos ambiguos, y más aún por el significativo vacío que deja el texto en cuanto a su concepción del alma como unidad, y por supuesto la imprecisión que rodea al *noûs* del hombre. Blumenthal critica que la única posible modificación a la visión del alma, como una parte integral del ser vivo compuesto por forma (alma) y materia (cuerpo), corresponde al lugar que tiene el *noûs*, pues el Estagirita lo considera desde un principio como un candidato a tener existencia separada.¹⁹⁹ Aristóteles escribe en torno a éste: *ho dè noûs éoiken engínesthai ousía tis oûsa*, que además de las

¹⁹⁷ AQUINO, Tomás de. *Comentario al "libro del Alma" de Aristóteles*. Lección X.

¹⁹⁸ AQUINO. *Ibid.* X, 163. Tomás de Aquino comenta que Aristóteles no precisa su postura sobre el intelecto en este libro porque lo dará a conocer en el libro tercero. Cfr. X, 166.

¹⁹⁹ Cfr. BLUMENTHAL. H. J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. P. 77-78.

traducciones ya citadas se puede interpretar también: El *noûs* parece que llega a ser cierta substancia, o bien, el *noûs* parece ser en su origen cierta substancia.”

Smith en la edición de Jonathan Barnes no duda en declararlo substancia independiente: “Pero el *noûs* parece ser una substancia independiente implantada dentro de nosotros y que es incapaz de ser destruida.”²⁰⁰ De modo semejante lo enuncia Amelie Oksenberg Rorty: “El *noûs* es caracterizado como un tipo de substancia simple e inafectada que no perece”,²⁰¹ por lo que considera que posee un lugar especial en la organización psicológica de los seres humanos. En consecuencia, el *noûs* se puede entender como una substancia diferente al alma, lo que sí queda claro es que este *noûs* no esta sujeto a la corrupción.

Para Averroes este *noûs* es el intelecto material, el cual se origina en el individuo de un modo distinto al que se da el intelecto agente. De esta forma, Averroes, en opinión de Ivry, resuelve tácitamente el problema implicado en la aparente designación del *noûs* como una substancia que es inmortal según la posteridad pero no según la anterioridad.²⁰² Por el momento no pretendo indagar a qué clase de *noûs* antropológico se refiere Aristóteles, si es el que está en potencia o el que está en acto; por ahora, siendo fieles al texto, únicamente es posible establecer su incorruptibilidad. La cual

²⁰⁰ BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. In *De Anima* Trad. J. A. Smith. P. 651: “But thought seems to be an independent substance implanted within us and to be incapable of being destroyed.”

²⁰¹ RORTY, Amelie Oksenberg. “De Anima: its Agenda and its Recent Interpreters.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. II.

²⁰² Cfr. BLUMENTHAL. H. J. *Aristotle and Neoplatonismo in Late Antiquity*. P. 164-165. Ivry sostiene además: “Avicena expresa enfáticamente que el *noûs* es la substancia que llega a ser en nosotros después de no ser, esto es, de la nada.” No sobra señalar que seguramente también por esta razón se señala al *noûs* como lo “divino” en nosotros.

es reiterada en la línea 408b24-25,²⁰³ aunque también guarda bastante ambigüedad: la intelección y la contemplación son corruptibles en cuanto que son corruptibles otros órganos internos, pero la intelección en sí misma (*autò*) es impasible, no padece ningún cambio.

Averroes comprende el sentido de esta frase refiriendo que es el intelecto conceptualizador el que no perece, a lo que Ivry glosa significando que el *noûs* que no perece es el intelecto perfeccionado, aquel que ha sido modificado después de sus propios conceptos, a saber, el intelecto adquirido.²⁰⁴ A esto se puede objetar cómo es posible que el intelecto que antes era modificable ahora ya no lo sea. Además en dado caso, la frase que enuncia que el *noûs* en sí mismo es impasible carece de sentido, ya que la perfección no estaba en él puesto que no la tenía, entonces cómo es que el producto es capaz de superar al agente que lo produjo. Tampoco se antoja esta interpretación como compatible con la frase concluyente, donde supone al intelecto como algo más divino e impasible a diferencia de las afecciones del hombre o, porqué no, del hombre mismo. Si el *noûs* es lo divino que hay en el hombre, entonces este *noûs* por sí solo debe superar en perfección al hombre que se ve elevado gracias a él.

El pensamiento de Averroes se aclara dentro del *Gran Comentario*, donde explica que aquí Aristóteles se refiere al intelecto pasible de *DA* III. Afirma que el intelecto que entiende el inteligible no es ni generable ni corruptible. El entendimiento, que es la acción de ese intelecto, parece ser generable y corruptible.²⁰⁵ Por lo tanto, Averroes concibe una

²⁰³ *kaiì to\ noeíñ dh\ kaiì to\ qewreíñ maraiçnetai aËllou tinoj eËsw fqeírome/nou, au)to\ de\ a)paqe/j e)stin.*

²⁰⁴ AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. §83. p. 30. Cfr. p. 165.

²⁰⁵ Cfr. AVERROES. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. §66. {91} p. 78.

diferencia entre el *noûs* y la acción de este en el hombre, el acto de entender el cual es corruptible. De manera que ya hay una clara diferencia con el *noûs* cosmológico, en el cual acto y sujeto se identifican. En el caso del hombre, falta precisar si el *noûs* que se da en el hombre es el mismo que el *noûs* cosmológico y, desde luego, cómo se da este acto.

Burnyeat notifica que parece que el *noûs* viene a residir en nosotros como un tipo de substancia, una no sujeta a destrucción. En este sentido entiende la contemplación y a la intelección como un mismo estado en dos niveles de actualidad,²⁰⁶ por lo que considera correcta la expresión: “en sí mismo es impasible”. El problema que no se aclara es cómo una substancia (*noûs*) puede residir en otra substancia (el hombre o el alma), y si es así qué sentido tiene en la concepción aristotélica que una substancia de mayor perfección e incorruptible se una a otra de menor perfección y corruptible.

Kahn sostiene que en *DA* I. 4, Aristóteles describe al *noûs* entrando en el alma como una substancia completa que es imperecedera. Y cuestiona:²⁰⁷ “si el *noûs* es tan radicalmente diferente ¿cómo es que se conecta con las otras partes del alma que son actualizaciones de estructuras corpóreas?

²⁰⁶ “*tò theoreîn* in mortal humans is the intermittent exercise of the dispositional understanding called *tò noeîn*: they are one and the same state at two levels of actuality.” BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. p. 50. Cfr. p. 31, y también p. 32: “*noûs*, unlike ordinary thought, is divine and immortal, it can come to reside in a human being as itself an extra kind of substance, distinct from the mortal substance it resides in, and it remains completely unaffected by the death of its temporary human vehicle.” Si aquí el *noûs* es entendido como una disposición intelectual falta aclarar en qué sentido esta disposición se ha declarado substancia.

²⁰⁷ Cfr. KAHN, Charles H. “Aristotle on Thinking”. in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 361-362.

Somos animales sensitivos en virtud de nuestra alma hilemórfica. ¿Somos animales racionales en virtud de dos almas distintas, una la que nos hace animales y ‘una de diferente tipo’ que nos hace racionales? ¿La naturaleza humana está constituida por una esencia o por dos?” De acuerdo con Kahn, la falta de unidad en la descripción aristotélica del alma puede ser vista como un reflejo preciso de la compleja y paradójica estructura de la condición humana.

Reeve va más allá y revela incluso que el *noûs* en sí mismo algunas veces es caracterizado por Aristóteles de modo que sugiere que es un objeto inmaterial plantado en la *psuché* por dios.²⁰⁸ Ciertamente dicha aseveración no es contundente ni cuenta con el respaldo del texto en cuestión, pero la propuesta se puede tener en cuenta para su posterior discusión.

Hasta ahora puedo establecer que: 1) en la concepción Aristotélica del hombre hay un principio divino e impasible, llamado *noûs* y que es substancia, el cual 2) entra o se introduce en el compuesto de alma y cuerpo, 3) la actividad de este principio puede corromperse, sólo en tanto que es acto de un ser igualmente corruptible y de ninguna manera a causa del *noûs* mismo, que en nada depende de la materia. La aceptación de esta premisa conlleva numerosas dificultades relativas a la noción hilemórfica de alma y cuerpo, mismas que serán abordadas más adelante en el estudio de las características de este principio en el hombre. Uno de los problemas consiste en cuestionar si este *noûs* ya existía o si comenzó a existir junto con el hombre.

²⁰⁸ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 148.

Para investigar el origen del *noûs* en el hombre es preciso dirigir la atención a los textos de *La Generación de los Animales* donde se refiere a este principio.

En *Metafísica* XII, Aristóteles explicó que el *noûs* cosmológico es eterno, causa primera y acto puro. En los textos estudiados hasta ahora, donde menciona un *noûs* que se encuentra en el hombre, ha planteado este principio como lo divino que hay en el hombre, que es incorruptible en sí mismo y que es substancia. Pero este principio, simplemente por el hecho de encontrarse en el hombre, parece ser un principio distinto al *noûs* cosmológico, pues en ningún lugar sugirió siquiera que se encuentre o actúe en un ser inferior al primer principio. De modo que es necesario investigar, dentro de lo posible, cómo es que se introduce en el hombre.

25. *Generación de los Animales* II, 3: 736b5-8, 25-29.²⁰⁹

El *noûs* se incorpora desde fuera, sólo él es divino.

Por eso también lo que respecta a la inteligencia (*noû*) –cuándo, cómo y de dónde reciben su parte los seres que participan de este principio- presenta una gran dificultad, y hay que poner interés en comprenderlo dentro de nuestros medios y en la medida en que sea posible.

Queda entonces, que sólo el intelecto (*noûn*) se incorpore después desde fuera (*thúrathen*) y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal.

²⁰⁹GA II, 3. 736b5-8: *dio\ kaiì periì nou=, po/te kaiì pw½j metalamba/nei kaiì po/qen ta\ mete/xonta tau/thj th=j a)rxh=j, eÁxei t' a)poriζan pleiζsthn kaiì deíf proqumeífsqai kata\ du/namin labeífn kaiì kaq' oÀson e)nde/xetai.*

GA II, 3. 736b25-29: *ouÁte ga\r au)ta\j kaq' au)ta\j ei'sie/nai oiào/n te a)xwriζstouj ouÁsaj ouÁt' e)n sw̄mati ei'sie/nai: to\ ga\r spe/rma periζttwma metaballou/shj th=j trofh=j e)stin. leiζpetai dh\ to\n nou=n mo/non qu/ragen e)peisie/nai kaiì qeílon eiânai mo/non: ou)qe\n ga\r au)tou= tv= e)nergeiζ# koinwneí <h(> swmatikh\ e)ne/rgeia.*

Aristóteles es consciente de la dificultad del tema que intenta explicar. La relación de este texto con la cita anterior del *De Anima* parece ser bastante estrecha, pues en ambos sitios refiere el Estagirita la inmaterialidad del *noûs* (3). Tomás Calvo incluso considera que el texto de *DA* 408b18 debe entenderse en conexión con este fragmento.²¹⁰ Sin embargo, W. D. Ross discrepa de esta opinión argumentando que el texto de *La Generación de los Animales* pertenece a la biología sexista aristotélica, según la cual la forma del infante deriva únicamente del padre, y la materia de la madre.²¹¹

En este sentido explica Burnyeat: “En el caso humano, la forma específica contribuida por el padre es el poder de pensar y la razón. Este poder que llega a ser actual según el infante crece, es inicialmente primer *noûs* potencial, no más. Pero para Aristóteles es tan indestructible como la misma raza humana, aunque por supuesto cualquier poder para pensar y razón individual perezca cuando ellos lo hagan.”²¹² La argumentación sobre la biología aristotélica de parte de estos autores no se muestra suficiente para negar la relación entre ambos textos. Si bien concedo que Aristóteles propone que el alma proviene del hombre que da la forma, en tanto que el cuerpo, la materia, es proporcionado por la mujer (como efectivamente lo hace);²¹³ eso no altera la insistencia del mismo Aristóteles en pronunciar que el *noûs* es algo divino, que es substancia y que existe sin depender de la materia.

Es decir, como ya he planteado en la cita previa, la concepción del *noûs* en el hombre como substancia en sí misma (1), acarrea considerables dificultades donde el

²¹⁰ ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo. p. 155.

²¹¹ Cfr. BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. p. 49.

²¹² BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. p. 49.

²¹³ *GA* II, 738b19-28.

principal afectado resulta ser la doctrina hilemórfica del alma y el cuerpo. Parece que Reeve encuentra solución a la aporía al indicar que la forma que aporta el hombre efectivamente es el *noûs* pasivo, mientras que el *noûs* activo es lo divino que viene de fuera que es impasible (1 y 2).²¹⁴ Por lo pronto, esta cuestión queda señalada con el objeto de enriquecer los elementos en mi investigación, para volver a su análisis con mayores fundamentos.

Por otra parte, destaca por un lado el empleo del término *metalambánei* (participación), con lo que sugiere que este principio no se agota en el hombre, sino que el hombre es participado.²¹⁵ De donde se podría pensar que el *noûs* humano es una participación del *noûs* cosmológico. Otro factor importante consiste en la expresión: “que sólo el *noûs* se incorpore después desde fuera”²¹⁶ pues apunta por un lado, a un ser que ya existe en una realidad “extra-humana” independientemente de la materia, y por otro refiere a la temporalidad: este *noûs* es capaz de preexistir sin la materia y sin embargo requiere o exige ciertas cualidades en el ser compuesto para introducirse en él. Desde el punto de vista de Reeve, puedo sugerir que esta participación es precisamente tomar parte de la actividad de dios mismo, del *noûs* cosmológico.

²¹⁴ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 149. “What comes from the outside is something that is ‘in it’s substance an activity’. And to say that that activity comes in from the outside is simply to say that its final cause is not the sperm or *katamenia*, but something outside them: god.”

²¹⁵ Incluso Platt emplea dos veces el significado de este término: “When and how and whence is a share in reason acquired by those animals that participate in this principle?” BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. *In Generation of Animals*. Trad. A. Platt. p. 1143.

²¹⁶ “It remains, then, for the reason alone so to enter and alone to be divine.” BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. *In Generation of Animals*. Trad. A. Platt. p. 1143.

El *noûs* es separable de la materia

En cuanto a la materia del semen, en donde va contenida la porción del principio anímico (una parte de ese principio es separable de la materia, en todos aquellos seres que encierran algo divino (*theîon*) –tal es lo que llamamos intelecto (*noûs*)–, y otra parte es inseparable), esa materia del semen se disuelve y se evapora, al tener una naturaleza húmeda y acuosa.

En la presente cita Aristóteles precisa su posición frente al principio del alma: ciertamente el macho aporta la forma, como lo sostiene Burnyeat y Ross, pero en este texto el principio anímico (*tês psuchiquês archês*) es dividido en dos,²¹⁸ una parte que es inseparable de la materia proveniente del hombre, y otra parte que sí es separable de la materia (3), de la que al cuestionar su origen el término “divino” contenido en el mismo texto lo despeja. Con esto se fortalece la tesis de Reeve.

En correspondencia, Dorothea Frede establece que Aristóteles no quiere perder el vínculo entre la mejor parte en nosotros (1 y 3) y la única divinidad que él reconoce: el intelecto activo

²¹⁷ GA II, 3: 737a7-12: Τοῦ δὲ θ=j γονh=j sw½ma e)n %Ò sunape/rxetai τοῦ spe/rma τοῦ θ=j yuxikh=j a)r-xh=j, τοῦ μεῖν xwristoῖn oÄn sw-matoj oÄsoij e)mperilamba/netai, ti qeílon (toiou=toj d' e)stiin o(kalou/menou nou=jÿ τοῦ d' a)xw-riston, @tou=to τοῦ sw½ma th=j γονh=j dialu/etai kaii pneumatou=tai fu/sin eÄxon u(graῖn kaii u(datw-dh.

²¹⁸ Incluso en la edición de Barnes se afirma expresamente que hay dos tipos del principio contenido en el esperma: “let us return to the material of the semen, in and which is emitted the principle of soul. Of this principle there are two kinds; the one is not connected with matter, and belongs to those animals in which is included something divine (to wit, what is called the reason), while the other is inseparable from matter”. BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. In *Generation of Animals*. Trad. A. Platt. p. 1144.

puro.”²¹⁹ Enlazando este texto con el anterior, resulta que el *noûs* que está en el hombre no depende de la materia (3), viene de fuera (2), es incorruptible (1), es lo divino que tiene el hombre (1) y es una participación, o lo posee por participación (4). Si a estas características se agregan las señaladas en DA 408b18, entonces es un ser que existe por sí fuera del hombre, una substancia en sí mismo (1), lo que parece coincidir con la siguiente frase de *La Reproducción de los Animales*.

27. Generación de los Animales II, 744b21-27.²²⁰

El *noûs* actúa desde fuera.

Pues bien, igual que para el crecimiento la mente (*noûs*) actúa desde fuera, así dentro de los mismos organismos que se están formando, la naturaleza, a partir de la materia más pura, estructura las carnes y los órganos corporales de los demás sentidos, y a partir de los residuos forma los huesos, los tendones y los pelos, además de las uñas, cascos y todo lo semejante; por eso estas partes se forman las últimas, en el momento en que la naturaleza (*phúseos*) ya cuenta con un residuo.

Si en esta frase Aristóteles se refiere con *thúrathen taûta poieî noûs* al *noûs* que actúa en el hombre, entonces no cabe duda que se debe relacionar con el texto recién analizado del *De Anima*, donde se habla del *noûs* del hombre como una substancia (1), pues solo una entidad independiente podría actuar incluso desde fuera. La débil posibilidad de que el

²¹⁹ FREDE, Dorothea. “The cognitive Role of *Phantasia*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. 294.

²²⁰ GA II, 744b21-27: kaqa/per ouÂn ei’j th’n auÂchsin o((qu/raqen tau=ta poieîf nou=j ouÂtwj e)n toîlj gignome/noij au)toîlj h(fu/sij e)k me’n th=j kaqarwta/thj uÂlhj sa/rkaj kaiî tw½n aÂllwn ai¹sqhthri½wn ta\ swmata suni½sthsin, e)k de\ tw½n perittwma/twn o)sta= kaiî neu=ra kaiî tri½xaj, eÂti d’ oÂnuxaj kaiî o(pla½j kaiî pa/nta ta\ toiau=ta: dio\ teleutaífa tau=ta lamba/nei th’n su/stasin oÂtan hÂdh gi½gnhtai peri½ttwma th=j fu/sewj.

noûs referido en estas líneas sea el cosmológico, del que ya se expuso en el capítulo primero que ejerce su acción sobre todo el universo a modo de fin (en tanto bien deseable), es sepultada al subrayar que tanto en GA 736b25-29 como en GA 744b21-27 emplea el término *thúrathen*, y que en el primero de estos textos no cabe ninguna duda de que está aludiendo al *noûs* que se introduce en el hombre.²²¹ Por lo tanto, la problemática sobre la concepción del alma se intrinca aún más.

Cooper asevera que Aristóteles parece hablar de otro tipo de género de alma, que viene al cuerpo desde fuera (*thurathen*).²²² En consecuencia, testifica, “hace de la naturaleza humana no una sola cosa compleja. Si uno acepta esta teoría, entonces estrictamente hablando nosotros no tenemos un alma con varias capacidades, sino dos almas, una la actualidad de un cuerpo, y otra no.”²²³

Se ha reiterado que el *noûs* en el hombre es un cierto tipo de substancia (1), que viene de fuera y se introduce en el alma (2), en consecuencia dos substancias conviven en el compuesto, pero si el alma de acuerdo con Ackrill, en DA II, 1 es: “a) la forma de un cuerpo natural que tiene vida potencialmente, b) el acto primero de un cuerpo natural que tiene vida potencialmente, o c) el acto primero de un cuerpo

²²¹ Así lo traduce Platt: GA II, 744b21-27: “Just as the intellect acts thus from outside with a view to the growth of the persons concerned, so in the case of the embryo itself does nature form from the purest material the flesh and the body of the other sense-organs, (...)” BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. *In Generation of Animals*. Trad. A. Platt. p. 1155.

²²² COOPER. John M. *Reason and human Good in Aristotle*. p. 175-176. Esta sugerencia se debe a un pasaje del *De Anima* donde así lo plantea el mismo Aristóteles que se estudiará en el *noûs* teórico.

²²³ COOPER. John M. *Reason and human Good in Aristotle*. p. 176.

natural que tiene órganos",²²⁴ A) ¿qué lugar ocupa el *noûs* unido a ella como entidad inmaterial (3) divina e impasible (1)?, B) Puesto que se introduce y actúa desde fuera (2), ¿porqué se adentra en el hombre?, C) ¿cuál es la relación de participación (4) que existe en el hombre con este principio?

El propósito de mi investigación se dirige a fundamentar la posible respuesta a estas interrogantes desde los textos del mismo Aristóteles, por lo que a continuación analizo los textos del *De Anima*, donde el Estagirita menciona al *noûs* ya no con significado cosmológico, como motor inmóvil (estudiado en el primer capítulo), sino el *noûs* inserto en la realidad antropológica.

II. NOÛS PARTICULAR. TEÓRICO.

La apuesta de Aristóteles por la introducción del *noûs* como substancia independiente dentro del compuesto hilemórfico humano, a pesar de ser problemática no carece de eco en otros textos antropológicos, como la *Ética a Nicómaco* y el mismo *Tratado sobre el Alma*. La dificultad que conlleva el estudio acerca de las distintas aristas del *noûs*, se debe no sólo a la ambigüedad de los términos empleados, sino también a la presumible ausencia de certeza de parte del mismo autor. A pesar de que el principio del hombre denominado *noûs* aparece en numerosas ocasiones, unas veces se entiende como substancia, otras como facultad; unas veces como principio de actividad teórica, otras como dirigido a la práctica.

²²⁴ ACKRILL, J.L. "Aristotle's Definitions of *Psuchē*". in *Essays on Plato and Aristotle*. p. 163.

Ya se han estudiado los textos donde Aristóteles aporta información sobre cómo el *noûs* se introduce en el hombre, desde el punto de vista de la reproducción;²²⁵ ahora, el propósito de esta sección es indagar sobre las referencias al *noûs* que se encuentra en el hombre orientado al conocimiento, pues ya se argumentó que efectivamente hay un principio así denominado en él. En primer lugar se comentan aquellas alusiones en las que dicho principio se comprende como teórico.

a) *Noûs* no tiene partes, es separado.

En los siguientes textos del tratado *Sobre el Alma*, Aristóteles reitera que el *noûs* se encuentra separado, ya sea del hombre o de las demás facultades, a la vez que menciona que este principio posee múltiples objetos. De manera que nuevamente, arroja elementos para considerar este principio en el hombre como algo que es, en parte semejante y en parte diferente al *noûs* cosmológico.

28. *De Anima*. I, 3: 407a2-10.²²⁶

El *noûs* es uno y continuo a la manera de la intelección, carece de partes.

²²⁵ Más adelante se verá dentro del análisis de las citas de la *Ética Nicomaquea*, en el capítulo III de esta investigación, la cuestión sobre el requerimiento de cierta madurez en el hombre para la adquisición del *noûs*, o su efectiva actualidad.

²²⁶ *DA*. I, 3: 407a2-10: *prw¹/₂ton me\ n ou\An ou) kalw¹/₂j to\ le/gein th\ n yuxh\ n me/geqoj ei\anai: th\ n ga\ r tou= pantoj dh=lon o\Ati toiau/thn ei\anai bou/letai oi\ao/n pot' e)sti\ n o(kalou/menou nou=j (ou) ga\ r dh\ oi\ao/n g' h(ai\sqhtikh/, ou)d' oi\ao/n h(e)piqumhtikh/: tou/twn ga\ r h(ki\zhhsij ou) kukloforiz\ a\Y: o(de\ nou=j ei\aj kai\ sunexh\j w\Dsper kai\ h(no/hsij: h(de\ no/hsij ta\ noh/mata: tau=ta de\ t\%¹/₂ e)fech=j e\An, w'j o(a)riqmo/j, a)ll' ou)x w'j to\ me/geqoj: dio/per ou)d' o(nou=j ou\Atw sunexh\j, a)ll' h\Atoi a)merh\j h\A ou)x w'j me/geqo/j ti sunexh\j.*

Pero, en primer lugar, no es correcto afirmar que el alma sea una magnitud: evidentemente Platón da a entender que el alma del universo es como el denominado intelecto (*noûs*) y no como el alma sensitiva o apetitiva, ya que el movimiento de éstas no es de traslación circular. Pues bien, el *intelecto* es uno y continuo a la manera que es la intelección; la intelección, a su vez se identifica con las ideas y éstas constituyen una unidad de sucesión como el número y no como la magnitud; luego el *intelecto* no tendrá tampoco este tipo de unidad, sino que carecerá de partes o, en cualquier caso, no será continuo a la manera de una magnitud.

El fragmento tiene lugar dentro de la discusión sobre la posibilidad de que el alma se mueva, en respuesta a Platón. El texto no es muy claro en la distinción de lo que es el pensamiento de Platón y el de Aristóteles. Bajo este confuso telón se sostiene: “El *noûs* es uno y continuo a la manera que es la *nóesis*.” Lo cual corresponde con lo argumentado en *Metafísica* XII, aunque más que continuidad se había explicado como simple, no sucesión.

El problema surge al testificar que la *nóesis* se identifica con *tà noémata*. Ya que a diferencia del *noûs* cosmológico cuyo único objeto era él mismo, el *noûs* aquí mencionado posee una pluralidad de objetos, por lo que hace pensar que se está hablando del *noûs* de un ser compuesto. Al que se le atribuye unidad en cuanto a carencia de partes y cierta continuidad en la sucesión de sus objetos.

Averroes aborda el texto con cierta variación, interpretando así las palabras de Aristóteles: “Es claramente incorrecto decir que el alma es una magnitud –esto es, un cuerpo– a pesar de que su forma es depositada. [...] El alma del universo que ellos [platónicos] describen de este modo es un intelecto, puesto que el universo no tiene ni alma sensitiva ni alma desiderativa.”²²⁷ Agrega que la continuidad del *noûs* se

²²⁷ AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. I. 3, § 60 p. 22.

distingue de la continuidad de un cuerpo donde las partes coinciden en un término común.

El caso del intelecto se asemeja más bien a la unidad sucesiva del número, pues el *noûs* se caracteriza por la conceptualización y esta se compone de inteligibles, los cuales más que continuos son sucesivos.²²⁸ En este caso el *noûs* no posee unidad absoluta sino unidad por la sucesión de sus objetos, lo que lo distingue claramente del *noûs* cosmológico. Por lo tanto, deduzco que Aristóteles se refiere al principio que está en el hombre, pues su actividad no es eterna y perfecta.

Así entiende también Charlotte Witt el sentido de unidad del *noûs* estudiado: “pero esta noción de unidad [de una magnitud] no aplica al alma y sus procesos característicos, como pensar. Hay una unidad del pensar, pero esta se parece más a la unidad serial de los números que a la unidad por continuidad de la substancia material; esta es más bien unidad temporal que unidad espacial.”²²⁹ Con lo cual coincido en la interpretación, es el *noûs* de un ente que esta compuesto.

Averroes precisa que es imposible decir que el intelecto es uno y continuo a excepción del modo en que esto se dice de las cosas sucesivas. Es decir, explica Taylor que puesto que el entendimiento es idéntico a los objetos del entendimiento, es uno y sucesivo o secuencial justo en el modo en el que decimos que las cantidades diferenciadas pueden ser una y sucesivas o secuenciales. Por lo tanto, reitera Averroes, el intelecto no es un cuerpo porque este no es un continuo en

²²⁸ AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. I. 3, § 60 p. 23.

²²⁹ WITT, Charlotte. “Dialectic, Motion, and Perception”. in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 176-177.

realidad.²³⁰ Y efectivamente, no es un cuerpo, sino que es uno y el continuo se refiere a una sucesión de sus objetos.

En conclusión se extraen los siguientes puntos: 1) El *noûs* aquí mencionado debe ser menos perfecto que el *noûs* cosmológico, pues se habla de una pluralidad de objetos, aunque sucesivos. Por lo tanto, 2) este *noûs* guarda una unidad igualmente inferior al *noêsis noéseos*, pues su objeto no se identifica con su acto ni con él mismo, sino parece ser un continuo a la manera de la sucesión numérica. Se ha colocado esta cita dentro de la consideración del *noûs* particular y teórico porque en ella se alude a un *noûs* inferior al cosmológico, que se encuentra o actúa en un ser particular por ser compuesto, y referido en su acción a objetos inmateriales, no materiales ni prácticos. En esta misma agrupación se encuentra la siguiente frase donde el *noûs* se cuenta junto con la denominada potencia especulativa.

29. *De Anima*. II, 2. 413b24-27.²³¹

Noûs puede darse separado. Como lo eterno de lo corruptible.

Pero por lo que hace al intelecto (*noû*) y a la potencia especulativa (*theoretikê dunámeos*) no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado (*chorízesthai*) como lo eterno de lo corruptible.

En esta ocasión, Aristóteles se ocupa de la posible separabilidad de las partes del alma. La frase citada se encuentra justo antes de resolver que ninguna otra parte o potencia del alma (la imaginación, la sensación, el deseo o el movimiento local) se da separada.

²³⁰ AVERROES. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. I. 3, § 47 {65} p. 59.

²³¹ *DA*. II, 2. 413b24-27: *periî de\ tou= nou= kaiî th=j qewrhthikh=j duna/mewj ou)de/n pw fanero/n, a)ll' eÅoike yuxh=j ge/noj eÅteron eiânai, kaiî tou=to mo/non e)nde/xesqai xwriζzesqai, kaqa/per to\ a)ιζ+dion tou= fqartou=.*

Llama la atención la estructura de la oración: en primer lugar menciona dos sujetos: *toû noû kai tês theoretikês dunámeos* (el *noûs* y la potencia especulativa),²³² inmediatamente después y en lo sucesivo sólo refiere a uno: *all' éoike psuchês génos héteron êînai*²³³ (parece ser un género distinto de alma), y enfatiza la singularidad en la línea final: *kai toûto mónon endéchetai chorízesthai* (y sólo él es posible que esté separado, o sólo él puede estar separado). Tras esta reiteración queda claro que uno sólo es el que puede estar separado, y puesto que el primero, a saber el *noûs*, se menciona sin más y el segundo como potencia, es evidente que es el *noûs* el que estaría separado. Pues la potencia no puede existir por sí misma sino a causa de algo, y si está separada es entonces por ser en acto.

Acerca de cómo sería esta existencia separada (D), Aristóteles simplemente alude a la comparación de la separación de lo eterno respecto de lo corruptible. Averroes evita la duda y únicamente menciona al *noûs*: “El intelecto parece ser un género diferente de alma, sólo él capaz de ser separado, como la eternidad es capaz de estar separada de aquello que perece.”²³⁴ Ivry comenta sobre esta línea que Averroes, talvez intencionalmente, evita la pregunta sobre si la eternidad es eterna según la anterioridad o sólo según la posterioridad.²³⁵ Lo mismo se le puede cuestionar a Aristóteles, pero me parece pertinente inquirir esta cuestión una vez estudiados los demás textos que puedan arrojar algo de claridad.

²³² Smith en la edición de Barnes traduce así: “We have no evidence as yet about thought or the power of reflexion; it seems to be a different kind of soul, differing as what is eternal from what is perishable; it alone is capable of being separated.” BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. *On the Soul*. Trad. J.A. Smith. p. 658-659.

²³³ El empleo de analogías para explicar el *noûs* en Aristóteles es recurrente. Más adelante lo compara con la luz, y también se sirve del ejemplo de una línea recta y línea quebrada.

²³⁴ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. II, 2. § 132. p. 50.

²³⁵ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. p. 172.

En el *Gran Comentario* Averroes explica que, en lo que respecta al intelecto en acto, así como a la potencia que se hace actual por el intelecto en acto, se argumentará más adelante en el libro III. Su posición consiste en que el intelecto especulativo es una actualidad del conocimiento, como consecuencia de la presentación de las intenciones potencialmente inteligibles por parte de la imaginación, la cogitativa y la memoria al intelecto agente y su subsecuente recepción de los inteligibles en acto en el intelecto material, debido a la actividad del intelecto agente.²³⁶ Taylor afirma, en este orden, que Averroes sostiene que el intelecto especulativo o los inteligibles teóricos son corruptibles en tanto que ellos están presentes en los individuos humanos corruptibles, pero son eternos en tanto que ellos se encuentran presentes en el intelecto material,²³⁷ que es eterno. De ser así, los inteligibles son los susceptibles de eternidad o corrupción, dependiendo del sujeto en el que estén presentes, ya sea el intelecto material o el hombre, respectivamente.

Burnyeat coincide en atribuir la separabilidad únicamente al *noûs*: "Aristóteles aún no afirma definitivamente la conclusión por la que se siente atraído, pero aquí otra vez deja perfectamente claro que la facultad de pensar, creer o juzgar no es lo que él se inclina por clasificar como genéricamente diferente, a causa de un tipo de alma eterna y divina. Ese honor es reservado para lo que sea que el llama *noûs*, *to noetikon*, *to noein*."²³⁸ Este autor va más allá y devela que el género de alma al que se refiere el Estagirita es una divina y eterna, no el alma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia. Así mismo, vincula este *noûs* al primer principio, al *noûs* cosmológico y no lo comprende como un

²³⁶ AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. II. § 21 {160} p. 128.

²³⁷ AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. p. 128, n. 49.

²³⁸ BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. P. 32-33.

noûs relacionado a un ser particular y compuesto como el hombre. Sin embargo en el contexto en que Aristóteles lo menciona, se cuenta al *noûs* entre las potencias del alma que informa un cuerpo.

Ya en *DA. I, 4*, explicó que el *noûs* parece ser cierta substancia que se introduce en el hombre, y que este principio es impasible a pesar de que se corrompa el sujeto compuesto. Pseudo Simplicio explica que el *noûs* es indivisible por lo que limita y perfecciona al alma, pero no es parte de ella, más bien es la causa que la informa, y un tipo de ser superior. Los neoplatónicos como él y Plotino interpretan al *noûs* como la substancia puramente individida que se encuentra por encima del alma, el alma –según su cosmovisión– es la frontera entre lo sensible y lo inteligible.²³⁹ Esta concepción puede iluminar el problema del fin por el cual el *noûs* se introduce en el alma (B), puesto que es superior y más divino, es probable que su función sea de alguna manera informar o actualizar al compuesto de alma y cuerpo.

Kahn considera que al hablar de “un género diferente de alma” Aristóteles claramente pretende excluir al *noûs* de la definición hilemórfica.²⁴⁰ Puesto que esta definición no pretende aplicarse al *noûs* –asegura–, no queda duda de una contradicción literal entre la definición de alma como acto que informa un cuerpo y el *noûs* entendido como alma, pero superior, pues entonces ¿qué cuerpo informa?, ninguno, pues se ha establecido que es separable. Así Kahn relaciona acertadamente el texto en cuestión con el pasaje *DA 413a4*, donde Aristóteles anticipa que nada impide que algunas partes del alma sean separables, si éstas no son actos de

²³⁹ Cfr. BLUMENTHAL, H.J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. p. 165-166.

²⁴⁰KAHN, Charles H. “Aristotle on Thinking.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. 360-361.

ningún cuerpo. A lo que responde posteriormente con la cita estudiada en este punto, enfatizando que el único que puede existir separado es el *noûs*.

En orden a todo esto, concluyo entonces que el *noûs* probablemente es un género de alma distinto (alma entendida como acto o forma que informa un cuerpo, aunque aquí sería un compuesto ya de alma y cuerpo) debido a su eternidad, pero sin duda es lo único que hay en el hombre que puede existir separado (3). Sin embargo no se ha mostrado suficientemente. Esta distinción del *noûs* respecto a los otros componentes del alma es refrendada en la siguiente cita.

30. *De Anima*. II, 3. 415a11-13.²⁴¹

Noûs teóricos es superior al resto de las facultades del alma.

En cuanto al intelecto teórico (*theoretikoû noû*), es otro asunto (*lógos*). Es evidente, pues, que la explicación (*lógos*) de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma.

La mención *toû theoretikoû noû* emerge al final del párrafo donde Aristóteles explica la relación escalonada existente entre la facultad nutritiva, sensitiva, motriz de los animales. Refiere que entre los seres sometidos a la corrupción los que poseen *logismòs* (razonamiento) poseen también las demás facultades, pero no a la inversa. Menciona que algunos animales carecen incluso de imaginación, mientras que otros viven gracias a ésta, para luego afirmar que el *noûs* es otro *lógos*.

²⁴¹ DA. II, 3: 415a11-13: *periì de\ tou= qewrhtikou= nou= eÀteroj lo/goj. oÀti me\ n ouÅn o(periì tou/twn e(ka/stou lo/goj, ouÅtoj oi'keio/tatoj kaiì periì yuxh=j, dh=lon.*

Posiblemente el Estagirita pretende contrastar al *noûs* con las otras facultades superiores que suponen la existencia de las inferiores, pues se ha visto que el *noûs* puede existir separado (es eterno), no sólo de la materia sino también de facultades ligadas necesariamente a ella como la sensación y la nutrición. Llama la atención la frecuencia con la que la palabra *lógos* es empleada en el párrafo. Como es sabido este término abriga numerosas traducciones: palabra, definición, asunto, explicación, causa, razón. Suponiendo que Aristóteles intencionalmente se sirve de él o su derivado *logismòs*, la cita podría leerse: “en cuanto al *noûs theorétikos*, es otra razón o causa.”²⁴² Es decir, que algún ser viva exclusivamente gracias al *noûs*, como el primer motor; o que sólo el *noûs* pueda pervivir.

Averroes parafrasea el texto: “La facultad de discernimiento y el intelecto están en la creatura que es más perfecta que esto [el animal] –como el hombre (u otro género de animal, si hay uno igual al hombre o superior a él).²⁴³ Así se reitera la superioridad del *noûs* sobre las otras facultades. En el *Gran Comentario* Averroes lo menciona como “el intelecto teórico y cogitativo”.²⁴⁴ Explica que este es tal que se encuentra fuera de la naturaleza corruptible, pues esto es pensamiento que ni es alma ni una parte del alma. Por lo que considera que se debe sostener que es de una naturaleza superior a la del alma.

Para Burnyeat no es la primera vez que Aristóteles hace esa distinción acerca del *noûs*, previamente insistió que era

²⁴² Smith en la edición de Barnes traduce así: “Reflective thought presents a different problem.” BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. *On the Soul*. Trad. J.A. Smith. p. 660.

²⁴³ Cfr. AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. II, 2. § 139. p. 53.

²⁴⁴ “The theoretical and cogitative intellect, the account with respect to it is different.” AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. II. § 32 {178} p. 141.

especial, incluso divino; por lo que no debe tratarse a la par del pensamiento ordinario. Y concluye: mientras que Aristóteles trata al pensamiento más o menos con desprecio, el *noûs* es un asunto distinto, y uno en el que pretende brillar.”²⁴⁵ Con lo cual se refrenda que es un principio superior e independiente.

Blumenthal da por sentado que en esta línea Aristóteles está hablando del intelecto contemplativo en los seres incorruptibles, lo cual se fundamenta si se acepta que el intelecto activo está por encima del individual;²⁴⁶ y comenta que Pseudo Simplicio, por el contrario, entiende que Aristóteles en este texto no está considerando acerca de la razón en los seres incorruptibles, sino acerca de ésta en nosotros. Está hablando del intelecto teórico (*noûs*) el cual no es el mismo que el de las entidades incorruptibles, o la razón práctica en nosotros, o el intelecto pasible. Puesto que efectivamente el texto se ubica dentro de la discusión de la superioridad de las facultades del alma que informa un cuerpo, juzgo con mayor consistencia la postura de Pseudo Simplicio que refiere al *noûs* en el hombre, el cual se debe considerar apartado de las demás facultades por su separabilidad de la materia, su eternidad y porque ha sido calificado como cierta sustancia divina, pero en el hombre.

Lo que es irrefutable es que el *noûs* se cuenta diferenciado de las otras facultades, aunque lo ha mencionado junto con ellas (4), ¿en qué consiste en esta exclusividad? A Aristóteles no le interesa profundizar el tema en este momento.

b) El acto del *noûs* siempre es verdadero.

²⁴⁵ Cfr. BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. P. 17-19.

²⁴⁶ Cfr. BLUMENTHAL, H.J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. p. 110.

Ya que se determinó que el *noûs* en el hombre se encuentra de alguna manera independiente al compuesto, a continuación se estudia otra cualidad exclusiva de este principio, la perfección de su acto. Ambas lo ligan estrechamente al *noûs* cosmológico del capítulo I.

31. *De Anima*. III, 3. 428a16-18.²⁴⁷

La verdad siempre acompaña al *noûs*.

Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad (*aletheuousôn*), como son la ciencia o el intelecto (*noû*): y es que la imaginación puede ser también falsa (*pseudês*).

Dentro del estudio de la *phantasia*, el *noûs* surge dos veces, en ambas denotando superioridad. La primera de ellas es la que corresponde a esta cita, en la cual se caracteriza, junto con la *epistêmê* por siempre actuar con verdad (*aei aletheuousôn*),²⁴⁸ a diferencia de las imágenes, las cuales juzga en su mayoría falsas.

Averroes coincide cuando glosa el texto: “si la imaginación fuera conocimiento e intelecto, esta siempre nos proveería con verdad, lo que no es así. Es necesario, entonces, que la imaginación no se identifique con el conocimiento ni con el intelecto.”²⁴⁹ En otras palabras, el producto de la acción de la imaginación, a saber, las imágenes, en ocasiones puede ser verdadero como también puede ser falso. En cambio el producto de la *epistêmê*: las definiciones así como el producto

²⁴⁷ DA. III, 3. 428a16-18: α)λλα\ μὴν οὐ)δε\ τῷ/ζν α)εἰ α)ληγεuousw/ζν οὐ)δεμῖ)α εἶσται, οἰᾶν ε)πισθ/μῃ ἡ\ nou=j: εἶστί γὰρ φαντασί)α καὶ yeudh/j.

²⁴⁸ Más que estar acompañadas de la verdad, el verbo α)ληγεu/w significa declarar con verdad o ser sincero, por lo que en el caso de estas facultades, se puede decir más bien que su acto es verdadero.

²⁴⁹ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. II, 2. § 270. p. 104.

del *noûs*: las intelecciones o *nóesis*, siempre son verdaderas (5). Sólo que en la *epistémē* la verdad se deriva de explicar correctamente la causa del hecho, con lo que se puede decir que es una virtud adquirida. Ya que hay definiciones que son falsas, y en ese sentido no forman parte de esta virtud.

Richardson explica que en la concepción aristotélica, los animales que carecen estrictamente hablando de *noûs* y *logismos*, la *phantasía* se levanta en el lugar del *noûs*, teniéndola como ‘algún tipo de pensamiento’. Aristóteles introduce su discusión sobre la *phantasía* en *DA* III. 3, distinguiendo *noesis* de *aísthēsis* y dividiendo *noesis* en *phantasía* y concepción (*hupolepsis*).²⁵⁰ Más adelante se verá la importancia de las imágenes en la acción del *noûs*.

Por ahora se asienta que la acción de la imaginación y la del *noûs* se asemejan en que comparan y disciernen sobre formas o datos aportados por los sentidos, sólo que las imágenes pueden ser falsas, mientras que las ideas o el producto de la acción del *noûs* siempre serán verdaderas.

32. *De Anima*. III, 3. 429a6-9.²⁵¹

La influencia del *noûs* se puede afectar por razón del sujeto.

Y precisamente, porque las imágenes (*aisthēsesi*) perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales –por ejemplo, las bestias– porque carecen de intelecto (*noûn*) y otros –por ejemplo,

²⁵⁰ RICHARDSON, Henry S. “Desire and the Good in *De Anima*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. 386-387.

²⁵¹ *De An.* III, 3: 429a6-9: *kaĩ dial tõ e)mme/nein kaĩ o(moiζaj eiānai taĩj aĩsqh/sesi, polla\ kat' au)ta\j pra\ttei ta\ z%½a, ta\ me\n dial to\ mh\ eÃxein nou=n, oiāon ta\ qhriζa, ta\ de\ dial to\ e)pikalu/ptesqai to\n nou=n e)niζote pa/qei hÃ no/s% hÃ uÃpn%, oiāon oi, aÃnqrwpoi. perĩ me\n ouÃn fantasiζaj, tiζ e)sti kaĩ dial tiζ e)stin, eĩrh/sqw e)pĩi tosou=ton.*

los hombres- porque el intelecto se les nubla a veces tanto por la pasión, como por la enfermedad o por el sueño.

En este fragmento Aristóteles concede que el *noûs* puede verse afectado, pero propiamente no es el *noûs* el que se afecta en sí mismo, sino que el hombre en el cual actúa el *noûs* puede padecer, y por lo tanto no operar conforme a este principio. Es preciso prestar atención a las causas aquí mencionadas por las que el *noûs*, o mejor dicho, su acción en el hombre, puede verse afectada: Tomás Calvo señala dos: la enfermedad (*nósois*) y el sueño (*úpnoi*).²⁵² Pero Smith habla de tres: la enfermedad, el sueño y el sentimiento y la pasión (*páthei*).²⁵³ Averroes lo interpreta de este modo: “esta facultad es colocada en el animal que carece de intelecto como un sustituto de éste, y es colocada en el animal inteligente para salvarlo cuando cualquier tipo de cambio –como la enfermedad, el sueño o algo más- abruma el intelecto.”²⁵⁴ En los tres casos el verbo *epikalúptesthai* se interpreta como padecer cierta oscuridad: se nubla, se eclipsa, se abruma. Con lo cual se reitera que el sujeto que padece es el compuesto en el que el *noûs* actúa, y no es el principio mismo el que se ve afectado (6).

Dorothea Frede sostiene igualmente tres motivos que perturban al intelecto: “la pasión, la enfermedad o la somnolencia.”²⁵⁵ En el mismo caso se encuentra la versión de

²⁵² ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo. p. 229.

²⁵³ BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. *On the Soul*. Trad. J.A. Smith. p. 682. “And because imaginations remain in the organs of sense and resemble sensations, animals in their actions are largely guided by them, some (i.e. the brutes) because of the non-existence in them of thought, others (i.e. men) because of the temporary eclipse in them of thought by feeling or disease or sleep.”

²⁵⁴ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. II, 2. § 275. p. 108.

²⁵⁵ FREDE, Dorothea. “The Cognitive Role of *Phantasia*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 280.

Malcolm Schofield: “los hombres actúan de acuerdo con su *phantasiai* porque su razón algunas veces es nublada por la emoción, la enfermedad o el sueño.”²⁵⁶ Como lo atestiguan estos autores *páthei* se cuenta entre los factores que pueden afectar la acción del hombre según el *noûs* y en su lugar seguir las imágenes de la *phantasia*. Con esto se adelanta que el *noûs* de alguna manera es principio de acción.

Es importante precisar que en ningún momento se habla de una imperfección en la acción del *noûs*, lo que sería contradictorio con la cita anterior donde se determinó que su acto siempre es verdadero (5). El padecimiento se da en el sujeto compuesto que posee el *noûs*, el cual debido a la acción de la pasión, el sueño o la enfermedad, carece de la claridad necesaria para guiarse en sus actos según el *noûs* (6), y se conduce entonces por la imaginación.

A manera de recapitulación se recogen las siguientes cualidades del *noûs* como principio del hombre extraídas en esta sección (II):

- 1) Este principio en cuestión es menos perfecto que el *noûs* cosmológico debido a su pluralidad de objetos.
- 2) La unidad del *noûs* que se encuentra en el hombre es inferior a la unidad del *noûs* que gobierna el universo, pues la del primero es continuo por sucesión.
- 3) Aunque este *noûs* se encuentra en el hombre, se predica que puede existir separado y que sólo él es eterno. Abre la posibilidad de que sea otro género de alma.

²⁵⁶ SCHOFIELD, Malcolm. “Aristotle on the Imagination”. in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. P. 262.

4) En el mismo sentido, el *noûs teoretikos* aunque se cuenta entre las facultades del alma, es una realidad superior y distinta.

5) El acto del *noûs* siempre es verdadero.

6) El hombre puede padecer cierta afectación por la que no actúe de acuerdo al *noûs*.

Dentro del primer apartado de este capítulo se obtuvieron cuatro predicaciones sobre el *noûs* particular:

I. 1) El *noûs* es cierta substancia, es incorruptible y divino.

I. 2) Viene de fuera.

I. 3) No depende de la materia.

I. 4) El hombre participa del *noûs*.

Al realizar un ejercicio donde se encuentren los puntos de la parte I y II del capítulo en curso, obtengo tres tesis:

t.1) El concepto de participación sugiere una entidad en cierto modo menos perfecta que aquella de la cual se produce la participación (*noûs* cosmológico), por lo que es aceptable que se agrupen el I.4 y II.1, II.2 y II.6: el *noûs* cosmológico es absolutamente uno, perfecto y simple; el hombre participa (I.4) de un *noûs* que es menos perfecto por su pluralidad de objetos (II.1) y, en consecuencia, cuya unidad es por continuo según la sucesión de ideas (II.2). Esta inferioridad en la unidad respecto del *noûs* como motor inmóvil repercute también en que el compuesto no se conduzca siempre en orden al *noûs* (II.6).

t.2) Desde el ángulo de la separabilidad también se pueden colegir las siguientes tesis: I.2 y I.3 con II.3: El *noûs* del

hombre, si viene de fuera (I.2) es porque puede existir separado (II.3), pues no depende de la materia (I.3), y es eterno (I.3).

t.3) Finalmente, en cuanto a su divinidad se relaciona I.1 con II.4 y II.5: El *noûs* que se encuentra en el hombre es una realidad superior y distinta (II.4), es cierta substancia, incorruptible y divina (I.1), su acto siempre es verdadero (II.5).

Respecto a los problemas planteados: A) qué lugar ocupa el *noûs* como sustancia en el compuesto hilemórfico del hombre, B) cuál es el fin de adentrarse en el hombre, y C) qué relación de participación existe; se suman otros como:

D) La cuestión sobre la eternidad el *noûs*, pues parece que de algún modo ya existía antes de adentrarse en el hombre, y persiste aún cuando éste perece.

E) La discutible posibilidad que abre Aristóteles al sugerir que el *noûs* en el hombre sea otro género distinto de alma, se puede interpretar como alma en el sentido de forma o actualidad. Una forma en acto que existe por sí (A) independiente de la materia, pero tendría que ser una forma peculiar que aunque independiente se pueda relacionar con un compuesto hilemórfico adecuado, no con cualquier animal, sino con el animal que puede ser racional: el hombre. Del mismo modo que el alma informa no cualquier cuerpo, sino aquel que es capaz de tener vida.

Este *noûs* es preciso que sea distinto al *noûs* cosmológico, que nunca entra en relación con algún compuesto, sino que se identifica con su acto y con su objeto. Así, la forma actual que constituye el *noûs* en el hombre es presumible que se asemeje al *noûs* cosmológico por ser siempre en acto, en consecuencia, eterno e inmutable. Pero se distingue en que su ser está

dispuesto para informar no la materia sin más, sino a un sujeto que es compuesto de alma y cuerpo (B). De donde le viene la disminución en la unidad y perfección respecto del motor inmóvil.

Así la jerarquización de los entes en la cosmovisión aristotélica comprendería:

1. El motor inmóvil, dios, *noûs* cosmológico como perfección absoluta, substancia primera, acto puro, unidad perfecta.
2. Los otros motores inmóviles, ya no primeros pero sí inteligencias separadas e incorruptibles.
3. Los cuerpos celestes incorruptibles.
4. Aquellos entes que son intermedios entre el animal y la divinidad: el hombre. Donde un principio eterno e inmutable, el *noûs* antropológico, informa en cuanto acto a una entidad hilemórfica superior: el animal dotado de alma racional.
5. Los seres hilemórficos cuyo acto no supera a la materia misma pero sí realiza operaciones superiores: los animales sin más.
6. Los compuestos de alma vegetativa que tienen vida, aunque en su expresión más elemental y de menor unidad: las plantas.
7. Los compuestos de materia y forma. Donde la forma ya no alcanza la perfección de alma, sino que sólo informa la materia sin capacidad para las actividades básicas del viviente: lo inerte.

A grandes rasgos se divide, de lo inferior a lo superior, en: 7. Los entes compuestos sólo de materia y forma. 6. Las plantas: entes compuestos de materia y forma, cuya forma es alma por

lo que tienen vida y son capaces de realizar operaciones o actos por sí mismos. 5. Los animales: compuesto de alma sensitiva y cuerpo, donde sus operaciones son superiores a las del alma vegetativa pero no superan la materia. 4. El hombre: compuesto de alma racional y cuerpo, sus operaciones sí rebasan la materia por lo que puede además ser perfeccionado por el *noûs*.²⁵⁷ El hombre no es incorruptible, mas posee una cualidad que sí lo es, o participa de una substancia incorruptible; es el punto de encuentro entre lo material y lo divino, lo temporal y lo eterno. 3. Los cuerpos celestes. 2. Las otras divinidades, inteligencias separadas cuya causa primera es el primer motor inmóvil. 1. El único ser que no es compuesto por ser acto puro, *noûs* cosmológico.

En síntesis, la posible solución a la dificultad sobre la convivencia de dos sustancias en un sujeto compuesto (A), podría ser la propuesta de conciliar en el hombre dos principios formales, uno por el que es animal superior (alma racional) y otro por el que tiene algo de divino (*noûs*)²⁵⁸ (t.3). Esta formulación también me resulta convincente en función del problema de la participación (C): el hombre no es lo divino, pero participa de él (t.1). El *noûs* cosmológico existe en sí mismo fuera del hombre. Y puede iluminar la pregunta sobre el fin por el cual el *noûs* se adentra en el hombre (B): puesto que en sí mismo el *noûs* es perfecto y el hombre es inferior a éste, el *noûs* en sí mismo no pierde perfección alguna al adentrarse en el animal racional, puesto que no es material; en cambio el hombre sí que se perfecciona con su

²⁵⁷ Aquí podría dar lugar a la concepción del esclavo que aunque es hombre, en estricto sentido para Aristóteles no posee razón, así como el del niño que aún no cuenta propiamente con el *noûs*. Esa discusión se desarrollará al estudiar los fragmentos donde aparecen dichas alusiones.

²⁵⁸ Mas no es lo divino pues eso sólo le corresponde a dios, *noûs* en sí mismo.

acción. Además de que desde una perspectiva cosmológica, el bien que se consigue al adentrarse el *noûs* particular en el hombre, es ejercer cierta causalidad eficiente gracias a la cual se conserva y preserva el bien y el orden no sólo en el hombre, sino en el universo. De manera que el bien no se limita a perfeccionar a un sujeto inferior, sino a colaborar de alguna manera y asemejarse dentro de lo posible, a la perfección del *noûs* cosmológico.

Sin embargo, es previsible que este *noûs* que se adentra en el hombre sea uno distinto y por tanto inferior al *noûs* cosmológico, que de ninguna manera muta ni en su acto perfecto, ni en su objeto igualmente perfecto. El problema que surge consiste en cómo se da ese contacto o convivencia de una substancia incorruptible y un ser compuesto que es animal racional, si es posible que se dé y si el principio se ve afectado al unirse al compuesto (E). Ciertamente estas pretensiones deben plantearse hipotéticamente, pues se irán confrontando y enriqueciendo en el transcurso de mi investigación.

En los extractos de esta sección que concluye, el principio del hombre denominado *noûs* ha salido a colación de manera accidental. Pues las menciones no surgen con el objeto de profundizar en su estudio, sino por causa de otra facultad o principio en el hombre, tales son el tema del alma, la separabilidad de sus facultades, la jerarquía que hay entre ellas o respecto al estudio de una sola, en el caso de la imaginación. La sección que continúa reúne los textos donde Aristóteles se decide a abordar el *noûs* como facultad teórica del hombre.

III. NOÛS COMO FACULTAD TEÓRICA

En los textos anteriores examiné alusiones ocasionales al *noûs* en el hombre relacionado con la actividad intelectual. Dicho

análisis sirvió de preámbulo para penetrar ahora en las consideraciones que realiza Aristóteles sobre este principio, entendido como facultad teórica del hombre. Aunque en esta investigación postulo que el *noûs* como principio en el hombre abarca tanto el ámbito especulativo como el práctico, en primera instancia parece que el mismo Aristóteles lo reconoce únicamente como actividad intelectual. Sin embargo, después se mostrará que el *noûs* antropológico infiere también en la esfera de la acción.²⁵⁹ Para comenzar esta sección aludo a una referencia donde Aristóteles probablemente considera al *noûs* como facultad teórica del hombre.

a) Inteligir es una actividad del alma.

En el siguiente texto, Aristóteles menciona diversas acciones que caracterizan a la *psuché*. En ellas parece indicar que lo propio del *noûs* del hombre se encuentra en el ámbito teórico.

33. *De Anima*. III, 4. 427a17-21.²⁶⁰

Noeîn es una actividad superior del alma.

Es usual definir el alma primordialmente a través de dos notas diferenciales, el movimiento local y la actividad de inteligir (*noeîn*) y comprender (*phroneîn*) y percibirse (*aisthánesthai*).²⁶¹ El inteligir (*noeîn*) y comprender (*phroneîn*), por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible (*aisthánesthai*): en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad.

²⁵⁹ El *noûs* del hombre en su acepción práctica se analiza en el capítulo III de esta investigación.

²⁶⁰ *DA*, III, 4: 427a17-21: *Ἐπεὶ δὲ τοῦ διαφοραίου ὀρίζονται μαλιστα τῶν ψυχῶν, κινήσει τε καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡς περ αἰσθάνεσθαι, τὴν αἰσθητικὴν γὰρ τοῦτο κρίνει τὴν ψυχὴν καὶ γνωρίζει τὴν ὁμολογούμενην*.

²⁶¹ *αἰσθάνεσθαι* está en presente infinitivo de voz media, por lo que se traduce “percibirse”. Aquí me separo de la versión de Tomás Calvo.

La cita tiene lugar al iniciar el estudio de la imaginación. La frase es importante pues explica justamente que el alma del hombre se caracteriza por dos actividades, una inferior (el movimiento local), que comparte con los demás animales, y una superior por la que se distingue de ellos, a la que divide en tres: *noeîn*, *phroneîn* y *aisthânesthai*. De estas tres últimas, se ha dicho ya que *noeîn* es una actividad divina que parece dirigirse a la teoría o especulación; la cual se relaciona con la actividad del primer motor, al intelección. En contraste con *phroneîn*, que ligándola al término *phrónimos* (sensato, prudente) o a *phronesis* (prudencia o sabiduría práctica), sugiere enfocarla a la acción práctica particular, que será objeto del capítulo III. Por último *aisthânesthai* apunta a la actividad reflexiva de auto percepción, o darse cuenta de la propia percepción.

Luego de nombrar cada una de estas tres actividades, Aristóteles justifica porqué había enunciado que eran dos las notas características del alma cuando enunció cuatro. Y es que de las tres agrupadas, *noeîn* y *phroneîn* parecen ser iguales a percibirse (*aisthânesthai*).²⁶² Y justifica: pues en ambos casos el alma discierne (*krínei*) y llega a conocer o reconoce (*gnorízei*) los entes. Así puede entenderse que el objeto de *noeîn* es el universal, las ideas; el objeto de *phroneîn* es lo particular encaminado a la acción, y el correspondiente a *aisthânesthai* serían las sensaciones. Las tres actividades son tipos de conocimiento.

En la edición de Barnes, Smith traduce así: “Hay dos peculiaridades distintivas por cuya referencia caracterizamos el alma –(1) el movimiento local y (2) pensamiento, entendimiento y percepción. El pensamiento y el entendimiento son considerados como afines a la forma de percibir; pues tanto para uno como para el otro el alma

²⁶² *dokeí de\ kaiì to\ noeíñ kaiì to\ froneíñ wÐsper ai¹sqa/nesqaiç ti eiânai.*

discrimina y es cognoscente de algo que es.”²⁶³ Smith no repara en el carácter reflexivo de *aisthánesthai*, sin embargo sin esta consideración no se comprende porqué la actividad es agrupada junto con *noeîn* y *phroneîn*, y no con el movimiento local, ya que la mera percepción también la comparten los animales.

Averroes interpreta el término del mismo modo: “Los antiguos coinciden particularmente en estas dos características en relación a la definición del alma –a saber, movimiento local, y la aprehensión la cual aparece como conceptualización y sensación. Se ha pensado que la conceptualización y la comprensión pertenecen al género sensorial en el que el pensamiento parece un tipo de sensación, puesto que el alma en los dos casos aprehende un objeto y recibe su intención sin la forma; y los antiguos lo usaron para decir que la comprensión y la sensación son una y la misma cosa.”²⁶⁴ Averroes presenta otro modo de considerar el fragmento, donde se entiende que Aristóteles esta hablando del alma del animal y no del hombre, donde los animales tendrían un tipo de conocimiento sensible por recibir la forma intencional. Es conveniente señalar también que Averroes entiende que el Estagirita está presentando la opinión de los filósofos anteriores a fin de valorarla y

²⁶³ BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. *On the Soul*. Trad. J.A. Smith. p. 679: “There are two distinctive peculiarities by reference to which we characterize the soul-(1) local movement and (2) thinking, understanding, and perceiving. Thinking and understanding are regarded as a kin to a form of perceiving; for in the one as well as the other the soul discriminates and is cognizant of something which is.”

²⁶⁴ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 3. § 261. p. 101.

después exponer su concepción. Esta interpretación permanece en el *Gran Comentario*.²⁶⁵

Por su parte, Schofield coincide en que el alma de la que se está hablando es el alma en los animales: “el alma en los animales es definida por los predecesores filosóficos de Aristóteles con una de las dos formas por encima de las demás, por referencia a la capacidad de movimiento o por la capacidad de enjuiciar.”²⁶⁶ Comenta el autor que Aristóteles se da cuenta que es un error identificar ambas facultades y trata de hacer un contra-argumento basado en la idea de que los animales sí piensan de un modo, porque ellos tienen *phantasia*, la cual es también un tipo de percepción.

Sin embargo, en el desarrollo de la argumentación, Aristóteles declara que la percepción se da en todos los animales, mientras que el razonar no se da en ningún animal que no esté dotado además de su razón (*logos*). Con lo cual se confirma, tanto en una como la otra versión, que *noeîn* y *phroneîn* son actividades superiores del alma.

b) Inteligir es semejante a la sensación.

En el siguiente texto Aristóteles reitera la similitud planteada entre *noeîn* y *aisthánesthai*. Sólo que ahora se refiere exclusivamente a *noeîn*, y no a *phroneîn* en su explicación de la semejanza.

34. *De Anima*. III, 4. 429a10-15.²⁶⁷

²⁶⁵ Cfr. AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. II. § 151 {361} p. 274-275.

²⁶⁶ SCHOFIELD, Malcolm. “Aristotle on Imagination.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. 271-273.

²⁶⁷ DA. III, 4: 429a10-15: *Periî de\ tou= moriçou tou= th=j yuxh=j %Ò ginw̄skei te h(yuxh\ kaiî froneîí, eiâte xwristou= oÃntoj eiâte mh\ xwristou= kata\ me/geqoj a)lla\ kata\ lo/gon, skepte/on tiçn' eÃxei diafora/n, kaiî pw½j pote\ giçnetai to*

Noûs: parte del alma con la que conoce y juzga. Inteligir es semejante a la sensación.

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce (*ginóskei*) y piensa (*phroneî*) –ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud (*katà mégethos*), pero sí en cuanto a la definición (*katà lógon*)– ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir (*noeîn*). Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación (*aisthánesthai*), consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar.

Con estas líneas inicia Aristóteles su exposición sobre el *noûs* como facultad de conocimiento teórico. En primer lugar, es destacable que atribuye a dicha facultad dos actividades: *ginóskei* y *phroneî* (conocer y comprender). En segundo lugar, aunque menciona la cuestión de la separabilidad, por ahora no le interesa abordarla; sólo deja claro que sí es separable según la razón (*katà lógon*), es decir, al menos sí es separable en un plano gnoseológico. En consecuencia (tercero), se pregunta por la característica diferencial de esta facultad cuyo nombre no ha querido mencionar, dicha característica seguramente se trata de la diferencia específica que conforma la definición, aunque no emplea el término. En cuarto lugar se propone investigar cómo se lleva a cabo el acto de esta facultad: *noeîn*.

Y así es como pasa de las preguntas a su primera afirmación, de donde se extrae el siguiente argumento: el inteligir es una operación semejante a la sensación (o mejor dicho a ser percibido o sentido), *aisthánesthai* consiste en padecer cierto influjo por la acción del sensible; luego, inteligir consiste en padecer cierto influjo bajo la acción del inteligible o algún proceso similar. Este argumento inmediatamente arroja la

noeíñ. eî¹ dh/ e)sti to\ noeíñ wÐsper to\ ai¹sqa/nesqai, hÄ pa/sxein ti aÄn eiäh u(po\ tou= nohtou= hÄ ti toiou=ton eÄteron.

pregunta, quién padece o qué es lo que padece, además de incomodar con el prurito de la frase final: “o algún proceso similar”. Dicha frase Reeve la interpreta incluso como “la misma capacidad dispuesta de modo diferente.”²⁶⁸ Lo cual alude a la distinción de la potencia en acto o en ‘segunda potencia’ que se verá más adelante. Sin embargo se debe desechar la interpretación de que la imaginación y el *noûs* sean una misma facultad en distinta disposición, pues en reiteradas ocasiones Aristóteles ha subrayado que el *noûs* es algo separado, divino y otro asunto con respecto a las demás facultades del alma.

Averroes en su *Comentario Medio*, a diferencia de Aristóteles, no duda en nombrar esta facultad, aunque emplea dos términos: “respecto a la parte del alma por la que tenemos aprehensiones, que es llamada intelecto y comprensión, y si es separable del resto de las facultades del alma en cuanto a ubicación y a la intención o sólo en cuanto la intención sin ser separada en el lugar”.²⁶⁹

Averroes en lugar de atribuir *hôi ginóskei kai phroneî* al *noûs*, que es la parte del alma a la que se refiere Aristóteles, asigna la aprehensión a lo que sería el *noûs* y la *phronesis*. Averroes atestigua también que parece estar en la naturaleza de esta facultad el existir entre las facultades pasivas comparables a la sensación, solo que la afectación producida por el objeto inteligible es más remota que la que se produce en los sentidos.

²⁶⁸ “In *De Anima*, however, Aristotle allows that perception, which discerns a particular, may be either distinct from *noûs*, which discerns the universal that is the essence of that particular, or it may be ‘the same capacity different disposed’”. REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 57-58.

²⁶⁹ AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle’s De Anima*. III, 3. § 276-277. p. 108.

En el *Gran Comentario al libro Sobre el Alma* Averroes interpreta de otro modo el texto: en primer lugar añade el término percepción: “en relación con la parte del alma por la cual percibimos según el tipo de percepción llamado intelección y comprensión.”²⁷⁰ Es interesante cómo Averroes se anticipa a la declaración posterior del Estagirita, donde afirmará que la acción del *noûs* es un tipo de percepción. En segundo lugar considera que la pregunta por la separación de esta facultad equivale a la pregunta por la acción del intelecto, lo cual es aceptable pues Aristóteles argumenta que el *noûs* puede inteligir gracias a que no está en la materia. En tercer lugar, Averroes asevera que es necesario que la facultad que recibe los inteligibles no sea en absoluto pasiva, sino únicamente conserve de los sensibles en el sentido de receptividad.

Acerca de la separabilidad, Blumenthal juzga: “Para Aristóteles, como es bien sabido, la posibilidad de que la parte racional del alma esté separada del resto es repetidamente mencionada pero siempre dejada abierta. Para Aristóteles el punto de la cuestión es, por supuesto, si esta parte o facultad se relaciona con el cuerpo como su entelequia del mismo modo que lo hace el resto o no.”²⁷¹ Nuevamente el problema de la separabilidad sale a colación, y lo reiterará más adelante en este mismo argumento, sin embargo no queda satisfactoriamente resuelto.

Burnyeat comenta que la facultad a la que se refiere Aristóteles como aquella por la que el alma conoce y piensa (juzga) es el “primer *noûs* potencial”²⁷² lo cual significa que la capacidad humana de pensar y juzgar, capacidad con la que

²⁷⁰ AVERROES. *Sobre el Intelecto. Gran Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*. III, 3. 121 §1 p. 97.

²⁷¹ BLUMENTHAL, H.J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity* . p. 164.

²⁷² BURNYEAT. Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. p. 34-35.

nacemos junto a la capacidad de la razón –las dos capacidades juntas comprenden nuestra diferencia como especie biológica- nos dan la capacidad de alcanzar las formas inteligibles las cuales explican el mundo como este es hablando objetivamente. De este modo Burnyeat coincide en asignarle al *noûs* en el hombre ambas acciones: *ginóskei* y *phroneî* (conocer y juzgar o comprender) (1). Además de lo anterior, se afirma que el acto de este *noûs* es análogo al de la sensación, pues en una parte coincide y en otra difiere (2).

Este fragmento, así como los textos que se presentan enseguida conforman el capítulo 4 del libro III del *De Anima*. Donde Aristóteles expone en qué consiste el *noûs* como facultad de conocimiento, lo que completará con el capítulo 5. Con el objeto de comprender mejor el argumento del texto, y para facilitar su manejo en la discusión, se presentan los fragmentos acompañados de una breve enunciación numerada sobre lo que declara Aristóteles acerca del *noûs*:

35. *De Anima*. III, 4. 429a15-18.²⁷³

El *noûs* es impassible y a la vez puede recibir la forma.

Por consiguiente, el intelecto –siendo impassible (*apathès*)- ha de ser capaz de recibir la forma (*eídous*), es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva (*aisthetá*) respecto de lo sensible.

Puesto que ha dicho que el *noûs* es análogo a la sensación (2), de alguna manera recibe la forma, es en potencia tal como la forma. Ahora intenta explicar de qué modo: el *noûs* debe ser impassible, lo cual lo asimila al *noûs* cosmológico; pero capaz de recibir la forma, de donde se liga con la sensación (3).

²⁷³ DA. III, 4: 429a15-18: a)paqelj aÃra deif eiañai, dektiko\n de\ tou= eiãdouj kaii duna/mei toiou=ton a)lla\ mh\ tou=to, kaii o(moiçwj eÃxein, wÐsper to\ ai²sqhtiko\n pro\j ta\ ai²sqhta/, ouÀtw to\n nou=n pro\j ta\ nohta/.

c) El *noûs* es pura potencia.

Una vez que determina que el *noûs* del hombre debe ser en potencia tal como la forma, enseguida lo justifica.

36. *De Anima*. III, 4. 429a18-22.²⁷⁴

El *noûs* entiende todas las cosas-

Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla (*amigê*) –como dice Anaxágoras- para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad.

El objeto del *noûs* son todas las cosas (4). Entonces es pura potencia (5), potencia para recibir las formas (3).

37. *De Anima*. III, 4. 429a22-27.²⁷⁵

El *noûs* del alma no es en acto ningún ente antes de entender.

Así pues, el denominado intelecto (*noûs*) del alma –me refiero al intelecto con el que el alma razona (*dianoëitai*) y enjuicia (*upolambánei*) no es en acto ninguno de los entes antes de entender (*noeîn*). De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la cualidad sensitiva; pero no lo tiene realmente.

²⁷⁴ DA. III, 4: 429a18-22: a)na/gkh aÃra, e)peiï pa/nta noeí, a)migh= eiânai, wÐsper fhsiin ¹Anacago/raj, iâna kratv=, tou=to d' e)stiin iâna gnwrizv (paremfaino/menon galr kwlu/ei to\ a)llo/trion kaiï a)nti-fra/tteiÿ: wÐste mhd' au)tou= eiânai fu/sin mhdemiçan a)ll' hÃ tau/thn, oÃti dunato/j.

²⁷⁵ DA. III, 4: 429a22-27: o(aÃra kalou/menoi th=j yuxh=j nou=j (le/gw de\ nou=n %Ô dianoeítai kaiï u(polamba/nei h(yuxh/ÿ ou)qe/n e)stin e)nergeiç# tw'½n oÃntwn priin noeín: dio\ ou)de\ memíxqai euÃlogon au)to\n t%½ sw̄mati: poio/j tij galr aÃn giçgnoito, hÃ yuxro/j hÃ qermo/j, kaÃn oÃrgano/n ti eiâh, wÐsper t%½ ai¹sqhtik%½: nu=n d' ou)qe\n eÃstin.

La actividad de razonar *dianoētai* y enjuiciar *upolambánei* también le corresponden al *noûs* (6). A las cuales se suman *phroneî* y *ginóskei*, aludidas anteriormente. Antes de entender no es en acto ninguno de sus objetos (7), ni de los entes, de manera que se entiende que es pura potencia. No está mezclado con el cuerpo ni tiene órgano (8), de manera que es inmaterial.

38. *De Anima*. III, 4. 429a27-29.²⁷⁶

El *noûs* es el lugar de las formas

Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas (*eidôn*) [Platón], si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva (*noetikê*) y que no es las formas en acto, sino en potencia.

La parte intelectiva (*noetikê*) del alma es el lugar de las formas en potencia (*dúnamei ta eíde*) (9). Así el *noûs* del alma del que está hablando el Estagirita es una potencia a la que le corresponden las formas.

d) El *noûs* se distingue de la sensación.

Luego de determinar que el *noûs* es pura potencia, retoma y especifica la relación de este principio de las formas con la sensación.

39. *De Anima*. III, 4. 429a29-b4.²⁷⁷

²⁷⁶ DA. III, 4: 429a27-29: *kaiî euÅ dh\ oi, le/gontej th\ n yuxh\ n eiānai to/pon ei²dw½zn, plh\ n oÅti ouÅte oÅlh a)ll' h(nohtikh/, ouÅte e)ntelexei½# a)lla\ duna/mei ta\ eiādh.*

²⁷⁷ DA. III, 4: 429a29-b4: *oÅti d' ou)x o(moi½ a h(a)pa/qeia tou= ai²sqhtikou= kaiî tou= nohtikou=, fanero\ n e)piî tw½zn ai²sqhthri½wn kaiî th=j ai²sqh/sewj. h(me\ n galr aiāsqsij ou) du/natai ai²sqa/nesqai e)k tou= sfo/dra ai²sqhtou=, oiāon yo/fou e)k tw½zn mega/lwn yo/fwn, ou)d' e)k tw½zn i²sxurw½zn xrwma/twn kaiî o)smw½zn ouÅte o(ra=n ouÅte o)sma=sqai: a)ll' o(nou=j oÅtan ti noh/sv sfo/dra nohto/n, ou)x hÅtton noeí ta\ u(podee/sterā, a)lla\ kaiî ma=llon:*

La impasibilidad del *noûs* es distinta a la sensible.

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

Precisa sobre la impasibilidad: después de percibir su objeto, el sentido se ve afectado mientras que el *noûs* se ve perfeccionado (10). Lo cual se debe a la inmaterialidad del *noûs*, a la que refiere inmediatamente.

40. *De Anima*. III, 4. 429b4-9.²⁷⁸

El *noûs* es separable.

Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable (*choristós*). Y cuando éste ha llegado a ser (*génétai*) cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto –lo que sucede cuando es capaz de actualizarse (*energeîn*) por sí mismo–, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia (*dunámei*), si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido (*matheîn*) o investigado (*eureîn*): el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo.

Otra distinción respecto del sentido: el *noûs* es separable (11). Una vez entendidos los objetos, puede actualizarse por sí

²⁷⁸ DA. III, 4: 429b4-9: *to\ me\ n ga\ r ai\ s qhtiko\ n ou\ k a\ n eu sw\ matoj, o(de\ xwristo\ j. o\ A\ ta\ n d' ou\ A\ twj e\ A\ kasta ge\ nhtai w\ j o(e) pisth\ mwn le\ getai o(kat' e) ne\ rgeian (tou=to de\ sumbai\ znei o\ A\ ta\ n du\ nhtai e) nergei\ n di' au(tou= \u0393, e\ A\ sti me\ n kai\ i to\ te du\ na/ mei pwj, ou) mh\ n o(moi\ z wj kai\ i pri\ n maqe\ i\ n h\ A eu(rei\ n: kai\ i au) to\ j di' au(tou= to\ te du\ natai noe\ i\ n.*

mismo (12). Después de haber inteligido está en potencia de inteligirse a sí mismo (13).

41. *De Anima*. III, 4. 429b21-22.²⁷⁹

El *noûs* es separable como sus objetos.

Así pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos (*tà prágmata*) son separables de la materia.

Intenta explicar cómo el *noûs* es separable: en la misma medida en que los objetos o las acciones (*tà prágmata*) son separables de la materia (14). En estas líneas me parece muy interesante resaltar que Aristóteles introduce las acciones como objetos del *noûs* del alma, lo cual se analizará en el capítulo III de mi investigación. Es poco clara la especificación de su separabilidad, parece ser que se refiere a que el *noûs* es separable en la medida en que su objeto sea separable, pues en su acto el *noûs* y el objeto se identifican. Pero no está claro.

Las tesis del *DA* II, 4 sobre la facultad del *noûs* son:

- 1) Las acciones del *noûs* en el hombre son: *ginóskei* y *phroneî* (conocer y juzgar).
- 2) El acto de este *noûs* es análogo al de la sensación.
- 3) El *noûs* debe ser impasible pero capaz de recibir la forma.
- 4) El objeto del *noûs* son todas las cosas.
- 5) El *noûs* es pura potencia para recibir las formas.

²⁷⁹ *DA*. III, 4: 429b21-22: οἰσὶν αἴτια ὡς ἡ ψυχὴ τὰ πράγματα θέλει ὑπολαμβάνει, οὐδὲν καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν.

- 6) La actividad de razonar *dianoëitai* y enjuiciar *upolambánei* también le corresponden al *noûs*.
- 7) Antes de inteligir el *noûs* no es en acto ninguno de sus objetos.
- 8) No está mezclado con el cuerpo ni tiene órgano.
- 9) La parte intelectual (*noetikê*) del alma es el lugar de las formas en potencia.
- 10) Precisa sobre la impassibilidad: después de percibir su objeto, el sentido se ve afectado mientras que el *noûs* se ve perfeccionado.
- 11) Otra distinción respecto del sentido: el *noûs* es separable.
- 12) Una vez inteligidos los objetos, puede actualizarse a sí mismo.
- 13) Después de haber inteligido está en potencia de inteligirse a sí mismo.
- 14) Intenta explicar cómo el *noûs* es separable: en la misma medida en que los objetos o las acciones (*tà prágmata*) son separables de la materia.

Como es evidente, Aristóteles se muestra poco claro y desordenado en esta exposición, pasa de un tema a otro, de una característica a una comparación. Para efectos de mi investigación, se agrupo las predicaciones del *noûs* en orden a cuatro temas:

- 1) Acto y objeto:

El objeto del *noûs* son todas las cosas (4), su acto es *noéin* (la intelección).

Hay acciones que dependen del *noûs*: *ginóskei* y *phroneî* (conocer y juzgar) (1); razonar *dianoéitai* y enjuiciar o comprender *upolambánei* (6).

2) Analogía con la sensación y el sentido:

El acto de este *noûs* es análogo al de la sensación (2).

El *noûs* debe ser impasible pero capaz de recibir la forma (3).

Precisa sobre la impasibilidad: después de percibir su objeto, el sentido se ve afectado mientras que el *noûs* se ve perfeccionado (10).

No está mezclado con el cuerpo ni tiene órgano (8).

Otra distinción respecto del sentido: el *noûs* es separable (11).

3) Estatuto ontológico:

El *noûs* debe ser impasible pero capaz de recibir la forma (3).

El *noûs* es pura potencia para recibir las formas (5).

Antes de inteligir el *noûs* no es en acto ninguno de sus objetos (7).

La parte intelectual (*noetike*) del alma es el lugar de las formas en potencia (9).

Una vez inteligidos los objetos, el *noûs* puede actualizarse a sí mismo (12).

Después de haber inteligido está en potencia de inteligirse a sí mismo (13).

4) Separabilidad:

Otra distinción respecto del sentido: el *noûs* es separable (11).

Intenta explicar cómo el *noûs* es separable: en la misma medida en que los objetos o las acciones (*tà prágmata*) son separables de la materia (14).

Acto y objeto

La intelección consiste, entonces, en la recepción de la forma de cualquier cosa o acción (*tà prágmata*). Las operaciones como *ginóskei*, *phroneî*, *dianoëitai* o *upolambánei*, dependen de la previa recepción de la forma de esta facultad, *noûs* (1).

Las cuatro operaciones nombradas no juegan un papel importante en el desarrollo de la exposición. Sin embargo, como ya se explicó, al menos *phronei* puede entenderse como una acción, si bien intelectual, se puede dirigir a la práctica, a una acción concreta. El caso de *upolambánei* es semejante, del cual varios autores lo traducen como enjuiciar, donde su materia ya no son las ideas universales o formales, sino la aplicación a casos concretos, el contacto con lo particular. Lo cual se estudiará dentro del ámbito de la praxis en el capítulo III.

A lo largo del *DA* III,4, así como en el 5, parece que el *noûs* sólo se enfoca al ámbito teórico, pero en el capítulo 6 y sobre todo en el 7 y en adelante, el ámbito de influencia de este principio se encuentra mucho más vasto. Al respecto, Dorothea Frede critica: Después de que en *DA* III, 3 427b25 Aristóteles da un amplio rango de actividades intelectuales como *epistémē kai dóxa kai phrónēsis kai tanantía touton*; es sorprendente ver que el *noûs* mismo es definido en III.4 bastante acotado y confinado a las formas inteligibles. “el intelecto así no tiene nada que hacer con el cuerpo: el piensa

por sí mismo una vez que ha alcanzado esas formas inmateriales.”²⁸⁰ Después será preciso que Aristóteles acerque el *noûs* y lo aterrice con lo concreto. Por ahora simplemente subrayo que el estagirita incluyó las acciones dentro del campo de ejercicio del *noûs* del alma. Acerca de la especificación de su acto, el Estagirita recurre a la *aísthesis* para su explicación.

Analogía con la sensación y el sentido

La intelección y la sensación son análogas, por lo tanto se asemejan en que ambas padecen o más bien reciben la forma. Se distinguen al menos en tres aspectos: a) el *noûs* es impassible, al recibir una forma se perfecciona. Mientras que el órgano se modifica por la forma sensible y si es afectado por un objeto fuertemente, sensible su actividad se ve afectada o impedida. b) La sensación opera a través de un órgano, cada sensible tiene un órgano que le corresponde. El *noûs* no tiene órgano y no está mezclado con el cuerpo. Por lo tanto, c) la sensación reside en el cuerpo, el *noûs* no sólo no esta mezclado con el cuerpo, sino que además es separable (2).

Averroes comenta que la relación del *noûs* con los inteligibles es análoga a la relación de la facultad de la sensación con los sensibles. Sin embargo, explica, es necesario que el *noûs* no esté mezclado en absoluto con ninguna de las formas sensibles. Así, lo nombra “intelecto material”, y asevera que si piensa todas las cosas, es decir, recibe las formas de todas las cosas, no debe estar mezclada con el

²⁸⁰ FREDE, Dorothea. “The Cognitive Role of *Phantasia*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. 287-288.

sujeto en el cual existe.²⁸¹ Pues entonces no podría recibir la forma o bien cambiaría la forma que recibe.

Por su parte, Brentano coincide en referir este *noûs* al intelecto potencial, señala que todas nuestras ideas se encuentran en él. Al inicio es la mera capacidad de pensamiento y menciona el ejemplo de la tabla vacía.²⁸² Reitera que el intelecto pasivo recibe las formas inteligibles a través de un tipo de afección y esta es la razón por la cual dice Aristóteles que pensar es un tipo de afección, por lo tanto parecido a la sensación.

Dorothea Frede señala una rígida dicotomía que forma Aristóteles: pues éste parece limitar el intelecto exclusivamente al pensamiento de las esencias, incluso en las entidades materiales como el agua o la carne, mientras que la percepción sensible es confinada al aspecto material de la misma entidad. Así que cuando pienso ‘hombre es animal racional’, eso es todo mi intelecto en ese momento. Lo mismo con la percepción: cuando yo veo algo rojo esa es mi percepción. Y critica: “la estricta separación de las capacidades sensual e intelectual del alma es afirmada nuevamente: el *noûs* es la forma de las formas inteligibles, mientras que la percepción sensible es forma de los perceptibles.”²⁸³ Ciertamente la analogía empleada por Aristóteles busca brindar claridad a la concepción del *noûs* como facultad de conocimiento intelectual, pero sin duda una vez matizada la semejanza que comparten, lo que hace el Estagirita es subrayar las diferencias.

²⁸¹ AVERROES. *Sobre el Intelecto. Gran Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*. III, 4. 121 §3 p. 98.

²⁸² BRENTANO, Franz. “*Noûs Poietikos*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. 320.

²⁸³ FREDE, Dorothea. “The Cognitive Role of *Phantasia*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. 288.

En este sentido Sorabji afirma: “cuando Aristóteles compara la percepción con el pensamiento, él se da cuenta que la deseada analogía es solo parcial”.²⁸⁴ Se verá más adelante cómo Aristóteles tendrá que reconocer cierto acercamiento del *noûs* con lo sensible.

Estatuto ontológico

Respecto al estatuto ontológico se generan muchas dificultades: ¿cómo es que siendo impasible debe ser pura potencia para recibir la forma? Si es pura potencia, como lo afirma Aristóteles, entonces no es. Más aún, sostiene que el *noûs* antes de inteligir no es en acto ninguna forma (pues las formas son sus objetos). Si no es ninguna forma, entonces es pura capacidad para recibirlas, es el lugar de las formas en potencia, no en acto. Por lo tanto se entiende que el *noûs* es el recipiente de las formas en potencia, mera capacidad.

El texto sugiere que al actualizarse esa capacidad de recibir las formas, entonces el *noûs* recibe o se dota de contenido, aunque no la forma en acto, sino en potencia. Una vez actualizada la potencia del *noûs*, continúa en potencia pero desde otro aspecto, por esto Burnyeat señala respecto del *noûs* que hay una potencia primera y potencia segunda. La segunda potencia consiste en que ahora el mismo *noûs* puede actualizarse, y más aún, inteligirse a sí mismo.²⁸⁵ (3) Debo señalar que este *noûs* antes de realizar su acto es pura potencia, por lo que precisa que otro ente, facultad u objeto, lo actualice. Ya una vez actualizado como lugar de las formas en potencia, entonces sí puede este *noûs* volver sobre sí mismo e inteligirse. Este tema lo replanteará en el siguiente capítulo.

²⁸⁴ SORABJI, Richard. “Intentionality and Physiological Processes.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 213-215.

²⁸⁵ *kaiî au)toij di' au(tou= to/te du/natai noeíñ.*

Simplicio ilumina la cuestión en un comentario recogido en los fragmentos: “Y por esta razón en el diálogo que escribió sobre el alma, titulado Eudemo, declara que el alma es una cierta forma y en la presente obra (*Acerca del Alma*) elogia a los que afirman que el alma es receptora de las formas, no en su totalidad sino el alma intelectiva, dado que conoce las formas que son verdaderas secundariamente, pues las formas verdaderas corresponden al intelecto, que es superior al alma.”²⁸⁶ El alma intelectiva, *noûs*, es receptora de las formas que son verdaderas secundariamente, es decir no en sí mismas sino en potencia; pues las formas verdaderas corresponden al *noûs*, que es superior y que siempre está en acto. Esta pluralidad de formas verdaderas abre otro problema: ¿de qué *noûs* habla?, del *noûs* en acto del hombre, entonces se favorece la postura de que hay otro *noûs* además del cosmológico que se encuentra separado y en acto. O del *noûs* cosmológico, pero en él no hay pluralidad de objetos pues sólo se contempla así mismo.

Averroes comenta el razonamiento aristotélico de Alejandro de Afrodisia, según el cual el *noûs* no puede ser en acto ninguna forma, por lo que sólo es una disposición, una potencia: “el intelecto que está en potencia es sólo una disposición, no una cosa en la cual exista esta disposición, aunque ésta pertenezca a un sujeto.”²⁸⁷ Explica que el sujeto de esta disposición no es intelecto en potencia, puesto que esta disposición no está mezclada con un sujeto. Lo cual puede interpretarse entonces que el sujeto de esta disposición

²⁸⁶ ARISTOTELES. *Fragmentos*: 46, 1483a27: Simplicius. *In de An* 11.221.28-33: kaiì dial\ tou=to kaiì e)n t%½ Eu)dh/m% t%½ perì yuxh=j au)t%½ gegramme/n% dialo/g% eiãdo/j ti a)pofaiçnetai th\n yuxh/n, kaiì e)n tou/toij e)paineiì tou\j tw½zn ei¹dw½zn dektikh\n le/gontaj th\n yuxh/n, ou)x oÀlhn a)lla\ th\n nohtikh\n w’j tw½zn a)lhqw½zn deu-te/rw\j ei¹dw½zn gnwristikh/n: t%½ ga\r th=j yuxh=j kreiztoni n%½ ta\ a)lhqh= eiãdh su/stoixa. Gredos, p. 112-113.

²⁸⁷ AVERROES. *Sobre el Intelecto*. *Gran Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*. III, 4. 121 §4 p. 98.

llamada intelecto material o pasivo, es no otro sujeto sino un intelecto, a saber, el intelecto en acto. Y adelanta: según la doctrina de Alejandro, el intelecto en potencia no es sino la disposición solamente. En cuanto a su sustrato, es de otro género, y pertenece a las partes del alma o al alma entera.

Separabilidad:

La actividad por la que el *noûs* puede inteligirse a sí mismo apunta necesariamente a la separabilidad de esta facultad. De hecho aparenta ser una inquietud de Aristóteles la pretensión de establecer la separabilidad del *noûs* de modo irrefutable, por lo que se permite enunciarla en cualquier tema donde ésta se pueda asomar. Sin embargo, por lo menos hasta ahora, sus razonamientos son confusos y poco aterrizados, a diferencia de la argumentación emprendida en torno a la separabilidad del *noûs* cosmológico.

Es claro que el *noûs* del que se ocupa en esta discusión no es el motor inmóvil definido en *Metafísica*. Comenzando porque el cosmológico es acto puro y el que corresponde a *DA II*, 4 es pura potencia; uno es acto puro y el otro, para ejercer su acción, debe ser actualizado. Sin embargo, de los dos menciona que son separados y que son impasibles, aunque no es seguro que la impasibilidad de estos dos sujetos sea del mismo modo ni respecto de lo mismo. En fin, retomando el discurso sobre la separabilidad del *noûs* como facultad de hombre, Aristóteles en primer lugar lo establece como posibilidad al inicio de su exposición: si es separable gnoseológicamente (*katà lógon*), o si es separable ontológicamente, no se sabe.

Luego de desarrollar la analogía del *noûs* con el sentido, vuelve al tema relacionándolo con la declarada impasibilidad del *noûs*: “La facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable.” A partir de la línea

429b10 Aristóteles pretende, o al menos eso parece, fundamentar cómo es la separabilidad del *noûs* del alma: “El alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuestas de diferente manera; y es que la carne no se da sin materia, sino que, al igual que lo chato, es un tipo determinado de forma en un tipo determinado de materia.”²⁸⁸ Se puede pensar que aquí Aristóteles alude a la facultad sensible, que discierne la carne, y al *noûs*, que discierne la esencia de la carne. Pero si no son distintas facultades sino una sola en distinta disposición, entonces más bien está preparando el camino para la distinción que hará en *DA* II. 5 del *noûs* en potencia y el *noûs* en acto.

Y determina más adelante: “la esencia de la carne la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad siendo ésta de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada.”²⁸⁹ El término que emplea Aristóteles es *keklastméne*, Tomás Calvo lo traduce por línea curva pero proviene del verbo *kláo*: romper quebrar, por lo que es conveniente emplear mejor “línea quebrada”, de este modo puede subyacer la idea de que la línea recta es la perfección de la quebrada o la que ha sido quebrada. Así postulo que se podría suponer que el *noûs* es esta misma facultad, en diferente disposición: *noûs* en potencia o *noûs* en acto.

Averroes interpreta en el mismo sentido: “Aristóteles compara el estado del intelecto pasivo a una línea quebrada,

²⁸⁸ *DA* III, 4: 429b12-14.

²⁸⁹ *DA* III, 4: 429b15-18. En la edición de Barnes: “the essentials character of the flesh is apprehended by something different either wholly separate from the sensitive faculty or related to it as a bent line to the same line when it has been straightened out.” BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. *On the Soul*. Trad. J.A. Smith. p. 683.

es decir, compara la aprehensión de la forma por el intelecto con la línea recta y su aprehensión de la forma en un sustrato con la línea quebrada”²⁹⁰. Luego distingue que lo chato no se da sin el continuo, pero la esencia la discierne con otra facultad, presuntamente el *noûs*. Termina la explicación: “Así pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia.”²⁹¹ Se interpreta que los objetos son los objetos de la acción del *noûs*. De acuerdo a esto, argumento que si el *noûs* es capaz de inteligir lo que es separable de la materia, puesto que la operación sigue al ser, entonces el *noûs* es igualmente separable de la materia como lo son sus objetos (4). Aunque este argumento no sea definitivo, parece ser con lo único que se cuenta hasta ahora.

En lo que refiere a la separabilidad, Averroes critica a Alejandro por interpretar el intelecto pasivo como una existencia separada en estado de disposición y de potencia. Pero concede: parece que el intelecto es, por un lado, como afirma Alejandro, una disposición despojada de las formas materiales, y, por otro, una sustancia separada revestida de esta disposición, quiero decir, que esta disposición existente en el hombre es una cosa que le acaece a esta sustancia separada por el hecho de su unión con el hombre. Esta disposición no es algo que pertenezca a la naturaleza de esta [sustancia] separada, como pretenden los comentaristas, ni una disposición pura, como pretende Alejandro.”²⁹² Con este matiz Averroes resuelve la dificultad de la separabilidad: la

²⁹⁰ AVERROES. *Sobre el Intelecto. Gran Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*. III, 3. 124 §20 p. 103-104.

²⁹¹ BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. *On the Soul*. Trad. J.A. Smith. p. 683 “to sum up, in so far as the realities it knows are capable of being separated from their matter, so it also with the powers of thought.”

²⁹² AVERROES. *Sobre el Intelecto. Gran Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*. III, 3. 123-124 §6-7 p. 99.

substancia separada es el *noûs*, pero al unirse al hombre le acaece el *noûs* pasivo como disposición. Pero no queda claro si esta sustancia separada es el *noûs* cosmológico u otra distinta. Además de generar el problema de con qué fin una substancia superior se une a un compuesto inferior.²⁹³

Y continúa: “por el hecho de que está unido a esta disposición, es necesario que sea intelecto en potencia, que no puede pensarse a sí mismo, pero que puede pensar otra cosa, es decir, las cosas materiales. Pero por el hecho de que no está unido a esta disposición es necesario que sea un intelecto en acto, que se piense a sí mismo y no piense lo que está aquí abajo, es decir, que no piense cosas materiales.”²⁹⁴ Así Averroes se estima en una posición intermedia, donde Alejandro propone que el *noûs* es una disposición despojada de formas materiales; y otros comentadores que sostienen al intelecto material como una disposición existente en una substancia separada. La posición de Averroes, la cual juzga ser la verdad que coincide con Aristóteles, es una combinación: el intelecto en potencia no es la pura disposición sino que es una disposición de un intelecto separado al cual le acaece la disposición por unirse al sujeto que propiamente le corresponde. Por lo tanto, tampoco es como otros comentadores, lo que existe separado por su substancia, la pura disposición.

²⁹³ Al estudiar la analogía del general y el ejército, así como la del gobierno de la casa, sugerí que la inserción del *noûs* en el hombre podría deberse justamente al ejercicio de un tipo de cusalidad eficiente con el objeto de procurar el bien y el orden en el universo impulsado y originado por el *noûs* cosmológico. De manera que la substancia superior que es el *noûs* del alma, se une en función de la procuración de este bien más perfecto, y no solamente con el objeto de perfeccionar al animal racional. La cuestión se continuará abordando en el capítulo final.

²⁹⁴ AVERROES. *Sobre el Intelecto. Gran Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*. III, 3. 124 §9 p. 100.

La solución de Averroes no es despreciable, pero desencadena más problemas: ¿porqué el intelecto activo o separado por su substancia se une al hombre, y más cuando la consecuencia es adquirir una potencia, si es puro acto? ¿Cómo es que es un mismo intelecto el material y el agente, pero en tanto que unido tiene la disposición y en tanto que separado no la tiene? O está unido o está separado: si tiene la disposición como efecto concomitante a la unión con el compuesto, entonces ¿en qué sentido está separado? Taylor explica que Averroes en su *Gran Comentario* propone que tanto el intelecto agente como el intelecto material son substancias eternas, que se relacionan con el intelecto teórico y corruptible (del hombre) como primera y última actualidad. De manera que según este autor, en Averroes el intelecto material es una substancia receptiva inmaterial y un intelecto en tanto que receptor de los inteligibles en acto, que tiene un tipo peculiar de ser.²⁹⁵ Sin embargo, Aristóteles no afirma que el intelecto que puede ser todas las formas sea una substancia separada, y que además exista otra substancia separada diferente a éste que sea otro intelecto en acto, como se verá en los siguientes apartados.

Luego de exponer un primer acercamiento a la facultad del *noûs* en el alma, Aristóteles, como suele acostumbrar, presenta dos dificultades que le podrían objetar.

e) Dos aporías sobre el *noûs*.

Las primeras afirmaciones acerca del *noûs* del alma son algo generales e imprecisas, de manera que era de esperarse el surgimiento de ciertos problemas como la separabilidad, la inmutabilidad y a la vez potencialidad en un mismo principio. Por lo tanto el Estagirita las plantea a continuación, para posteriormente aclarar y enunciar su distinción.

²⁹⁵ AVERROES. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. p. lxxv-lxxvi.

Dos aporías sobre el *noûs* en el alma.

Cabe, por lo demás plantearse el siguiente problema: si -como dice Anaxágoras- el intelecto es simple (*haploûn*) e impasible (*apathês*) y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección (*páschein*) y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa (*poieîn*) y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común? Añádese a esto el problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible (*noetòs kai autòs*).

Se pregunta dos cosas: a) si el *noûs* es simple, e impasible, ¿cómo conoce si inteligir implica cierta afección y algo en común entre el paciente y el agente?, b) ¿el intelecto mismo es inteligible? Es decir, ¿cómo el *noûs* es en potencia si se ha dicho que es simple y por tanto sólo acto?

El *noûs* es uno o está compuesto.

De ser así o bien el intelecto se dará (*hupárchei*) en las demás cosas -suponiendo que no sea inteligible en virtud de otra cosa (*állo autòs noetòs*) y suponiendo que lo inteligible sea específicamente uno- o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible (*poieî noetòn*) como las demás cosas.

Responde a b): si es inteligible entonces b.1) es inteligible por sí mismo y es específicamente uno, o b.2) es inteligible por otro y por lo tanto está mezclado.

²⁹⁶ DA. III, 4: 429b24-27: a)porh/seie d' aÃn tij, ei¹ o(nou=j a(plou=n e)stiì kaiì a)paqelj kaiì mhqeniì mhqeìn eÃxei koino/n, wÐsper fhsiìn ¹Anacago/raj, pw¹½j noh/sei, ei¹ to\ noeíln pa/sxein ti¿ e)stin (vÃ ga/r ti koino\ n a)mfoíln u(pa/rxei, to\ me\ n poieíln dokeí\ to\ de\ pa/sxeinÝ, eÃti d' ei¹ nohto\j kaiì au)to\j;

²⁹⁷ DA. III, 4. 429b27-29: hÃ ga\r toi\j aÃlloij nou=j u(pa/rcei, ei¹ mh\ kat' aÃllo au)to\j nohto\j, eÃn de/ ti to\ nohto\ n eiãdei, hÃ memigme/non ti eÃcei, oÃ poieí\ nohto\ n au)to\ n wÐsper taÃlla.

El *noûs* es en potencia lo inteligible

En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente (*dinámei*) lo inteligible (*tà noētā*) si bien en entelequia (*entelecheíai*) no es nada antes de inteligir? Lo inteligible ha de estar en él mismo del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto.

Responde a) el *noûs* es en cierto modo potencialmente lo inteligible, pero en entelequia no es nada antes de inteligir. c) lo inteligible ha de estar en él mismo en potencia, ejemplo de la tabla. De manera que el *noûs* es potencia hasta que entiende, y su objeto también está sólo en potencia antes del acto.

El *noûs* es inteligible potencialmente, como sus objetos.

(En cuanto a la segunda dificultad) el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos (*noētā*). En efecto, tratándose de seres inmateriales (*áneu húlēs*) lo que entiende (*tò nooûn*) y lo entendido (*tò nooúmenon*) se identifican (*tò autó esti*) toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos – más adelante habrá de analizarse la causa por la cual no entiende siempre-; pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente (*dunámei*).

²⁹⁸ DA. III, 4. 429b29-430a2: hǎ to\ me\ n pa/sxein kata\ koino/n ti div/rhtai pro/teron, oǎti duna/mei pw\j e)sti ta\ nohta\ o(nou=j, a)ll' e)ntelexeiz# ou)de/n, priin aǎn nov=: duna/mei d' ouǎtwj wÐsper e)n grammateiz% %ō mhqen e)nupa/rxei e)ntelexeiz# gegramme/non: oǎper sumbai/nei e)pii tou= nou=.

²⁹⁹ DA. III, 4. 430a2-7: kaii au)to\j de\ nohto\j e)stin wÐsper ta\ nohta/. e)pii me\ n ga\ r tw½n aǎneu uǎlhj to\ au)to/ e)sti to\ noou=n kaii to\ noou/menon: h(ga\ r e)pisth/mh h(qewrhtikh\ kaii to\ ouǎtwj e)pisthto\ n to\ au)to/ e)stin (tou= de\ mh\ a)ei\i noeí\ n to\ aiǎtion e)piskepte/onŸ: e)n de\ toi\j eǎxousin uǎlhn duna/mei eǎkaston eǎsti tw½n nohtw½n.

Continúa resolviendo b) el *noûs* es inteligible exactamente como lo son sus objetos. Distingue sobre su objeto d): en los seres inmateriales el objeto y su forma (lo inteligido) se identifican; en los seres materiales el objeto está presente sólo potencialmente. e) El *noûs* no entiende siempre. La identificación que reitera de los seres inmateriales y su objeto, es posiblemente la gran solución a la relación del *noûs* cosmológico con el *noûs* del hombre. Pues al estar en acto son uno solo.

46. *De Anima*. III, 4. 430a7-9.³⁰⁰

Noûs: potencia inmaterial que posee inteligibilidad.

De donde resulta que en estos últimos³⁰¹ no hay intelecto (*noûs*)—ya que el intelecto que los tiene por objeto es una potencia (*dúnamis*) inmaterial (*áneu húles*)—mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad.

Muestra una consecuencia d) en los seres materiales no hay *noûs*. Da la razón y concluye: f) el *noûs* es inmaterial, responde a b) el *noûs* posee inteligibilidad.

Con el objeto de proveer un mejor manejo de la solución a los problemas, transfiero las premisas:

Cómo es afectado el *noûs* en el acto de conocer.

Si el *noûs* es simple, e imposible, ¿cómo conoce si entender implica cierta afección y algo en común entre el paciente y el agente? (a).

El *noûs* es en cierto modo potencialmente lo inteligible, pero en entelequia no es nada antes de entender (a).

³⁰⁰ DA. III, 4. 430a7-9: wðst' e)keiçnoij me\n ou)x u(pa/rcei nou=j (aÑneu ga\r uÀlhj du/namij o(nou=j tw½n toiu/twnÿ, e)keiçn% de\ to\ nohto\n u(pa/rcei.

³⁰¹ Seres materiales.

Lo inteligible ha de estar en él mismo en potencia, ejemplo de la tabla (c).

El *noûs* no entiende siempre (e).

Esta dificultad es anunciada desde el inicio del capítulo donde afirma que el *noûs* siendo impasible debe ser capaz de recibir la forma. Aristóteles considera haber resuelto el problema explicando que este *noûs* es pura potencia, como una tabla en la que nada está actualmente escrito; por lo que más que padecer se perfecciona al recibir la afección del inteligible, que es la forma. Sin embargo, el planteamiento de la solución a la aporía parece enredarla más. ¿Cómo es que este *noûs* es simple si está en acto y en potencia? ¿De qué manera puede entender y a la vez tener lo inteligible en potencia? Tal parece que la confrontación de estas dos realidades conducirá a Aristóteles a la postulación de dos tipos de *noûs* donde conciliar estos opuestos.

Averroes interpreta que todo este texto es referido al intelecto material, del cual se puede decir que tiene algo en común con el cuerpo, a saber la forma de la imaginación por la cual es movido.³⁰² Precisa que en este caso los términos potencia, recepción y actualidad son dichos del intelecto equívocamente. La afección del intelecto es recepción sin ningún cambio, justo como la recepción del dibujo en la tabla.³⁰³

³⁰² AVERROES. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. III. § 12 {427} p. 340.

³⁰³ Cfr. AVERROES. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. III. § 14 {430} p. 343. Más adelante Averroes distingue su interpretación de la de Alejandro, para el primero el intelecto material es la tabla que se encuentra dispuesta, para el segundo el intelecto material es solamente la disposición: "Oh, Alexander, you figured that Aristotle intends to demonstrate to us the nature of the disposition alone, not the nature of

Sobre la inteligibilidad del *noûs*.

¿El intelecto mismo es inteligible? (b)

Si es inteligible entonces b.1) es inteligible por sí mismo y es específicamente uno, o b.2) es inteligible por otro y por lo tanto está mezclado.

El *noûs* es inteligible exactamente como lo son sus objetos. Distingue sobre su objeto (d): en los seres inmateriales el objeto y su forma (lo inteligido) se identifican; en los seres materiales el objeto está presente sólo potencialmente.

Muestra una consecuencia: en los seres materiales no hay *noûs* (d).

Da la razón y concluye: el *noûs* es inmaterial (f), responde a b) el *noûs* posee inteligibilidad.

La cuestión de la inteligibilidad parece mucho más sencilla. Si es inteligible, tiene que ser inteligible por sí, pues se ha dicho que es simple e inmutable. Y Afirma que “es inteligible exactamente como sus objetos” esta es una respuesta muy acertada, pues deja abierta la posibilidad a enunciar después un intelecto que sea puro acto. La línea mencionada es comentada por Reeve del siguiente modo: “Cuando el *noûs* estudia una verdad y ciencia completa consistente en la

what is disposed (the nature of that disposition is not proper to it, if it has been possible [to know it] without knowing the nature disposed), but [with regard to] the nature of the disposition considered without qualification, in what sort of thing would it be? But I am ashamed of this account and of this fantastic exposition.” Ibid. § 14 {431} p. 344. Para Averroes lo que es propio del sujeto de esta disposición que es el intelecto material, es que en él no se encuentra ninguna de las intenciones inteligibles ni en potencia ni en acto, por lo que no es un cuerpo ni una forma en un cuerpo; por lo que tampoco es una forma de la imaginación ni una mezcla de elementos.

esencial inmaterialidad de los universales, por ejemplo, es idéntico a la ciencia que éste estudia y, por tanto, a la realidad que refleja la teoría. Estudiar el *noûs*, entonces, es justo estudiar las cosas inmateriales que el *noûs* estudia.”³⁰⁴ De aquí que es posible sugerir la identificación del *noûs* del hombre con el *noûs* cosmológico a través de la contemplación, donde se ejerce la virtud de la sabiduría, pues se entiende sobre los objetos más nobles por sí. Y lo más noble por sí es justamente la substancia primera inteligible.

Anteriormente el Filósofo explicó que los objetos del intelecto: las formas inteligibles, en el caso de los seres inmateriales se entienden como son, y en el caso de los seres que existen con materia, la forma se entiende en potencia. Del mismo modo el intelecto que es pura potencia se puede entender una vez que haya sido actualizado al recibir una forma, de manera tal que se encuentre en un tipo de potencialidad distinta a la primera. Y por supuesto, se entenderá sin materia. En el caso del intelecto en acto es inteligible tal cual es.

Averroes puntualiza que el intelecto material es inteligible a través de una intención en este, justo como las otras cosas inteligibles, pero difiere de éstas en que esta intención es en sí misma el intelecto en acto, mientras que en las otras cosas ésta es el intelecto en potencia.³⁰⁵ Bajo esta guía el filósofo

³⁰⁴ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason* p. 141. Y fundamenta con el texto comentado en el capítulo anterior sobre *Met.* 1074b38-1075a5: “In some cases, the knowledge is the object. In productions, it is the essence without matter; in theoretical sciences, it is the definition (*logos*), the thing defined (*pragma*), and the *noûs* [of the definition or the thing defined]. Therefore, *noûs* and the objects of *noûs* (*ta nooumenou*) are not [always] different; in the case of things that have no matter, they –*noûs* and the object of *noûs*– are the same.”

³⁰⁵ Cfr. AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. III. § 15 {434} p. 347.

árabe dilucida que “la intención en virtud de la cual el intelecto material llega a ser intelecto en acto existe de manera tal que esta es inteligible en acto. Pero la intención en virtud de la cual las cosas que están fuera del alma son seres es tal que ellas son inteligibles en potencia, y si ellas fueran inteligibles en acto, entonces ellas podrían [ellas mismas] tener entendimiento.”³⁰⁶ Como se muestra, la explicación de la inteligibilidad del *noûs* implica cierta distinción de este mismo, ya sea ontológica o gnoseológica, según se verá más adelante. En el caos de Averroes, según se afirmó, existen dos substancias, el intelecto material y el intelecto en acto.

Luego del desarrollo de la solución a estas posibles dificultades, los cuatro puntos anteriores se han enriquecido:

En cuanto al acto del *noûs* y su objeto (1): se diversifica su objeto en dos: los seres inmateriales, donde objeto y facultad se identifican; y seres materiales: en los que lo inteligible está sólo potencialmente. También se destaca que el *noûs* entiende siempre, es decir, o su acto es continuo en razón de la sucesión de ideas semejante a aquella de los números que ya se comentó; o es un solo acto eterno, no sucesivo.

Respecto a la analogía entre sensación e intelección (2), esta se mantiene declarando que en el inteligible y en la facultad debe haber algo en común del mismo modo que en la sensación se da algo en común entre el agente y el paciente.

Acerca del estatuto ontológico del *noûs* del alma (3) se puede agregar que aunque es simple e impasible, por otro lado es potencialmente lo inteligible. De una parte se dice que entiende siempre, por lo que siempre está en acto, y por otra se sostiene que no es nada en acto antes de entender. En

³⁰⁶ AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. III. § 16 {436} p. 348.

consecuencia, el problema sobre la contradictoria enunciación de un *noûs* en acto, al tiempo que uno en potencia, sólo se podría resolver si se habla o bien de facultades distintas, o de la misma facultad pero bajo diferente disposición, o referido a dos aspectos. Por lo que ya no tendría la unidad del *noûs* cosmológico sino que sería un tipo de ente compuesto o bien un continuo.

El problema de la separabilidad (4) se relaciona con la inmaterialidad. Se ha dicho que el *noûs* es inmaterial, y que al alcanzar las formas inteligibles pasa de una primera potencialidad a una segunda potencialidad que le permite no solo actualizarse sino además auto-inteligirse. Si es capaz de esto último es porque está separado. Lo que no se aclara es si esta separación es en cuanto sujeto o sólo al momento de ejercer la actividad de inteligirse a sí mismo; de la cual por un lado se ha dicho que lo puede hacer (por lo que no se auto-intelige siempre), y por otro que está en acto siempre.

Las cuestiones emergidas de la primera exposición de Aristóteles acerca del *noûs* como facultad del alma, exigen un segundo acercamiento donde se profundice y se resuelva, en lo posible, los problemas apuntados hasta ahora:

A) Este *noûs* del que habla en *DA* III, 4. lo refiere como una facultad el alma, pero también menciona que es separable.

B) No se ha mencionado cuál es la causa por la cual este *noûs* se adentra en el hombre, y más si se reitera que es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa. ¿Porqué entonces habría de volverse compuesto o unirse a un ser compuesto?

C)Cuál es la relación que existe entre este principio y c.1) el hombre, c.2) el otro principio, el alma. Y si es distinto al *noûs*

cosmológico, entonces c.2) qué relación hay entre este último y el *noûs* del alma?

D) Acerca del acto del *noûs* como facultad: ¿Cómo se concilia que siempre esté en acto y que a la vez sea potencia? Su acto es uno y eterno o es una sucesión continua de actos. Acerca del objeto habrá que averiguar si se limita a lo teórico y universal, o si la acción del *noûs* se extiende a lo práctico y particular.

E) La analogía de sensación e intelección ha dado pie a un conjunto de semejanzas y diferencias entre ambas facultades. Tal parece que la piedra angular es la pasividad o recepción de la forma sensible o inteligible. Por momentos se percibe un abismo que algunos entienden como dicotomía entre el conocimiento sensible y el inteligible (lo animal y lo divino, lo particular y el universal). Es preciso señalar el puente, o más bien el medio por el que ambos conocimientos se acoplan e integran en un mismo sujeto que es el animal racional.

F) Probablemente la dificultad más significativa es la respectiva al estatuto ontológico: Si es acto o si es potencia, si es una o dos substancias, o bien dos cualidades en una substancia. Si es inmaterial entonces porqué y cómo está en el compuesto. Si es simple e imposible o si por el contrario, está sujeto a la corrupción y es compuesto.

G) La solución a la cuestión de la separabilidad viene de la mano con la determinación de la situación ontológica del *noûs*. Una vez esclarecida esta última se podrá discernir si es separable sólo según la razón o realmente separable. Si es separable de la materia, pero perteneciente al animal racional o si es separable también del compuesto informado por el alma.

Por lo anterior, el capítulo cuarto del quinto libro del *De Anima* parece ser, intencionalmente o no, una introducción, más que el desarrollo de la exposición del *noûs* como facultad intelectual, ya que en lugar de respuestas, lo que prevalece son las preguntas. La enigmática semejanza con la sensación, unida a la anhelada separabilidad propia de la divinidad, constituyen los límites que circunscriben la acción de esta facultad.

En orden a la conjunción de estos dos elementos en una facultad, Aristóteles aspira fundamentar la posibilidad de que un mismo sujeto adquiriera tanto el conocimiento de lo particular y contingente, como de lo universal y necesario, y que uno y otro se impliquen y acoten mutuamente a fin de no salir nunca de la realidad. Lo que está en juego en este ideal es tanto la garantía de la existencia de la ciencia misma, *epistémē*; como la exigencia de reconocer un principio en el hombre que permita distinguir el bien en la acción concreta para obrar conforme a la virtud.

IV. DISTINCIÓN SOBRE LA FACULTAD DEL NOÛS

Aristóteles es conciente de las dificultades o vacíos remanentes de su exposición sobre el *noûs* como facultad del conocimiento. Por lo que en *De Anima* III. 5-8, continúa cincelandó su teoría sobre el acto de la intelección y su facultad. A continuación se presenta la diferenciación que introduce Aristóteles en su teoría del *noûs*, con la cual los problemas contemplados sobre su estatuto ontológico intentarían resolverse. Debido a la estrecha relación en los textos, la confrontación con otros autores sobre la teoría del *noûs* en Aristóteles la expongo al final del argumento.

a) *Noûs* en potencia y *noûs poietikós*

En las siguientes líneas del tratado *Sobre el alma*, el Filósofo presenta la famosa y polémica distinción del *noûs* que se encuentra en el alma. Dicha especificación parece ser justamente la diferencia y a la vez la semejanza o identidad que exista con el *noûs* cosmológico.

47. *De Anima*. III, 5. 430a10-17.³⁰⁷

En el alma hay un *noûs* capaz de llegar a ser todas las cosas, y un *noûs* capaz de hacerlas todas.

Puesto que en la naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia (*dunámei*) es todas las cosas pertenecientes a tal género- pero existe además otro principio, el causal (*aition*) y activo (*poietikón*) al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica (*téchne*) respecto de la materia- también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto (*noûs*) que es capaz de llegar a ser todas las cosas (*tôî pánta gínesthai*) y otro capaz de hacerlas todas (*pánta poieîn*); este último es a manera de una disposición (*éxis*) habitual (*trópon*) como, por ejemplo, la luz (*φῶς*): también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto.

Nuevamente recurre al paralelismo de principios rectores del universo que tienen su eco o su espejo en realidades particulares. Así como en la naturaleza existe el principio de la materia que es potencia, y el principio activo que hace todas las cosas, que correspondería a la forma, aunque en su lugar Aristóteles emplea el término *téchne*; así también en el alma existe el *noûs* que es capaz de llegar a ser todas las cosas, entendido como *noûs* en potencia (1) y el *noûs* que es capaz de

³⁰⁷ DA. III, 5: 430a10-17: Epeî d' [wÐsper] e)n a(pa/sv tv= fu/sei e)stiì [ti] to\ me\n uÀlh e(ka/st% ge/nei (tou=to de\ oÁ pa/nta duna/mei e)keílnaŸ, eÀteron de\ to\ aiãtion kaiì poihtiko/n, t%½ poieíln pa/nta, oiãon h(te/xnh pro\j th\n uÀlhn pe/ponqen, a)na/gkh kaiì e)n tv= yuxv= u(pa/rxein tau/taj ta\j diafora/j: kaiì eÄstin o(me\n toíou=toj nou=j t%½ pa/nta gi¿nesqai, o(de\ t%½ pa/nta poieíln, w'j eÄcij tij, oiãon to\ fw½j: tro/pon ga/r tina kaiì to\ fw½j poieí ta\ duna/mei oÁnta xrw̄mata e)nergei¿# xrw̄mata.

hacer todas las cosas, el *noûs poietikón* (2). Este *noûs* capaz de hacer todas las cosas es por lo tanto causa y el “principio activo” (*poietikón*) y lo es a modo de disposición habitual como la luz (3). Mismo que seguramente corresponde con el intelecto que siempre entiende de *DA* III, 4. Recurre ahora a otra analogía: la luz. la cual en cierto modo “actualiza” los colores para que pasen de la potencia al acto.

Acerca de la primera línea, donde refiere a la materia, también se debe advertir que muy probablemente esta hablando de la definición: pues la definición se forma justo gracias a estos elementos: el género, que señala como la materia, aquello que puede ser todas las cosas pertenecientes al género (1); y la diferencia específica. Lo interesante aquí es que no completa el binomio usando *diáphora*, sino que al otro principio lo llama causal o *poietikón* (principio activo), y para no dejar duda lo anuncia como el arte o la técnica respecto de la materia. Este matiz tiene todo el propósito de subrayar que el *noûs* denominado *poietikós* no es una forma que se impone a los objetos, sino que es un instrumento como la *téchne* (arte, oficio, habilidad) que hace todas las cosas (4). Al entenderlo como instrumento, surge nuevamente la posibilidad de que este *noûs* del hombre ejerza un tipo de causalidad eficiente respecto de la causalidad final universal del *noûs* cosmológico.

Aristóteles se sirve de la analogía de la luz, la cual es propuesta como causa que permite ver o conocer los colores de los entes. Es un instrumento cuya acción no modifica al objeto, además de que Aristóteles ha argumentado que la vista es el menos material de los sentidos. Añádese que este instrumento, que hace que los inteligibles en potencia sean inteligibles en acto, es una disposición habitual (3), es decir, una vez que se tiene, actúa consistentemente, como lo declarará más adelante.

El *noûs poiētikós* es separable.

Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impassible, siendo como es acto por su propia substancia (*ousíai*). Y es que siempre es más excelso el agente (*tò poiouôn*) que el paciente (*toû páschontos*), el principio que la materia.

Continúa hablando del *noûs poiētikós*: es separable, sin mezcla, impassible. Es acto por su propia substancia: *têi ousíai òn enérgeia*³⁰⁹ (5). Con lo cual parece eliminar la duda de qué es lo que puede existir separado, pues su substancia es acto, y concuerda con que no tiene mezcla y es impassible.³¹⁰ Se sirve del tema de la perfección para reiterar que a un *noûs* le corresponde ser agente, al otro paciente. El *poiētikós* le compete ser principio (*archē*) (6), nuevamente rehúsa usar *eîdos* (forma). Y al *noûs* potencial le compete ser la materia que en potencia es todas las cosas pertenecientes al género (7).

El *noûs* separado es eterno, el *noûs* pasivo es corruptible.

³⁰⁸ DA. III, 5: 430a17-19: *καὶ οὐ ἄτοξ ο(nou=j xwristo\j kaiì a)paqh\j kaiì a)migh/j, tv= ou)siç# wÔn e)ne/rgeia: a)eiì ga\r timiw̄ teron to\ poiou=n tou= pa/sxontoj kaiì h(a)rxh\ th=j uÀlhj.*

³⁰⁹ En la edición de Barnes: "Thought in this sense of it is separable, impassible, unmixed, since it is in its essential nature activity." BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. On the Soul* III. 5. p. 684. En esta traducción la causa de la separabilidad, impassibilidad y de que no esté mezclado es depositada en que su substancia es acto.

³¹⁰ En la siguiente cita del análisis se reitera la separabilidad del *noûs poiētikós*.

³¹¹ DA. III, 5: 430A22-25: *α)λλ' ου)χ ο(te\ me\n noeí o(te\ d' ou) noeí.] xwrisqeíij d' e)stiì mo/non tou=q' oÀper e)stiç, kaiì tou=to mo/non a)qa/naton kaiì a)ίç+dion (ou) mnhmoneu/omen de/, oÀti tou=to me\n a)paqe/j, o(de\ paqhtiko\j nou=j fqarto/jÿ: kaiì a)ñeu tou/tou ou)qe\n noeí.*

No ocurre, desde luego, que el intelecto intelija (*noeîn*) a veces y a veces deje de entender. Una vez separado, [el *noûs*] es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es imposible, mientras que el intelecto pasivo (*pathetikòs noûs*) es corruptible y sin él nada entiende.

Vuelve a mencionar que el *noûs poietikós* es separado, y su acto es continuo o eterno (8). Lo opone al *pathetikòs noûs*, término que también había evitado, el cual sí es corruptible (9).

A estas líneas antecede el texto donde determina que la ciencia en acto se identifica con su objeto. Hace una distinción: temporalmente la ciencia en potencia es anterior; pero ontológicamente no es anterior. Descarta un posible error: “no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno.” El recurso al tema de la temporalidad de la ciencia es muy importante, pues en primer lugar señala que la ciencia en acto se identifica con su objeto. De lo cual se deduce que el *noûs* se identifica con la ciencia o al menos se asemeja (10). Luego de esta afirmación ilustra acerca de la anterioridad de la ciencia: que referido al *noûs*, se entiende así: desde el punto de vista del individuo, el *noûs* en potencia es anterior en cuanto al tiempo (11), pero desde el punto de vista del universo en general, el *noûs* en acto o, mejor, el *noûs poietikós* es anterior (12).

Manifiesta: no ocurre que el acto del *noûs* se interrumpa, entonces siempre está en acto. Cuando está separado es sólo aquello que en realidad es: su acto, acto por su propia substancia (5). Puesto que su acto no se interrumpe, este *noûs poietikós* actúa antes y después de estar unido al individuo. Justifica que no lo recordamos por ser imposible, entonces ¿es incognoscible?, cómo algo incognoscible puede hacer cognoscibles las formas sensibles volviéndolas inteligibles?,

¿qué quiere decir que no lo recordamos por ser imposible (*apathés*) si para conocer se supone que el que recibe o se afecta es el sujeto cognoscente, en este caso el individuo, y no el objeto que sería el *noûs poietikós*?

Otra dificultad es la frase final: “y sin él nada entiende”³¹². Se puede suponer que se refiere a que el *noûs pathetikós*, que apenas mencionó como corruptible, nada puede entender sin el *noûs poietikós*, del cual se sostuvo que puede existir separado y que es acto por su propia substancia. Sin embargo, es plausible relacionarlo también a la justificación por la que no recordamos al *noûs poietikós*, de manera que Aristóteles esté indicando que el individuo, el hombre, nada puede entender sin el *noûs* potencial.

Por medio de este texto Aristóteles revela dos tipos de *noûs* como facultad intelectual. A manera de recapitulación, agrupo las características declaradas en *DA* III. 5, con el objeto de comprender mejor en qué consisten estos dos principios:

Noûs potencial:

En el alma existe el *noûs* que en potencia es capaz de llegar a ser todas las cosas (*tôî pánta gínesthai*), como la materia (del género) (1).

De los co-principios a) agente-paciente: le corresponde ser el paciente (*toû páschontons*); b) ‘el principio’ - la materia: le atañe ser la materia (7).

El *pathetikòs noûs* sí es corruptible (9).

El *noûs* se identifica con la ciencia o al menos se asemeja (10).

³¹² *DA*. III, 5: 430a25: καὶ ἀνευ τοῦ/τῆς οὐνοῦ νοεῖ.

Desde el punto de vista del conocimiento del individuo, el *noûs* en potencia es anterior en cuanto al tiempo (11).

Al adjetivo con el que Aristóteles califica este *noûs* es variable. En primer lugar, para distinguirlo dice que es en potencia, luego semejante a la materia, paciente en relación al agente, *pathetikòs*; sin embargo son más las ocasiones en las que se refiere a éste como una potencia, una capacidad más que un ser pasivo o *pathetikòs*. La clave es el verbo *gínesthai*³¹³ pues se encuentra en presente infinitivo de voz media: llegar a ser, hacerse o volverse todas las cosas. A diferencia de *poieîn* que está en voz activa.

Smith lo traduce del siguiente modo: “Y de hecho el pensamiento, como lo hemos descrito, es lo que es en virtud de llegar a ser todas las cosas, mientras que hay otro el cual es lo que es en virtud de hacer todas las cosas: es una clase de estado positivo como la luz; pues en un sentido la luz hace pasar los colores en potencia a los colores en acto.”³¹⁴ Con esta traducción parece que *éxis* se ha referido a los dos tipos de *noûs*, y el término *trópon* sólo al segundo. Lo que es claro es que la intención de Aristóteles está en subrayar la disposición o capacidad de este principio, no tanto que padezca, pues ya en *DA* III. 4, advirtió que el *noûs* no padece de la misma manera que el sentido o la sensibilidad.

Por esta razón el término *noûs* potencial, o *noûs* dispuesto, como algunos autores lo nombran, se considera más atinado que el *noûs pathetikós*, empleado sólo una vez, o el *noûs* paciente. Otros se sirven de la expresión *noûs* o intelecto material, en referencia a su disposición o capacidad de determinación; pero tampoco se libra de equívocos, pues

³¹³ *kaiì eĀstin o(meĀn toiou=toj nou=j t%½ pa/nta giĀnesqai.*

³¹⁴ BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. On the Soul* III. 5. p. 685. *DA* III, 5. 430a14-17.

puede entenderse precisamente que forma parte de la materia, lo cual contradice lo que Aristóteles ha sostenido en III, 4: sería ilógico que el *noûs* estuviera mezclado con el cuerpo, pues poseería alguna cualidad de la materia y tendría un órgano, y lo que es peor, no podría conocer todas las cosas por tener ya la forma de algo. Alejandro de Afrodisia le llamó *noûs hulikos* por referencia a *húle*.³¹⁵ Finalmente, Aristóteles especifica que este *noûs* sí es corruptible y, presumiblemente, requiere del otro *noûs* para inteligir.

Noûs poiētikós:

Es capaz de hacer todas las cosas (2).

Es un principio causal y activo, lo es a modo de disposición habitual como la luz (3).

Es una disposición como la *téchne* (arte, oficio, habilidad) que hace todas las cosas (4).

Es acto por su propia substancia: *têi ousíai òn enérgeia*, cuando está separado es solo lo que en realidad es (su acto) (5).

De los co-principios a) agente-paciente: le corresponde ser agente (*tò poioûn*); b) de 'el principio' - la materia, le atañe ser principio (6).

El *noûs poetikós* es separado, su acto es eterno (8).

El *noûs* se identifica con la ciencia o al menos se asemeja (10).

Desde el punto de vista del universo en general, el *noûs* en acto o el *noûs poiētikos* es anterior (12).

³¹⁵ BRENTANO, Franz. "Noûs Poietikos." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 369.

El *noûs poietikós* viene a iluminar varias cuestiones que quedaron pendientes en el capítulo anterior del *De Anima*, pero no todas se resuelven. Primeramente lo presenta como el intelecto que compete al principio causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas pertenecientes al género. Este último matiz es muy importante, pues no es un *noûs* creador, sino que es un *noûs* entendido como principio que, al modo de la luz, convierte los inteligibles en potencia a inteligibles en acto. Y lo análoga a la técnica o al arte, donde cierto conocimiento o técnica se aplica a algo concreto.

Manifiesta lo siguiente: existe un *noûs* que es capaz de hacer todas las cosas a modo de disposición habitual, y como su acto no se interrumpe, entonces tenemos que este *noûs* está haciendo todas las cosas por toda la eternidad. Su substancia es este acto: hacer todas las cosas. Así, ontológicamente este *noûs poietikós* es anterior al *noûs* potencial, es eterno, separable, sin mezcla, impasible. Pero si es impasible y sin mezcla, ¿porqué enfatiza Aristóteles que una vez separado es sólo su acto que es su substancia?, incluso el inicio de la frase es problemático: “una vez separado”, pues sugiere que antes no lo estuvo. La solución parece estar en que el *noûs poietikós* se relaciona con el compuesto de alma y cuerpo por el *noûs* potencial, pero esa relación debe ser sin mezcla o sin unión con la materia, como se verá en la propuesta de mi investigación.

A continuación se recogen los pronunciamientos sobre el *noûs* del *DA* III. 4, a fin de compaginarlos con los dos principios en los que Aristóteles lo dividió. Lo he titulado “*noûs* en general” debido a que en ese momento Aristóteles no había especificado los dos tipos de *noûs*, de manera que lo afirmado puede predicarse de uno u otro, o bien de los dos.

Noûs en general:

Las acciones del *noûs* en el hombre son: *ginóskei* y *phroneî* (conocer y juzgar) (1).

El acto de este *noûs* es análogo al de la sensación (2).

El objeto del *noûs* son todas las cosas (4).

La actividad de razonar *dianoêtai* y enjuiciar *upolambánei* también le corresponden al *noûs* (6).

No está mezclado con el cuerpo ni tiene órgano (8).

La parte intelectual (*noetiké*) del alma es el lugar de las formas en potencia (9).

En los seres materiales no hay *noûs* (d).

El *noûs* es inmaterial (f).

Respecto a la acción del *noûs* en general, en el capítulo quinto Aristóteles no agregó nada, sólo que el *noûs poiētikós* no deja de inteligir. Así también, acerca de la analogía con la sensación, lo más próximo que se encuentra ligado a ella es la comparación con el agente y el paciente. Es interesante que en los dos capítulos afirme que el *noûs* no está mezclado con el cuerpo (*amíges*), pero eso no descarta que de alguna manera esté unido. Tampoco alude a esta facultad como el lugar de las formas, más bien tanto en el potencial como el *poiētikós* habla de llegar a ser todas las cosas, o hacer todas las cosas, no todas las formas; o al menos llegar a hacer todas las cosas inteligibles. Por lo que se puede juzgar que Aristóteles intenta aterrizar esta facultad en la realidad, y no remitirla al plano ideal. Este golpe en el timón se aprecia mejor en cada uno de los dos principios del *noûs*.

Noûs potencial:

El *noûs* debe ser capaz de recibir la forma (3).

El *noûs* es pura potencia para recibir las formas (5).

Antes de inteligir el *noûs* no es en acto ninguno de sus objetos (7).

Precisa sobre la impasibilidad: después de percibir su objeto, el sentido se ve afectado mientras que el *noûs* se ve perfeccionado (10).

Una vez inteligidos los objetos, puede actualizarse a sí mismo (12).

Después de haber inteligido está en potencia de inteligirse a sí mismo (13).

El *noûs* es en cierto modo potencialmente lo inteligible, pero en entelequia no es nada antes de inteligir (a).

El *noûs* posee inteligibilidad (b).

Lo inteligible ha de estar en él mismo en potencia, ejemplo de la tabla (c).

El *noûs* es inteligible exactamente como lo son sus objetos. Distingue sobre su objeto (d): en los seres inmateriales el objeto y su forma (lo inteligido) se identifican; en los seres materiales el objeto está presente sólo potencialmente.

Como se muestra, en su primer acercamiento Aristóteles se preocupó por erigir al *noûs* como potencia para recibir las formas, donde el *noûs* potencial se puede entender más bien como receptor o contenedor de las formas inteligibles. Sin embargo ahora lo propone como capaz de “llegar a ser” todas las cosas, volverse todas las cosas, no recibir las formas. La tabla sobre la que aún nada se ha escrito parece tornarse más

bien una masa o materia con la que aún nada se ha modelado. Acerca del primer y segundo estado de potencia no comenta nada más, pero sí se comprende entonces que el principio por el cual el *noûs* potencial pasa del primero al segundo estado es gracias al *noûs poietikós*.

Finalmente reitera con el ejemplo de la ciencia que en los seres inmateriales el objeto se identifica con su forma, y al inteligir en acto el *noûs* se identifica con lo inteligido: con su objeto. Entonces la acción de conocimiento verdadero, que es la ciencia, en acto se identifica con su objeto; por lo que el *noûs* que es conocimiento verdadero (pues ya ha dicho que su acción siempre es verdadera) en acto se identifica con la ciencia y con su objeto.

Este *noûs* potencial parece que es al que le corresponde ser inteligible, pues en III, 5 Aristóteles argumentó que no recordamos nada al *noûs poietikós* por ser impasible. Además al explicar que el *noûs* es inteligible del mismo modo como lo son sus objetos, podría referirse a que así como sus objetos requieren para ser inteligibles ser iluminados por el *noûs poietikós*, así también el *noûs* potencial requiere previamente una actualización, que se da al recibir los inteligibles, y ya una vez que los posee, se encuentra nuevamente en potencia. Pero una distinta a la de antes de haber aprehendido, en potencia segunda, donde es capaz de inteligirse a sí mismo.

Sin embargo aún queda la duda: ¿de dónde le vendrá esta segunda actualidad? Pues se asentó que únicamente era potencia, y una vez actualizado es el lugar de las formas, pero no se muestra como principio de acción. Parece, entonces, que nuevamente el *noûs poietikós* será el “hacedor”, de manera que en realidad, cuando el *noûs* se conoce a sí mismo, en el caso del hombre, es el *noûs poietikós* que conoce o ejerce su acto sobre el *noûs* potencial. Así, por estar en acto, el objeto

inmaterial y el cognoscente, se identifican, así es como el *noûs* del hombre se conoce a sí mismo. Por lo tanto, es uno en acto.

Noûs poietikós:

El *noûs* debe ser impasible (3)

Otra distinción respecto del sentido: el *noûs* es separable (11).

Intenta explicar cómo el *noûs* es separable: en la misma medida en que los objetos o las acciones (*tà prágmata*) son separables de la materia (14).

El *noûs* entiende siempre (e).

Sin duda el *noûs poietikós* es la novedad de DA III.5, la impasibilidad, separabilidad y divinidad tan anunciadas ya tienen sujeto. Pero sobre todo el acto, pues en el capítulo 4 mucho se había hablado de la potencia, y poco del acto por el cual tiene sentido la capacidad. En cuanto a la separabilidad, no queda duda de que efectivamente es el *noûs poietikós* el que posee esa cualidad, en razón de su substancia que es acto.³¹⁶ Puesto que su substancia es acto y este *noûs* se ha dicho que es eterno, entonces su acto es eterno, entiende siempre. Lo cual se encuentra en los mismos términos que la frase “no ocurre que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender.”

De acuerdo con la frase: “el *noûs* es separable en la misma medida que sus objetos son separables de la materia” se entiende lo siguiente: los objetos son separables de la materia por el acto del *noûs poietikós* que los vuelve inteligibles, entonces el *noûs* es separable por su acto, que es su substancia. Así también, el *noûs* en potencia es separable de la materia en la misma medida que sus objetos son separables

³¹⁶ DA. III, 5. 430a17-18: *kaiì ouÀtoj o(nou=j xwristoj kaiì a)paqh\j kaiì a)migh/j, tv= ou)siç# wÕn e)ne/rgeia.*

de la materia: pues cuando el *noûs* en potencia ha recibido las formas inteligibles, este *noûs* en segunda potencia se vuelve él mismo inteligible y el *noûs* en acto lo entiende de modo que se identifican el objeto y el cognoscible, así el *noûs* en potencia es separable al estar en acto. Y de modo semejante, planteo la posibilidad de que este *noûs* del hombre, al estar en acto entendiendo los objetos más nobles por sí, se identifique a la vez con el *noûs* cosmológico, que es intelección de la intelección. Esta identificación sería parcial, y al menos temporalmente, pues el *noûs* del hombre no se encuentra así durante toda la eternidad. Pero aún no se determina algo contundente al respecto.

Hasta aquí la conjunción de los capítulos 4 y 5 del *De Anima* III. Lo que Aristóteles ha planteado sobre la división del *noûs* en acto y en potencia, ha derivado en numerosísimos estudios e interpretaciones filosóficas. El objetivo de esta investigación no se reduce a la comprensión de estos conceptos de *noûs* como facultad teórica en Aristóteles, sino también a sus otras dimensiones como la ética y la práctica, así como su papel en la ciencia. Por lo tanto, ahora presento brevemente las principales interpretaciones de estos dos principios en el hombre concebidos por seguidores cercanos de Aristóteles.³¹⁷

b) Posturas de otros filósofos.

Teofrasto:

Para este autor el *noûs poietikós* es algo que pertenece a la naturaleza humana, aunque según Simplicio en la *Ética a Eudemo* parece identificar el intelecto activo con Dios. Por otra

³¹⁷ Puesto que sólo esta tarea bastaría para formar toda una investigación aparte, en este trabajo ha sido de gran utilidad la exposición que desarrolla Franz BRENTANO. *Die Psychologie des Aristoteles*. Traducido por Rolf George.

parte, Temistio escribe que en la visión de Teofrasto, Aristóteles atribuye el ser inmaterial tanto al intelecto agente como al receptivo. Los dos intelectos son capacidades de un mismo sujeto.³¹⁸ Este sujeto es un constitutivo esencial del hombre.

Por consiguiente, se considera que para Teofrasto los dos tipos de *noûs* son inmateriales, ambos son capacidades de un mismo sujeto, que es constitutivo del hombre.

Queda la duda de en qué sentido el *noûs poietikós* es capacidad, pues Aristóteles ha dicho que siempre está en acto, a menos que referido al hombre su acción no siempre sea ejercida.

Averroes comenta que tanto para Teofrasto y Temistio el intelecto material es una substancia que no es generable ni corruptible.³¹⁹ Taylor explica que Teofrasto subraya la necesidad de que el intelecto receptivo (material) sea intelecto y también receptivo, para tener en uno solo la naturaleza de la forma y la naturaleza de la receptividad, dos características normalmente incompatibles en entidades inmateriales así como la forma sin la materia es por sí actual y determinante.³²⁰ De manera que Teofrasto comprende la distinción de dos intelectos que se conjugan en un mismo sujeto, dicho sujeto es considerado un elemento constitutivo del hombre.

Alejandro de Afrodisia:

³¹⁸ Cfr. BRENTANO, Franz. "Noûs Poietikos." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 313. [Themistius. *De Anima Paraphrase*. 1899. 107-108].

³¹⁹ AVERROES. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. III. § 5 {389} p. 305.

³²⁰ AVERROES. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. p. lxxxi.

Interpreta la doctrina de Aristóteles diciendo que el *noûs poiētikós* es una substancia puramente espiritual, separada de la naturaleza del hombre y que actúa por encima de él, es la inteligencia divina en sí misma: “esto viene desde fuera y es el llamado *noûs poiētikós*, el cual ni es una parte ni una facultad de nuestra alma pero viene desde fuera cada vez que nosotros reconocemos la forma... Si esto es de esta naturaleza, entonces es evidentemente separado de nosotros.”³²¹ A través de su influencia el hombre adquiere el conocimiento actual. Por otro lado, el *noûs hulikos* o intelecto material es la capacidad de recibir la influencia del *noûs poiētikós*. La cual depende de cierta mezcla de elementos en el cuerpo humano. Entonces el alma humana es totalmente dependiente del cuerpo en su pensamiento y en su ser, y es mortal.

Así el *noûs poiētikós* parece ser la divinidad, por ser una substancia puramente intelectual, mientras que el *noûs hulikos* se entiende como una disposición corporal y corruptible.

Avicena:

Para Avicena, igual que para Alejandro el *noûs* que llega a ser todas las cosas, el *noûs* material (*intellectus materialis*), se encuentra en el hombre como su sujeto; pero el *noûs poiētikós* no. El *intellectus materialis* es un sustrato pasivo de las ideas, una capacidad de pensamiento y no perece.³²² Es una facultad cognitiva peculiar a la naturaleza humana, con el cual se aprehenden las formas inteligibles, su sujeto es el alma. Para el hombre, la parte más alta del alma es espiritual y no mezclada con el cuerpo, por lo que no perece. En una de sus

³²¹ BRENTANO, Franz. “*Noûs Poiētikos*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 329. [Alexander 1887, 89].

³²² Ibid. [Avicenna 1968, 81-82] “There is no doubt of this: that in man there is some substance that apprehends the intelligible by receiving it.”

partes es independiente del cuerpo en su existencia e inmortal. Para que el intelecto material conozca en acto, las ideas tienen que ser impartidas desde otra substancia, la cual es puramente intelectual y separada de la naturaleza humana.³²³ Y explica que la relación con esta substancia es como la del sol con nuestro sentido de la vista.

Sostiene Avicena que todas las formas inteligibles pre-existen inmaterialmente en los intelectos puros o inteligencias. Estas fluyen desde la inteligencia más alta hasta la segunda, de la segunda a la tercera, de la tercera a la cuarta y así hasta la última, que es la llamada “inteligencia activa” (*intelligentia agens*). La inteligencia activa imparte la forma al intelecto material que debe ser preparado para la recepción de la emanación. Esta preparación es una precondition esencial del conocimiento, así se alcanza el *intellectus in habitu* que es llamado intelecto actual cuando es comparado con el primero, aunque también puede ser llamado intelecto en potencia comparado con aquello que sigue después de este, y que nombra *intellectus accommodatus*. Este es el intelecto en acto que siempre conoce actualmente porque es puro espíritu. Cuando el intelecto en potencia llega a ser unido con el intelecto en acto en algún modo, entonces se imprime sobre este aquello que es adquirido desde fuera.

El principal problema que se le puede objetar es que entonces el conocimiento en realidad es una emanación, y la acción del cognoscente sólo se ocupa de preparar el recipiente de esta emanación.

Averroes:

³²³ Ibid. [Avicenna 1968, 126-127] “the cause for giving intelligible form is nothing but the active intellect.”

Para Averroes los dos tipos de *noûs* son dos sustancias puramente intelectuales, que son por naturaleza distintas del hombre como ser sensitivo. Explica que el recién nacido no posee aún la facultad de conocimiento intelectual, y en general no hay nada en él que no sea corpóreo y corruptible. La capacidad del conocimiento intelectual puede ser unida a este después, ya que contenga imágenes que sean potencialmente inteligibles. Así la diferencia específica que distingue al hombre del animal no es una capacidad intelectual, sino sensitiva llamada por Aristóteles intelecto pasible (*intellectus passibilis*).

Con esta facultad distinguimos representaciones individuales y las comparamos entre sí (es la que Avicena llama *virtus cogitativa*). Pero el conocimiento intelectual en acto sólo se encuentra en una facultad intelectual, y el hombre lo alcanza por medio de la unión con dos sustancias inmateriales cuya naturaleza está separada del cuerpo humano así como de cualquier otro. Estas son: el intelecto material (*intellectus materialis*) “es una potencia relativa a todas las formas universales materiales y no es ningún tipo de ser en acto antes de que éste las reconozca.”³²⁴ Y el intelecto en acto (*intellectus agens*) pues hace actualmente inteligible las imágenes sensibles en el hombre, que son potencialmente inteligibles, y así mueve al intelecto material.

El intelecto material toma los conceptos por los cuales ha llegado a ser inteligible y que están en las imágenes; el intelecto activo no los recibe, este ni siquiera tiene conocimiento de ellos pero los hace cognoscibles al intelecto material, lo cual no significa que en sí mismo no sea un ser auto cognoscente, sino que sus objetos pertenecen a otro dominio más alto. Cada uno de estos seres inmateriales a los

³²⁴ BRENTANO, Franz. “*Noûs Poietikos*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 334. [Averroës 1953, 387].

que debemos nuestro conocimiento es una substancia simple que no se multiplica por el número de sujetos cognoscentes. Solamente estos dos son lo que es eterno en el hombre.

El intelecto material está unido al hombre en la medida en que el hombre posee la forma inteligible, pues ésta tiene dos sujetos: las imágenes y el intelecto material. Y el intelecto en acto se une al hombre cuando el intelecto material recibe las verdades que llegan a ser conocidas junto con el intelecto en acto, pues el intelecto en acto debe estar relacionado con las proposiciones que en nosotros llegan a ser las premisas del nuevo conocimiento, ya sea como la forma a la materia o como la causa original a su instrumento.³²⁵ Así lo establece Averroes en su *Gran Comentario*: “Hay que admitir que en el alma hay tres partes del intelecto: una primera que es el intelecto receptivo (*intellectus recipiens*), una segunda que es el intelecto eficiente (*efficiens*), y una tercera que es el intelecto producido (*factum*). Y dos de estas tres son eternas, a saber, la agente y receptiva; la tercera, sin embargo, es generable y corruptible en cierto modo, y en otro modo, eterna.”³²⁶ Taylor explica que en Averroes existen tres intelectos: El intelecto material, el intelecto agente y el intelecto en una disposición positiva (*intellectus in habitu*). Este último es el intelecto que se da en un ser humano particular subsecuente a la formación de un inteligible en acto en el intelecto material, puesto que a éste le concierne el inteligible generado.³²⁷

Los tres intelectos son tres substancias distintas para Averroes, quien sostiene que el intelecto material y el intelecto agente son dos substancias intelectuales, mientras

³²⁵ Cfr. BRENTANO, Franz. “*Noûs Poietikos*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 319 y 338. [Averroës 1953, 496].

³²⁶ AVERROES. *Sobre el Intelecto*. Gran Comentario al libro *Sobre el Alma* de Aristóteles. p. 135.

³²⁷ Cfr. AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. p. lxvi.

que el intelecto *in habitu* se da en el alma humana derivado de la acción del intelecto agente sobre el intelecto material. Una vez que el hombre particular cuenta con el intelecto en una disposición positiva, cuando el contenido del conocimiento se encuentra presente se le denomina intelecto teórico.³²⁸ Además en el hombre Averroes comprende también el intelecto *pasible*, que comprende en conjunto el sentido común, la imaginación, la cogitativa y la memoria.³²⁹

Se antoja muy complicada la postulación del *noûs* como dos sustancias distintas a las que se une el hombre. Además de la aparente confusión del intelecto paciente con la cogitativa. Por otra parte, Aristóteles declaró que no recordamos al *noûs poietikós* por ser impasible.

Tanto en Averroes como en Avicena parece que el conocimiento depende principalmente de estos seres inmateriales y superiores, ya sean inteligencias o el *intellectus agens*, que bajo ciertas condiciones comparten las formas inteligibles o el conocimiento. El problema es que la realidad sensible queda relegada a un papel poco significativo, simplemente como preámbulo, y casi sin tomar parte en cada conocimiento adquirido. Lo cual se contrapone a la intención de Aristóteles de relacionar, de modo más estrecho, el conocimiento intelectual de la realidad con la sensibilidad.

Por lo que respecta a Averroes, no extraña la postulación de diversos intelectos y sustancias, lo cual es comprensible al considerar la falta de precisión en varios textos aristotélicos. Sin embargo, el afán de justificar la naturaleza del intelecto material en Averroes como el único cuarto tipo de ser, que es

³²⁸ AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. p. lxix.

³²⁹ Cfr. Ibid. p. lxxxiv.

intelecto tanto receptivo como inmaterial y eterno en acto,³³⁰ la encuentro sumamente complicada, pues parece multiplicar los dilemas lejos de solucionarlos.

Tomás de Aquino

Para Tomás de Aquino tanto el intelecto en acto (*intellectus agens*) como el intelecto en potencia (*intellectus possibilis*) es inmaterial, los dos pertenecen a la naturaleza humana y no los ve como una substancia puramente espiritual aparte de la persona. Los dos son facultades del alma humana. Al decir que están separados del cuerpo, según Tomás de Aquino, Aristóteles quiere decir que no tiene órgano como las facultades de la parte vegetativa o sensitiva, pero se encuentran sólo en el alma como su sujeto. El alma humana se encuentra en la frontera entre el mundo de los cuerpos y los intelectos, debido a su dignidad el alma sobrepasa las facultades del cuerpo material y no puede ser totalmente incluida en ella. Posee poderes que no son facultades del cuerpo animado, pero pertenecen exclusivamente a ella. Así permanecen en el alma algunas actividades de las cuales no participa la materia corpórea. De este modo tanto el *intellectus agens* como el *intellectus possibilis* son incorpóreos en su actividad y existencia, no mezclados con la materia.³³¹

El *intellectus possibilis* es la propia facultad cognitiva de la parte intelectual donde se encuentran nuestras ideas, pero al principio es la mera capacidad de pensamiento y refiere el ejemplo de la tabla vacía. Recibe las formas inteligibles a través de un tipo de afección. Por lo que cada afección

³³⁰ AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. III. § 5 {409} p. 324-325.

³³¹ Cfr. BRENTANO, Franz. "Noûs Poietikos." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 319-320 y 339. [Aquinas 1948, 167].

presupone un principio activo que es más perfecto que el que recibe la acción, este es el *intellectus agens*. Las imágenes recibidas de los sentidos son potencialmente inteligibles pues la materia particular aún está adherida a ellas. Y puesto que nada corpóreo puede afectar a algo incorpóreo, el intelecto en acto las hace inteligibles a través de la abstracción. Así en el conocimiento intelectual las imágenes son sólo la materia de la causa propia,³³² que es el intelecto en acto. Este ilumina las imágenes para que los conceptos intelectuales puedan ser abstraídos de ellas, estas representaciones sin las determinaciones individuales son recibidas en el intelecto en potencia como formas.

Según el Aquinate, Aristóteles establece cuatro cualidades o condiciones del intelecto agente, de las cuales las tres primeras las comparte con el intelecto potencial: su separación de la materia, su impasibilidad, su pureza (pues no está hecho de naturaleza corpórea ni se encuentra unido a un órgano corpóreo). La cuarta cualidad, asegura Tomás de Aquino, es propia del intelecto agente, y consiste en que su ser es esencialmente en acto; mientras que el intelecto potencial es esencialmente potencial y llega a ser acto únicamente al recibir un objeto inteligible.³³³

Aquino, a su vez, niega la propuesta del intelecto agente como una substancia separada, subsistiendo aparte del intelecto potencial. Argumenta que, de ser así, la naturaleza humana sería una naturaleza deficiente si careciera de cualquiera de los principios que esta necesita para su naturalmente apropiada actividad de entender; y esta requiere tanto del intelecto potencial como del intelecto agente. Por lo tanto ambos deben ser intrínsecos al hombre,³³⁴

³³² *ST I*, q.78 a.2, q.84, a.2.

³³³ *In DA*. III. Lect. X. 732. p. 220.

³³⁴ Cfr. *In DA*. III. Lect. X. 734. p. 220.

pero separados de la materia puesto que actúan sin un órgano corpóreo.³³⁵

No me parece del todo convincente la interpretación que Tomás de Aquino da sobre la cuestión de la separabilidad, pues como ya se ha dicho, el Estagirita la menciona varias veces y creo que es algo más que una distinción de razón o sólo debido a su inmaterialidad. Tampoco parece ser la intención de Aristóteles el hecho de que la sensación juegue un papel secundario o accesorio en el conocimiento intelectual. Así como afirmar que ambos intelectos sean solamente facultades del alma racional, pues el mismo Aristóteles en diversos momentos sostiene que es lo divino que tiene el hombre, y que sólo esto es lo eterno e inmutable.

Trendelenburg

El *noûs pathetikós* designa todas las capacidades inferiores que son requeridas para el pensamiento de las cosas, como si se ataran todas juntas en un solo nudo. Y es pasible porque están dirigidas a ser completadas por el *noûs poietikós*, en parte porque son afectadas por sus objetos. El trabajo del intelecto pasible es la adquisición de los conceptos generales a través de la comparación de las sensaciones individuales.³³⁶

Diferente y más noble es el *noûs poietikós*, incluso si no se considera como un ser divino en sí mismo. Este pertenece a la naturaleza humana. Lo único claro que dice Aristóteles sobre éste es que comprende los primeros y últimos principios del conocimiento y que, en último caso, es en su testimonio en el que confiamos cuando aceptamos la verdad. Aristóteles lo

³³⁵ In DA. III. Lect. X. 742. p. 222.

³³⁶ Cfr. BRENTANO, Franz. "Noûs Poietikos." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 323 y 340. [Trendelenburg in Aristotle 1833. 168, 493, 173].

toma como algo divino, con lo que se orienta a suponer que no se desarrolla de la materia, sino que fue agregado a los otros poderes desde fuera. Lo deriva de la divinidad, de donde entra en el feto.

Claramente se ve que Aristóteles tiene en mente un *noûs pathetikós* con la función específica de recibir los objetos inteligibles o volverse ellos, no como un término donde englobar las facultades inferiores del conocimiento. Sobre el *noûs poiētikós* Trendelenburg tiene en cuenta principalmente los textos de *Analíticos Posteriores* donde habla de los primeros principios de la ciencia. Y aunque ciertamente Aristóteles no es muy preciso ni abundante al hablar de este intelecto, si propone mucho más de lo que este autor comenta.

Ravaisson

En este autor el hombre posee únicamente un intelecto pasivo, que comprende todas las formas, recibe las ideas y, análogamente a la materia prima, puede llegar a ser todas las cosas: “este es la capacidad universal en el mundo de las ideas, como la materia prima es en el mundo de las cosas.”³³⁷ Tanto el *noûs* en potencia como la materia prima requieren de dios como primer motor. Averroes en su *Gran Comentario* ya comenta que el intelecto material no puede ser la materia prima,³³⁸ de la que aquí Ravaisson retoma en una función de analogía.

Por el contrario, el *noûs poiētikós* es la absoluta inteligencia, la actividad creativa que dirige todas las formas posibles a la

³³⁷ Cfr. BRENTANO, Franz. “*Noûs Poiētikos*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 325 y 341. [Ravaisson-Mollien 1837-46. i. 586-7, ii.17,19].

³³⁸ AVERROES. *Sobre el Intelecto*. Gran Comentario al libro *Sobre el Alma* de Aristóteles. p. 138.

actualidad y las lleva a todos los pensamientos. Los pensamientos son principios secundarios que despiertan otros pensamientos en nosotros, entonces solo ocasionalmente se necesita que una substancia superior sea invocada como un primer motor.

Esta substancia superior, la divinidad misma, directamente dispensa los principios de cuyo poder todo el conocimiento y todos los pensamientos discursivos proceden. Ravaisson sostiene que el dominio de este principio abarca tanto lo teórico como lo práctico, por lo que es una herramienta de pensamiento absoluto. La diferencia entre el sentido y el intelecto se reduce a dos modos de ser de una misma cosa. Por lo que es natural que el intelecto en su existencia esté atado al cuerpo.

Brentano le critica a Ravaisson que el intelecto material sea una facultad orgánica, que en caso de que así lo entienda, efectivamente es incompatible con la teoría de Aristóteles. Por otra parte la propuesta del *noûs* en potencia como analogado a la materia prima la percibo como atinada en el sentido de ser disposición de las formas. En cuanto a la intervención ocasional del *noûs poietikós*, la juzgo inconveniente, ya que Aristóteles ha dicho que su acción brinda inteligibilidad a la forma sensible, de modo que se ejerce recurrentemente.

Burnyeat

Para este autor el *noûs* es divino e inmortal, puede llegar a residir en el ser humano como si él mismo fuera una substancia aparte, distinta de la substancia mortal en la que reside, y permanece completamente inafectado por la muerte de su temporal vehículo humano.³³⁹ Llama "primer *noûs*

³³⁹ BURNYEAT. Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. p. 31-32.

potencial" el que es descrito como aquello por lo que el alma conoce y piensa. Es una capacidad con la que nacemos, y junto a la capacidad de la razón, constituyen la diferencia específica como especies.

Este primer *noûs* nos da la potencia de alcanzar las formas inteligibles. Muchas vidas humanas nunca avanzan al "segundo *noûs* potencial" o también llamado "primer *noûs* en acto", pues no todos nosotros estamos llamados a ese alcance intelectual. En este *noûs* el sujeto ya cuenta con el poder de percibir, y ha alcanzado el poder intelectual. Y el "segundo *noûs* en acto" se da cuando se está percibiendo y en el ejercicio activo del poder intelectual.

Nuestro intelecto mortal requiere un intelecto inmortal para alcanzar su meta del entendimiento. Este intelecto divino es un sistema, o mejor, el sistema de conceptos absolutamente correctos. Así la divinidad no necesita actuar en nosotros desde lo alto, sino simplemente iluminar las formas inteligibles, así como la luz, simplemente en virtud de lo que es, ilumina los colores y los hace actualmente visibles para nosotros.

Pero aquí nuevamente el conocimiento parece ser más bien una obra de la divinidad, donde el hombre sólo actúa como recipiente. Por otra parte, es destacable la analogía con la sensación donde se busca un medio propicio para recibir el sensible en cada sentido, que en el caso del intelecto sería el "segundo *noûs* potencial".

Como se ve, las interpretaciones a esta teoría de Aristóteles han sido muy bastas y con significados diversos. Lo que se puede recoger de acuerdo al análisis de los textos que se ha realizado, tratando de solucionar en lo posible las dificultades, es la siguiente propuesta:

Efectivamente en el hombre existe una facultad del alma que es *noûs* en potencia, pues es capaz de recibir la forma del objeto conocido. Para que pueda recibir la forma de cualquier objeto, su naturaleza consiste en su misma potencialidad, puesto que su objeto son todas las cosas. Así que antes de recibir la forma del inteligible, este *noûs* potencial se encuentra en potencia primera, y es como la materia a partir de la cual puede llegar a ser todas las cosas o la disposición donde se recibirán los inteligibles, lo cual efectivamente se asemeja a la materia prima, pero de los inteligibles, como visualizó Ravaisson.

Cuando las imágenes son actualizadas en inteligibles por el *noûs poietikós*, este *noûs* potencial se actualiza y se hace uno con el *noûs poietikós*. Luego de ejercer el acto de la intelección, el *noûs* en potencia ha transitado de la primera a la segunda potencia, ha recibido los inteligibles en potencia, y esto ya es un tipo de perfección o determinación. Ahora esta dispuesto de manera que puede actualizarse él mismo e inteligir las formas que tiene en potencia. En esto se asemeja al “intelecto en disposición positiva” de Averroes, sólo que para este autor, el intelecto material es una substancia separada y distinta al *noûs* en disposición positiva. Este *noûs* en potencia es propio del alma humana, donde los datos aportados por los sentidos son susceptibles de volverse inteligibles gracias a la acción del *noûs poietikós*. Pero el que sea propio del alma racional, no implica que sea material ni mezclado.

Este *noûs* en potencia no es material, pues no se sirve de un órgano corpóreo como lo hacen los sentidos. Y la relación que tiene con el sensible se puede entender como la del límite, por lo que tampoco está mezclado con la materia. Este *noûs* potencial es inmaterial del mismo modo que la línea recta es

inmaterial. Al considerar la línea en un ser compuesto, por ejemplo en una superficie, se verá que esta línea está en contacto con la superficie pero no es la superficie. Del mismo modo, el *noûs* en potencia se encuentra en contacto con lo sensible y trabaja con las imágenes pero no es material ni es una imagen, sino que es el límite gracias al cual la imagen se volverá inteligible por el acto del *noûs poiētikós*. La esencia de la línea recta coincide con lo que realmente es por tratarse de un ser inmaterial, del mismo modo, lo que realmente es el *noûs* en potencia, es separado de la materia, pues es cuando está en acto por poseer el inteligible e identificarse con él.

En la analogía con la sensación este *noûs* se puede entender como el medio propicio que le permite al órgano recibir al sensible y sentirlo. No es una foto ni otro ser que se convierta en un eslabón o intermediario entre el conocimiento intelectual y el sensible, de suerte que la realidad se vea modificada o alterada, inaccesible e impenetrable de un conocimiento a otro. Volviendo al ejemplo de la línea, suponiendo que el *noûs* en primera potencia, antes de recibir al inteligible, se encuentra no tanto como una tabla vacía sino como una línea recta que al estar en contacto con la forma sensible o la imagen la rodeará exactamente y nos dirá con la forma que tome la línea, al unirse al inteligible, cómo es. Lo cual se realiza a fin de traducir al lenguaje intelectual los datos recogidos por los sentidos. En ese caso, el *noûs* en potencia poseerá la forma inteligible en potencia, no real pues no es material, lo que va de acuerdo con que el alma intelectual sea el lugar de las formas. Y se explica cómo es que puede estar en contacto con el compuesto a modo de límite sin ser material, esto es parecido al ejemplo de lo chato y lo cóncavo: es una misma realidad, vista desde órdenes distintos, pero no una dicotomía.

Noûs poiētikós:

Este *noûs* se distingue claramente por Aristóteles por ser el que es separable, eterno, sin mezcla. Es el principio capaz de hacer todas las cosas, a manera de una disposición habitual, eso no significa que tenga alguna potencia, sino que este *noûs* por su substancia que es su acto, esta todo el tiempo en acto, pues es eterno. Y es el que actúa sobre las imágenes y las vuelve inteligibles. Puesto que se ha dicho que el *noûs* en potencia está en contacto con lo sensible a modo de límite, lo que se encuentra detrás de ese límite es el *noûs poietikós*, entonces no está mezclado, y sí es separable. Empleando el ejemplo de la luz, el *noûs poietikós* es el que ilumina estableciendo el límite en el que el *noûs* en potencia recibe o delimita la realidad que se está conociendo.

Bajo esta perspectiva, pudiera ser que el *noûs poietikós* se identifique con el *noûs* cosmológico en el sentido de ser una substancia separada, eterna y en acto. Sin embargo, Aristóteles no aclara si este *noûs poietikós* coincide con la substancia primera inteligible, y puesto que tampoco lo afirmó al explicar el *noûs* cosmológico, parece ser más bien una de las substancias separadas, o inteligencias separadas que ejercen una especie de causa eficiente en los demás seres, en este caso en los entes con capacidad de alcanzar el *noûs*. De manera que procuran y secundan el bien y el orden en el universo.

De este modo el conocimiento intelectual en Aristóteles se compone tanto de los elementos sensibles como de los intelectuales que se encuentran literalmente apegados a ellos. El *noûs* en potencia es una cualidad propia del alma racional para conocer las formas inteligibles de los compuestos materiales, se encuentra en potencia y es actualizado por el *noûs poietikós* que le permite volverse o llegar a ser el inteligible. El *noûs* en potencia es inmaterial, pues sólo así puede volverse cualquier objeto de intelección, y no está

mezclado, ya que se pone en contacto con las imágenes como límite. El *noûs* en potencia funciona como la materia o el principio pasivo que recibe las formas inteligibles. Acerca de su separabilidad, en sí mismo, en cuanto potencia no es separable, pues la potencia no puede existir separada. Pero cuando está en acto, sí es separable pues en ese caso se identifica con el *noûs poietikós*.

Este *noûs* en potencia se entiende como una facultad, al parecer exclusiva, del alma racional, pues sólo el hombre es el animal capaz de pasar de un conocimiento sensible a uno intelectual, por lo que es el único ser que requiere una disposición donde las imágenes se puedan volver inteligibles. Los animales carecen de razón y sus imágenes no tienen a qué ser transformadas. Las otras inteligencias como los demás motores de las esferas celestes no tienen imágenes sobre las cuales inteligir.

El *noûs poietikós* aunque es claro que eternamente existe separado, hasta ahora no se determina con claridad si es el mismo *noûs* cosmológico, el motor inmóvil, o si es otro ser que se encuentra en acto eterno de menor perfección. Parece ser más plausible la segunda opción, pues en *Met.* XII se reiteró que el *noûs* cosmológico se entiende a sí mismo, mientras que el *noûs poietikós* tiene como objeto la totalidad de los entes. De manera que podría inteligir desde la forma más elemental de un ente llanamente material, hasta la forma inteligible perfecta y eterna del *noûs* cosmológico, y parecería ser ahí cuando este *noûs poietikós* se pudiera identificar con el *noûs* cosmológico.

Es decir, me parece razonable postular que la estructura de identidad y perfección del *noûs* cosmológico tiene un tipo de espejo o paralelo en el acto de intelección más perfecto del hombre. Dicho acto, si se presiona un poco, en su ejercicio más perfecto sería igual al acto del *noûs* cosmológico y por lo

tanto igual al *noûs* cosmológico mismo. Aunque el planteamiento es en términos hipotéticos, pues falta mostrar que sea posible que el *noûs poiētikós* llegue a ejercer un acto tan perfecto como el del *noûs* cosmológico, la posibilidad de esta hipótesis radica en el supuesto o la premisa de la identidad perfecta.

Me explico, la perfección o divinidad del *noûs* cosmológico se debe principalmente a su acto. Este acto de intelección es perfecto por varias razones: 1) Por ser solamente acto, sin ningún residuo de potencia. 2) Porque su objeto es el más noble, el inteligible por excelencia. 3) Porque el acto y el objeto se identifican, la intelección es a la vez es el inteligible. Y 4) Porque su substancia se identifica con su acto y es el inteligible más perfecto.

Esta estructura de identidad y perfección del *noûs* cosmológico, parece replicarse, en cierta manera y al menos por instantes, en el *noûs poiētikós*. Es decir, el *noûs poiētikós* es 1) solamente acto, primera condición. 2) Su objeto abarca todas las cosas, de manera que es posible que su objeto sea el *noûs* cosmológico, el inteligible más perfecto; segunda condición. 3) En el caso de los entes inmateriales, la intelección y el inteligible se identifican, y así sucede también en el *noûs poiētikós*; tercera condición. 4) Si este *noûs poiētikós*, que es solamente acto, lo ejerce sobre el objeto más perfecto, que es el *noûs* cosmológico, entonces el *noûs poiētikós* se identificaría con el *noûs* cosmológico por ser su objeto y porque la substancia del *noûs poiētikós* es estar en acto.

Y además porque Aristóteles planteó la posibilidad de que el *noûs* en el hombre se encuentra por un corto tiempo como el *noûs* cosmológico se encuentra eternamente. Si el *noûs* del hombre es capaz de dicha intelección aunque sea por un instante, se debe sin duda a la acción del *noûs poiētikós* en la que se hace uno con el *noûs* potencial propio del hombre. De

manera que la limitación temporal se debe al hombre, no al *noûs poiētikós* quien se encuentra en acto eternamente.

Así que, si es posible que el hombre entienda por un tiempo, del mismo modo que el *noûs* cosmológico lo hace eternamente, entonces parece ser que el *noûs poiētikós* se identifique con el *noûs* cosmológico. En razón de que es gracias a él que el hombre puede entender del modo más perfecto el objeto más perfecto. La única limitación que me parece que impediría esta identidad, sería que la substancia del *noûs* cosmológico es la intelección más perfecta que se ejerce únicamente sobre el objeto más perfecto, mientras que en el caso del *noûs poiētikós* su substancia abriga la posibilidad de entender la multiplicidad de objetos, gracias a la cual el hombre a su vez puede entender diversidad de formas. Y puesto que en estos casos el objeto se identifica con el acto y éste con la substancia, el *noûs poiētikós* será inferior al *noûs* cosmológico, pero con posibilidad de asimilarse a éste, en el supuesto de que llegue a tener por objeto únicamente al *noûs* cosmológico.

Luego de esta especulación acerca de la relación del *noûs poiētikós* con la substancia primera, derivada de las reflexiones del *noûs* en el hombre, las consideraciones tornan al plano de lo sensible y se contrastará la acción de este *noûs*, ya no con la acción del *noûs* cosmológico, sino con la de la sensación. De manera que los extremos entre los que transita la concepción del *noûs* en el hombre en Aristóteles, son por un lado, la substancia primera y por otro la sensibilidad.

V. RELACIÓN DEL NOÛS CON LO SENSIBLE.

Una vez postulados los dos tipos de *noûs*, donde se ha subrayado al *noûs poiētikós* como eterno e inmortal, Aristóteles procede de nueva cuenta a acercar la facultad intelectual y su acción a lo sensible. Con ello se confirma que

los dos polos bajo los cuales intenta ubicar al *noûs* y su acción dentro del alma humana, son lo sensible, que comparte con los demás animales, y lo separable y divino, que en cierto modo coincide con el *noûs* cosmológico, dios. Ahora es el turno de lo particular y unido a la materia, por lo que en este apartado estudio las citas donde el Estagirita aproxima el *noûs* que se encuentra en el alma, al orden de lo sensible y particular.

a) Analogía entre percepción y *noûs*.

La primera aproximación del *noûs* a lo sensible, en este retorno desde lo universal, se orienta a mostrar que el *noûs* en el hombre también guarda características semejantes al conocimiento y la tendencia sensitiva.

50. *De Anima*. III, 7. 431a8-10.³⁴⁰

La percepción es análoga a la enunciación y al *noûs*.

Así pues, la percepción (*aisthánesthai*) es análoga a la mera enunciación (*phánai*) y a la intelección (*noeîn*). Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva –como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo– lo persigue o se aleja de ello (*pheúgei*).

Esta frase tiene lugar dentro de la introducción del capítulo séptimo del *DA* III. Lo primero que asienta Aristóteles es que la ciencia en acto se identifica con su objeto, y reitera la distinción de que en cuanto al individuo, la ciencia en potencia es anterior temporalmente; pero en cuanto al universo, es posterior tanto temporal como ontológicamente, y lo enfatiza al declarar que todo lo que se origina procede de un ser en entelequia. Así lo aplica a la sensibilidad: el

³⁴⁰ *DA*. III, 7. 431a8-10: *to\ me\ n ou\ n ai\ 'sqa/nesqai o\ n\ moion t\ %½ fa/nai mo/non kai\ noeîn: o\ n\ de\ h\ (du\ h\ l\ uphro/n, oi\ on katafa=sa h\ a)pofa=sa diw\ kei h\ feu/gei:*

sensible, que está en acto, hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto, sin que la potencia padezca afección o alteración alguna. Esta frase es bastante llamativa, pues precisamente en *DA* III, 4 distinguió el sentido de la intelección porque el último no padece al modo del sentido. La intención de Aristóteles de acercar la sensación a la intelección es notoria.

Pseudo Simplicio propone, dentro de su neo-platonismo, que lo que sucede en la percepción sensitiva es la actualización de la potencia. El sentido es despertado a la actividad exclusivamente por un objeto que se encuentra en ella. Y sostiene junto con Aristóteles: la *aísthēsis* es actualizada por el objeto sensible sin ser, de ninguna manera, afectada por este.³⁴¹ Y Aristóteles lo distingue del movimiento local, donde se da el paso de la potencia al acto en tanto que potencia. En el caso del movimiento local el acto no ha alcanzado su fin, pues entonces ya no sería movimiento, mientras que el acto entendido de un modo absoluto, es otra cosa.³⁴² “La percepción es análoga a la enunciación (*phánai*)³⁴³ y al *noûs*”³⁴⁴ en dos sentidos: uno que ya mencionó donde ambas potencias: la sensible y la intelectiva, son actualizadas por su objeto que está en acto. Aquí habría que distinguir que el sensible efectivamente está en acto y el inteligible está en acto una vez que el *noûs poietikós* haya ejercido su acción en la imagen. Y el segundo, que lo menciona inmediatamente: la

³⁴¹ BLUMENTHAL, H.J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. p. 125

³⁴² Una vez más Aristóteles se aprovecha de cierto contexto para presentar una noción de un ente superior pero no profundiza.

³⁴³ *fa/nai* se encuentra en infinitivo aoristo de *fhmi*: haber manifestado, haber dicho.

³⁴⁴ En la edición de Barnes, Smith traduce: “to perceive then is like bare asserting or thinking; but when the object is pleasant or painful, the soul makes a sort of affirmation or negation, and pursues or avoids the object”. BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. On the Soul* III. 5. p. 685. *DA*. III, 7: 431a8-10.

facultad persigue o se aleja del sensible así como el *noûs*, o la enunciación del *noûs* o su manifestación, lo afirma o lo niega.

Nancy Sherman lo traduce en este sentido: “percepción o sensación es como la simple enunciación y el pensamiento. Y cuando el objeto percibido es placentero o doloroso, el alma lo persigue o evita como si lo estuviera afirmando o negando.”³⁴⁵ Así explica la semejanza en este sentido: cuando deseamos algo, esto es análogo a aceptar una proposición de que algo es bueno, el modo particular de aceptar algo como bueno es que bajo condiciones favorables esto llevaría a la acción.

En Aristóteles esta segunda comparación se presenta dificultosa pues el *noûs* propiamente realiza su acto de modo inmediato, no une o separa como sucede en el caso de la enunciación donde se afirma o niega algo. Puede ser que Aristóteles se refiera a una manifestación posterior al acto del *noûs* pero que se da gracias a éste, así como la acción de huir o la persecución de un objeto tampoco es propio del sentido pero sí de la estimativa o cogitativa, la cual puede actuar gracias al acto previo de los sentidos. De acuerdo con Reeve, la parte desiderativa del alma, que es idéntica a la parte perceptiva “comparte con la razón” porque es capaz de escuchar a la parte racional como a un padre.³⁴⁶ Con lo que intenta mostrar que el ámbito de la razón no se limita a una parte de las facultades del alma. Aunque en mi opinión, juzgo que de estas líneas se deduce más bien que el ámbito de acción del *noûs* en el hombre no se limita al conocimiento especulativo, sino también al práctico; este último es objeto del capítulo III de mi investigación.

³⁴⁵ SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character*. p. 62-63.

³⁴⁶ Cfr. REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 132-133.

Para Sarah Broadie, Aristóteles en estas líneas habla del placer como el bien aparente. Lo que quiere decir el Estagirita de acuerdo a su interpretación es que el que una cosa sea placentera es el modo pre-reflectivo de que aparentemente sea bueno.³⁴⁷ Por ser placentero esto se recomienda a sí mismo como bueno incluso si la reflexión fuera a mostrar que no lo es.

Lo que puedo recoger del texto en relación al *noûs* teórico, es el interés de Aristóteles por mostrar una similitud entre la sensación y la intelección, ahora lo hace refiriendo la sensación al *noûs* y a la acción (1). En cuanto a ésta última y el papel que el *noûs* desarrolla en el ámbito práctico será explorado en el capítulo III de esta investigación. Por ahora el análisis se enfoca a la concordancia del *noûs* como facultad intelectual en relación con lo sensible. En este orden, Aristóteles análoga la persecución o la huida producto de la facultad sensitiva, a la afirmación o negación, producto del *noûs*.

51. *De Anima*. III, 7. 431b17-19.³⁴⁸

El *noûs* no está él mismo separado de la extensión.

Más adelante, por lo demás, habremos de examinar si el intelecto puede o no inteligir (*noeîn*) algo que exista separado de la materia (*kechorisménon*), no estando él mismo separado de la extensión.

La frase en cuestión la enuncia luego de indicar que en lo general el intelecto se identifica con sus objetos, por esta igualdad entre el intelecto en acto y su objeto, se cuestiona si el *noûs* que no está separado de la extensión, es decir el *noûs*

³⁴⁷ BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. p. 329.

³⁴⁸ *DA*. III, 7: 431b17-19: ἀἴρα δ' ἐνδεχεται τῷ ½ν κexwrisme/nwn ti noeíñ oñta au)to\ñ mh\ κexwrisme/non mege/qouj, ἢ ᾧ οὐᾶ, skepte/on uḂsteron.

en potencia, puede inteligir lo que sí esta separado, pues entonces no habría esta correspondencia con su objeto.³⁴⁹ Sin embargo sí la hay, ya que el *noûs* en potencia cuando inteligie su objeto se encuentra en acto y por tanto en acto sí es separable, de modo que se da la identidad con el objeto inmaterial.

Averroes en el *Comentario Medio* interpreta la cuestión en este sentido: los objetos separables son intelectos en ellos mismos, por lo que el intelecto que los piensa es uno y lo mismo con ellos. Por lo que es apropiado preguntarse si es posible para el intelecto en nosotros pensar objetos separados mientras está en nosotros, o si solo es posible cuando se disocie del cuerpo. Lo que resuelve contestando que el intelecto agente no puede pensar otros objetos que los relativos con nosotros.³⁵⁰

En cambio, en el *Gran Comentario*, precisa que el intelecto que está en nosotros tiene dos actividades, la aprehensión de los inteligibles y hacer los inteligibles. Mientras que los inteligibles llegan a ser en nosotros de dos modos: ya sea naturalmente (las primeras proposiciones o principios) o voluntariamente (los inteligibles adquiridos en la base de las primeras proposiciones). Y explica: “Es necesario que los inteligibles poseídos por nosotros naturalmente sean de algo que sea en sí mismo un intelecto libre de materia (este es el intelecto agente). Cuando esto se ha explicado, es necesario que los inteligibles poseídos por nosotros de las primeras proposiciones sean un producto obtenido junto con las

³⁴⁹ El problema se trata de resolver en este mismo lugar pues no parece que la cuestión haya sido tratada por Aristóteles en otra parte. Así lo pronuncia también Tomás Calvo y Averroes. Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*. Trad. y notas Tomás Calvo. p. 241. y AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III.7 §312. p. 121.

³⁵⁰ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III. 7 §312. p. 121.

proposiciones conocidas y el intelecto agente.”³⁵¹ De esta manera, el intelecto teórico en Averroes es algo generado por el intelecto agente y por las proposiciones primarias, de las que resulta el intelecto en una disposición positiva. De modo que las proposiciones son como si fueran la materia, y el intelecto agente como si fuera la forma, la forma en nosotros. ³⁵² Bajo este razonamiento Averroes comprende la pregunta del texto en cuestión, acerca de cómo es que el intelecto que está en nosotros puede entender algo que en sí mismo es intelecto y está separado de la materia, dicha concepción se aparta de la propuesta por Aristóteles.

En la concepción del intelecto en acto de Aristóteles, se ha refrendado que está separado. En consonancia con esta interpretación Reeve desarrolla: “Cuando el *noûs*, ya sea humano o divino, estudia cosas inmateriales, este llega a ser esas cosas.”³⁵³ Según el objetivo de este apartado, lo destacable de esta cita es que en ella Aristóteles reconoce que efectivamente el *noûs* en potencia no se encuentra separado de la extensión (2), pero en cuanto acto, cuando entiende sí que lo está por lo que no le impide que sus objetos sean inmateriales.

A continuación en *DA* III, 8 Aristóteles vuelve a presentar otros aspectos de la analogía con la sensación (3).³⁵⁴

En primer lugar declara que el alma es en cierto sentido todos los entes, ya sea los inteligibles, por el intelecto, o los sensibles por la sensación (3.a).

³⁵¹ AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. III. 7 §36. {498} p. 396.

³⁵² Cfr. AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. III. 7 §36. {498-500} p. 396-399.

³⁵³ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 141.

³⁵⁴ *DA*. III.8: 431b20-423a1.

Ambas facultades, si están en potencia, tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. (3.b).

Del mismo modo estas facultades son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos [lo sensible y lo inteligible] han de ser necesariamente sus formas [no las cosas mismas] (3.c). Pues lo que está en el alma no es la piedra sino la forma de ésta.

Los tres puntos mencionados por Aristóteles están dirigidos a justificar la analogía que expresará en el siguiente texto. Es importante comprender que con la primera afirmación el Estagirita atribuye lo de la parte al todo, con el objeto de destacar, por un lado la unidad del alma, y por otro y principalmente, que el conocimiento se integra por ambos aspectos de la realidad. El alma es capaz de conjuntar en sí misma la integración de lo sensible y lo inteligible en la realidad (3.a). Las facultades sensible e intelectual se corresponden entre sí y entre sus objetos (3.b). No hay dicotomía, ni en la realidad ni en el sujeto cognoscente. Así si el objeto está en potencia, la facultad también lo está. El alma conoce y lo que conoce es verdadero porque la facultad se vuelve su mismo objeto, pero en potencia (3.c). Por lo tanto declara:

52. *De Anima*. III, 8. 432a1-3.³⁵⁵

La mano es instrumento de instrumentos, el *noûs* es forma de formas, y el sentido es forma de cualidades sensibles.

De donde resulta que el alma (*psuchê*) es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos (*he cheîr órganon*)

³⁵⁵ DA. III, 8: 432a1-3: wÐste h(yuxh\ wÐsper h(xeiçr e)stin: kaiì gaìr h(xeiìr oÁrgano/n e)stin o)rga/nwn, kaiì o(nou=j eiádoj ei²dw½zn kaiì h(aiásqhsij eiádoj ai²sqhtw½zn.

estin orgánon) y el intelecto es forma de formas (*ho nóûs eîdos eidôn*) así como el sentido es forma de las cualidades sensibles (*he aîsthesis eîdos aîsthetôn*)).

Sobre la primera analogía: “la mano es instrumento de instrumentos” se comprende el sentido al referirla al texto de *Las Partes de los Animales* IV. 10: 687a5-24.³⁵⁶ De acuerdo con el texto, el hombre ha sido dotado de inteligencia superior, por lo que tiene manos para emplearlas como instrumentos. La mano resulta ser un instrumento de otro instrumento, a saber, la inteligencia, y para otros instrumentos, los que se pueda fabricar el hombre gracias a su inteligencia.

Así declara Aristóteles que este instrumento, la mano, ha sido dado por la naturaleza al hombre, puesto que la naturaleza agrega lo que es menos a lo que es mejor y más importante.³⁵⁷ En consecuencia, si asemejó el alma a la mano

³⁵⁶ PA IV. 10, 687a5-24: “El hombre es el único de los animales que se sostiene erguido. Puesto que está erguido por naturaleza, no tenía ninguna necesidad de miembros delanteros, sino que a cambio de ellos la naturaleza lo dotó de brazos y manos. Así, Anaxágoras afirma que el hombre es el más inteligente de los animales por tener manos, pero lo lógico es decir que recibe manos por ser el más inteligente. Las manos son, de hecho, una herramienta, y la naturaleza la distribuye siempre, como una persona inteligente, cada órgano a quien puede utilizarlo. Y, en efecto, es más conveniente dar flautas a quien es un flautista, que enseñar a tocar a quien tiene flautas, pues a lo mayor y principal la naturaleza añade lo más pequeño, y no a lo más pequeño lo máspreciado y grande. Si realmente es mejor de esta manera, y la naturaleza hace lo mejor entre lo posible, no por tener manos es el hombre más inteligente sino por ser el más inteligente de los animales tiene manos. El más inteligente, de hecho, podría utilizar bien más herramientas, y la mano parece ser no sólo un órgano, sino varios: es como una herramienta en lugar de otras herramientas. A quien puede, pues, adquirir el mayor número de técnicas, la naturaleza le ha otorgado la herramienta más útil con mucho, la mano.”

³⁵⁷ En este texto se debe notar una vez más cómo la *phúsis* juega un papel de causa eficiente respecto a la totalidad del universo, de manera que procura y conserva el orden y el bien en los demás entes. Bajo esta

es porque quiere mostrar la relación del alma como instrumento de otro instrumento, que podría ser la naturaleza. La cual, según Aristóteles, actúa como cualquier hombre prudente (*phrónimos*) lo haría, por lo que parece que la naturaleza misma actúa en torno a un fin, este no podría ser otro que el deseo o la orientación a la perfección del *noûs* cosmológico. Lo cual esta en conformidad con lo que había propuesto en esta investigación al final del capítulo I, donde sugiero la posibilidad de que la *phúsis* sea cierto tipo de causa eficiente gracias a la cual todos los demás seres tienden a la causa final, de manera que procura lo mejor, dentro de lo posible.

Por otra parte, las otras dos analogías vienen a coronar la intención que se planteó de integrar en el alma las realidades sensibles y formales: el alma es instrumento de instrumentos, pues en la mano, de forma paradigmática se reflejan tanto la capacidad sensitiva más básica, que es el tacto; como la facultad intelectual superior gracias a la cual el hombre crea y se fabrica sus propios instrumentos, a la vez que sobresale de los animales. La mano es instrumento tanto de la facultad sensitiva como de la intelectual que se dan en una la misma alma (4), sin dejar de tener en cuenta que es la mano de un hombre, la unión hilemórfica de animal racional que se refleja en cada parte de su ser.

Averroes explica que la relación del alma con sus objetos de conocimiento es parecida a la de la mano humana con sus artefactos: “como la mano es un instrumento para todos los instrumentos –esto es, que es posible usar todos los instrumentos con esta- así el alma es el lugar de las

interpretación se pueden entender con mayor claridad las frases: “la naturaleza la distribuye siempre, como una persona inteligente, cada órgano a quien puede utilizarlo” y “la naturaleza hace lo mejor entre lo posible” de la cita anterior.

formas.”³⁵⁸ Para clarar este comentario Ivry glosa que Averroes junto con Temistio entendió que Aristóteles se refería a que la forma del alma es responsable de la aprehensión de todas las otras formas, por esto la llama el lugar de las formas.³⁵⁹

La interpretación de Averroes tiene sentido considerando que en el alma se dan tanto las formas inteligibles, las cuales ya se habían atribuido con esta misma frase pero solo al alma intelectiva; como las formas sensibles. Por lo que se comprende como una unidad en la que se concilian dos aspectos de la realidad, reflejo de la unidad existente al interior del hombre.

Burnyeat coincide con mi propuesta señalada en esta tesis, según la cual Aristóteles pretende otorgar esencial importancia tanto a la facultad sensitiva como a la intelectiva en el conocimiento.³⁶⁰ En este sentido, señala que hay un paralelismo en los dos tipos de conocimiento que Aristóteles pregona tanto en este pasaje como en *DA* III. 4, 429a13-18.³⁶¹ De esta manera, queda claro que el Estagirita pretende en este capítulo acercar nuevamente la acción y facultad del *noûs* a la sensación y lo sensible, de manera que el conocimiento que se obtiene desde ambas facultades es el conocimiento de una y la misma realidad en la que coexisten tanto la forma como la materia.

³⁵⁸ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III.7 §313. p. 122.

³⁵⁹ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III.7 p. 207.

³⁶⁰ “I suggest that those who insist on underlying material processes for perception, but not for intellectual understanding, owe us an explanation why Aristotle should tolerate such a significant lack of parallelism between the two types of cognition whose parallelism he trumpets both in the passage just quoted and elsewhere.” BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. P. 21-22.

³⁶¹ Este pasaje ya se analizó en el apartado del *noûs* como facultad de conocimiento teórico.

b) Lo inteligible se encuentra en la forma sensible.

A propósito de esta unidad o semejanza entre los dos tipos de conocimiento, el sensible y el inteligible, ahora el Filósofo subraya la afinidad que guardan no sólo en el modo como se da el conocimiento, sino además y principalmente, esta semejanza se da porque la unión o co-existencia entre lo inteligible y lo sensible se da desde el objeto, y por esto la analogía se presenta también en las facultades.

53. *De Anima*. III, 8. 432a3-6.³⁶²

Los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles.

Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles –tanto los denominados abstracciones (*aphairései*) como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles (*tôn aisthetôn*).

En primer lugar parece que Aristóteles pone en duda la existencia de objetos separados (5), lo cual seguramente se refiere a las formas inteligibles correspondientes a los entes materiales. En segundo lugar enfatiza de manera significativa que los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles (6), por lo que para conocerlos o alcanzarlos, es preciso dirigirse a lo sensible. Es una integración de los dos niveles del conocimiento, la cual se da, a mi parecer no por capricho del autor, sino porque así es como Aristóteles concibe la realidad. La forma inteligible no se encuentra en un mundo separado, sino en la misma realidad en la que se da. Si es la forma de un ser compuesto, entonces esta forma existe en el mismo ser sensible.

³⁶² De An. III, 8: 432a3-6: e)peiî de\ ou)de\ pra=gma ou)qe\n eÃsti para\ ta\ mege/qh, w'j dokeiî, ta\ ai¹sqhta\ kexwrisme/non, e)n toiîj eiãdesi toiîj ai¹sqhtoîlj ta\ nohta/ e)sti, ta/ te e)n a)faire/sei lego/mena kaiî oÃsa tw¹/²n ai¹sqhtw¹/²n eÃceij kaiî pa/qh.

Averroes en su comentario se separa del texto aristotélico.³⁶³

En referencia a estos inteligibles y su correlación con los sensibles escribió en otra obra al respecto:

54. *Partes de los Animales* I, 1. 641a36-641b4.³⁶⁴

El *noûs* tiene por objeto lo inteligible.

La inteligencia, de hecho, se ocupa de las cosas inteligibles. De modo que la ciencia natural (*phusikê*) sería el conocimiento sobre todo, pues corresponde a la misma ciencia estudiar la inteligencia (*noû*) y lo inteligible (*noetôû*), ya que son correlativos, y la misma ciencia se ocupa de todos los correlativos, como también es el caso de la sensación y de las cosas sensibles.

El objeto del *noûs* son los inteligibles (*noetôn*), el objeto de la sensación son los sensibles. Si la misma ciencia en cuestión, que es la Física estudia al *noûs*, entonces tendría que estudiar también a los inteligibles. Del mismo modo que si estudia la sensación tendría que estudiar los sensibles. Más adelante responde: “es evidente, por tanto, [que en esta ciencia] no hay que hablar de las partes del alma, pues no todas son naturaleza, sino alguna parte de ella, única o también

³⁶³ Expone lo siguiente: la diferencia entre los dos tipos de existencia es que en la existencia de las formas en el intelecto y en el sentido es del tipo de existencia transitoria que es llamada disposición, mientras que la existencia de las formas fuera del alma es el tipo de existencia estable llamada habito. Cfr. AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III.7 §314. p. 122-123. Taylor explica que la traducción alterna falla en reflejar correctamente el sentido y la integridad del texto: “the precise nature of the error here is not completely clear, but perhaps is one of scribal errors in the Arabic transmittion of the text”. AVERROËS. *Long Commentary on De Anima of Aristotle*. III. §39. {506} p. 404.

³⁶⁴ PA I, 1: 641a36-b4: „O ga\r nou=j tw½zn nohtw½zn. àWste periì pa/ntwn h(fusikh\ gnw½sij aÄn eiãh: th=j ga\r au)th=j periì nou= kaiì tou= nohtou= qewrh=sai, eiãper proìj aÄllhla, kaiì h(au)th\ qewri½a tw½zn proìj aÄllhla pa/ntwn, kaqa/per kaiì periì ai½sqh/sewj kaiì tw½zn ai½sqhtw½zn.

varias.”³⁶⁵ Con este texto se aprecia que la sensación y la intelección han estado muy unidas en Aristóteles desde sus primeros escritos, tan es así que incluso considera estudiarlos bajo una misma ciencia (7).

Sin embargo, Reeve parece interpretar el texto en este sentido: “En Aristóteles es explícito que la ciencia natural trata solo de aquellas partes del alma y la forma que no incluyen al *noûs* y a las entidades inteligibles estudiadas por esta. Esto es, esas partes, y solo esas partes, el dice, lo que constituye una naturaleza de un animal, o *phûsis*.”³⁶⁶ En la edición de Barnes aparece algo distinto, ³⁶⁷ si la Física debe tratar sobre todo lo correlativo al alma, entonces tendría que

c) Se contempla a través de imágenes.

En las siguientes citas se muestra una vez más cómo la acción más elevada del hombre, requiere necesariamente los elementos sensibles que comparte con otros animales. De donde la unión hilemórfica bajo la cual Aristóteles concibe al animal racional, se refleja incluso en el acto más divino que el hombre puede realizar.

³⁶⁵ PA. I. 1: 641b9-11.

³⁶⁶ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 205.

³⁶⁷ BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. Parts of Animals*. trad. W. Ogle. p. 998: “Now if it be of the whole soul that this should treat, then there is no place for any philosophy beside it. For as it belongs in all cases to one and the same science to deal with correlated subjects –one and the same science, for instance, deals with sensation and with the objects of sense- and as therefore the intelligent soul and the objects of intellect, being correlated, must belong to one and the same science, it follows that natural science will have to include everything in its province.” Con lo que parece que la Física sí tendría que estudiar ambos objetos, pero como se mostró más adelante, no es así.

Se contempla a través de imágenes.

De ahí que, careciendo de sensación (*aisthanómenos*), no sería posible ni aprender (*máthoi*) ni comprender (*xuneín*). De ahí también que cuando se contempla intelectualmente (*theorêi*), se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen (*phantasmá*): es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia.

El texto continúa centrado en la importancia de la sensación en el acto de la intelección. Incluso la contemplación *theorêi*, que es la actividad intelectual más elevada, se ejerce a través de imágenes, las cuales son como sensaciones sin materia (8). Para que el *noûs* ejerza su acción se requiere el dato sensible, pero este no puede estar con materia pues el *noûs* es inmaterial y no se mezcla con la materia, por lo tanto el dato sensible se presenta a modo de imagen. De manera que el *noûs* del hombre actúa a través de la imagen.

Averroes explica, por su parte, que el intelecto juzga la imagen de una cosa, y la imagen alcanza la intención desde el sensible. De ese modo, uno que no siente un género de objetos sensibles no puede conocerlo, ni puede nunca alcanzar un inteligible de este género.³⁶⁹ Aunque Averroes incluye también la necesidad del sensible en la intelección, el cual es presentado por la imaginación, fácilmente se puede notar que no sigue a Aristóteles en su explicación.

Reeve relaciona este fragmento con otros textos donde Aristóteles subraya la importancia de la experiencia en el

³⁶⁸ DA. III, 8: 432a7-10: *kaĩ dia\ tou=to oũte mh\ aĩsqano/menoi mhqeln ouqeln aãn ma/qoi ou)de\ cuneiçh, oÀtan te qewrv=, a)na/gkh aÀma fa/ntasma/ ti qewreiĩn: ta\ galr fanta/smata wÐsper aĩsqh/mata/ e)sti, plh\\n aÀneu uÀlhj.*

³⁶⁹ Cfr. AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III.7 §°314. p. 122-123.

conocimiento:³⁷⁰ *An.Pr.* 46a17-18: “le corresponde a la experiencia dar los primeros principios de cada sujeto”; *GC* 316a5-6: “la falta de experiencia disminuye nuestra capacidad de comprender los hechos admitidos”. Con lo cual se reafirma, que para la acción del *noûs*, se requiere previamente la experiencia, pues las imágenes son el medio en el cual el *noûs* ejerce su acto.

En el mismo sentido que esta cita del *DA*. III. 8, se encuentra el siguiente fragmento:

56. *Parva Naturalia: Sobre la sensación* VI. 445b16.³⁷¹

El *noûs* actúa sobre sensaciones.

El entendimiento (*noûs*) no entiende lo externo, si no es por medio de una sensación (*aisthéseos*).

Es claro que en Aristóteles el papel de la sensación no sólo es importante como referencia para entender el *noûs*, sino que además es necesaria para que ejerza su acto sobre todos aquellos objetos que se dan con la materia (9). La sensación es condición de posibilidad del acto del *noûs*, en tanto que para adquirirlo se requiere la experiencia sensible previa, gracias a la cual el hombre cuenta con las imágenes. Es a partir de las imágenes de donde el *noûs* ejercerá el primer acto de intelección, y posteriormente cada uno de estos.

57. *De Anima*. III, 8. 432b10-14.³⁷²

³⁷⁰ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 47.

³⁷¹ *Sens* VI: 445b16-17: a)ll' ou) nohta/, ou)de\ noeí o(nou=j ta\ e)ktoij mh\ met' ai¹sqh/sewj.

³⁷² *DA*. III, 8: 432b10-14: eÅsti d' h(fantasiȳa eÀteron fa/sewj kaiì a)pofa/sewj: sumplokhl\ ga\r nohma/twn e)stiì to\ a)lhqeij hÅ yeu=doj. ta\ de\ prw¹/2ta noh/mata

*Los conceptos primeros no se dan sin imágenes.

La imaginación (*phantasia*) es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos. En cuanto a los conceptos primeros (*prôta noémata*), ¿en qué se distinguirán de las imágenes? ¿No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes (*phantásmata*), si bien nunca se dan sin imágenes.

Aristóteles termina el capítulo refiriéndose a la afirmación y negación que mencionó en el capítulo anterior, pues las había asemejado a la acción de perseguir o huir por parte de la sensación. Así ahora especifica respecto a la imaginación: la afirmación y la negación se dan en la composición, así como la verdad y la falsedad. Lo que destaca es el lugar de la imaginación o lo sensible dentro de las distintas actividades intelectivas, para las cuales se requiere (10).

Averroes coincide, aunque según su propia concepción, en que las imágenes son necesarias para alcanzar o, más bien, ser alcanzados por los primeros principios.³⁷³ Para el Estagirita, es relevante subrayar que la imaginación se ocupa de imágenes, sobre las cuales actúa el *noûs*. Y en lo que toca a los conceptos, sin duda no son imágenes, pero se dan necesariamente con ellas. Esto aplica incluso desde los primeros conceptos.

En DA III. 8, Aristóteles da nuevamente un golpe en el timón para acercar la noción del *noûs* que se encuentra en el hombre desde la divinidad y lo separable, hacia el plano natural de los cuerpos y los animales. Este capítulo, como se ve es una vuelta al sensible, a lo particular:

τιζ διοιζει tou= mh\ fan-ta/smata eiânai; hÄ ou)de\ tau=ta fanta/smata, a)ll' ou)k aÄneu fantasma/twn.

³⁷³ Cfr. AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III.7 §314. p. 123.

Analogía del *noûs* con la sensación:

Similitud entre la sensación y la intelección, referida a la acción (1).

El alma es en cierto sentido todos los entes, ya sea los inteligibles, por el intelecto, o los sensibles por la sensación (3.a).

Ambas facultades si están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. (3.b).

Estas facultades son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos [lo sensible y lo inteligible] han de ser necesariamente sus formas [no las cosas mismas] (3.c).

La mano es instrumento tanto de la facultad sensitiva como de la intelectual que se dan en una misma alma (4).

Enfatiza de manera significativa que los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles (6).

Se pregunta si las dos facultades: el *noûs* y la facultad sensitiva como los dos tipos de objetos: lo sensible y lo inteligible podrían pertenecer a una misma ciencia (7).

La contemplación *theorêi*, que es la actividad intelectual más elevada, se ejerce a través de imágenes, las cuales son como sensaciones sin materia (8).

La sensación es necesaria para que ejerza su acto sobre todos aquellos objetos que se dan con la materia (9).

Destaca el lugar de la imaginación o lo sensible dentro de las distintas actividades intelectivas, para las cuales se requiere (10).

Concluyo categóricamente que el *noûs* y la sensación no sólo son correlativos, sino que la intelección requiere de la sensación para ejercer su acción, así como el inteligible se encuentra en el sensible. Dicha integración se presenta como el reflejo de la unión que se da en la realidad, pues en lo que respecta al objeto de ambas facultades, la intelectiva y la sensitiva, igualmente se da unido, esto en lo que corresponde a la forma de los entes que existen con materia.

Separabilidad

El *noûs* en potencia no se encuentra separado de la extensión (2).

Pone en duda la existencia de objetos separados (5).

En cuanto a la separabilidad sólo menciona estas dos ideas, de las cuales la primera es muy valiosa en torno a la discusión sobre cómo se encuentra el *noûs* en el hombre. Es decir, parece que el *noûs* como disposición potencial, se da solamente en los seres materiales que tienen capacidad del *noûs*, lo que significa que se da en el hombre. Ya se afirmó que el *noûs poiētikós* existe separado, y el *noûs* en potencia del hombre, al estar en acto se hace uno con el *noûs poiētikós*, de manera que en ese acto el hombre se liga al *noûs poiētikós*.

Es evidente, según se anticipó en *DA* III. 4, que la delimitación del *noûs* como facultad del conocimiento teórico se da como resultado del ir y venir entre dos polos que funcionan como límites: la analogía con la sensación y la separabilidad del *noûs* que lo liga a lo divino. En *DA* III. 4 parte del puerto de la semejanza con la facultad sensitiva, en

el capítulo 5 gira el timón para acercarse al puerto del conocimiento divino y los entes separables, y en el 7 y 8 vuelve al análisis de la semejanza con la sensación una vez asentado lo que el hombre tiene de divino y que es separable.

Hasta este punto se analizaron en el presente capítulo los fragmentos en los que Aristóteles propone un *noûs* en el hombre, entendido como cierta facultad que origina el conocimiento universal, a partir del conocimiento sensible. Por lo que ahora se considera pertinente el estudio justamente del origen del conocimiento perfecto, el *noûs* como principio de *epistḗmē*.

VI. NOÛS COMO PRINCIPIO DE LA CIENCIA

Una vez investigado el *noûs* como principio intelectual de la actividad teórica en el hombre, se estudian a continuación los textos donde el Estagirita lo expresa como principio de la *epistḗmē*, contenidos principalmente en los textos de *Analíticos Posteriores*.

a) Principio de demostración y ciencia.

La ciencia es un tipo de conocimiento universal y verdadero, que se obtiene al demostrar o conocer la causa del objeto conocido, de manera que en su adquisición se accede al universal, a través de una imagen. Lo cual se reiterará más adelante. En los textos que se examinan a continuación, el *noûs* se muestra como punto de partida, raíz o fundamento de la *epistḗmē*.

58. *Analíticos Posteriores* I, 23. 84b37-85a1.³⁷⁴

³⁷⁴ *APo.* I, 23. 84b37-85a1. *kaĩ wÐsper e)n toĩj aĀlloij h(a)rxh\ a(plou=n, tou=to d' ou) tau)to\ pantaxou=, a)ll' e)n ba/rei me\n mna=, e)n de\ me/lei diçesij, aĀllo d'*

La demostración necesita del principio. El principio es simple. El *noûs* es principio de demostración y ciencia.

Y al igual que en las demás cosas el principio (*archè*) es simple, pero no en todas partes el mismo, sino que el peso es la mina, en la música el semitono, y otro distinto en otra cosa distinta, así también en el razonamiento (*sullogismôî*) lo uno es la proposición inmediata (*ámesos*), en la demostración (*apodeíxei*) y la ciencia (*epistémēi*), en cambio, es la intuición (*noûs*).

La cita tiene lugar dentro de la exposición acerca de la demostración. El Estagirita refiere que un término es uno cuando se hace inmediato y simple, así como una preposición es una cuando se hace inmediata. De manera que esta immediatez, considerada en este contexto como causa de la unidad, es lo que permite señalar que el principio es simple, sin medio. Desde esta perspectiva Aristóteles enuncia el paralelismo³⁷⁵ que encuentra entre el silogismo y la demostración y la ciencia, pues en ambos el principio es uno, simple e inmediato: en el primer caso la proposición inmediata, y en el segundo el *noûs* (1). De donde postulo el *noûs* como un principio anterior y simple, cuyo acto es inmediato.

Tomás de Aquino en su comentario a este texto trae a colación la idea de *Met. X*, donde en cada género debe haber una primera cosa que es lo más simple en ese género y es la medida de cada cosa que pertenece a éste. Así establece: “Puesto que los principios del silogismo son proposiciones, el principio que es medida de los silogismos debe ser la

e)n a $\tilde{\alpha}$ ll%, ou $\tilde{\alpha}$ twj e)n sullogism%½ to\ e $\tilde{\alpha}$ n a pro/tasij a $\tilde{\alpha}$ mesoj, e)n d' a)podei $\tilde{\zeta}$ cei kaiì e)pisth/mv o(nou=j.

³⁷⁵ Más adelante, en el capítulo III se mostrará que en el caso del denominado silogismo práctico, quien aporta la proposición inmediata es, justamente, el *noûs*. En este caso se presenta el silogismo vinculado al *noûs* debido a una semejanza en su principio, en uno es la proposición inmediata, y en el otro el *noûs*.

proposición más simple, por lo tanto la proposición inmediata. Ahora, una demostración, además de ser un silogismo, es una causa de ciencia, y el *noûs* se relaciona con la ciencia como lo uno y lo indivisible se relaciona con lo múltiple.”³⁷⁶ De esta forma Aquino explica que el *noûs* conduce a la proposición inmediata, mientras que la ciencia conduce a la conclusión.

En ese sentido relaciona que así como la demostración es un silogismo, el principio indivisible es la proposición inmediata; así también la ciencia resulta de la demostración, donde el principio es el *noûs*.³⁷⁷ En razón de lo anterior, el Aquinate parece identificar el *noûs* o su acción con la premisa inmediata del silogismo, lo que considero aceptable con la condición de que esta premisa sea verdadera y correcta. De cualquier modo, coincide con la caracterización del *noûs* como principio de la ciencia, en tanto que es principio inmediato y simple de la demostración que da lugar al silogismo científico o apodíctico³⁷⁸ (2).

59. *Analíticos Posteriores* I, 33: 88b30-89a6.³⁷⁹

³⁷⁶ In APo. I. 23. 84b31.

³⁷⁷ Cfr. In APo. I. 23. 84b31. Aquino sostiene aquí acerca del *noûs*: “Intellectual understanding thus relates to an absolute and simple grasp of a principle known per se.”

³⁷⁸ Cfr. ZAGAL, Héctor. *Método y Ciencia en Aristóteles*. p. 142-143. “el silogismo apodíctico es la única manera discursiva como podemos tener la certeza de que un predicado *P* conviene a *S* universalmente.”

³⁷⁹ APo. I, 33. 88b30-89a6. To\ d' e)pisthto\n kai\ e)pisth/mh diafe/rei tou= docastou= kai\ do/chj, o\~ti h(me\n e)pisth/mh kaqo/lou kai\ di' a)nagkai\ zw\n, to\ d' a)nagkai\~on ou)k e)nde/xetai a\~llw\j e\~xein. e\~sti de/ tina a)lhqh= me\n kai\ o\~nta, e)ndexo/mena de\ kai\ a\~llw\j e\~xein. dh=lon ou\~n o\~ti perii me\n tau=ta e)pisth/mh ou)k e\~stin: ei\~h ga\r a\~n a)du/nata a\~llw\j e\~xein ta\ dunata\ a\~llw\j e\~xein. a)lla\ mh\n ou)de\ nou=j (le/gw ga\r nou=n a)rxh\n e)pisth/mhj\~ ou)d' e)pisth/mh a)napo/deiktoj: tou=to d' e)sti\n u(po)/lhyij th=j a)me/sou prota/sewj. a)lhqh\j d' e)sti\ nou=j kai\ e)pisth/mh kai\ do/ca kai\ to\ dia\ tou/twn lego/-menon: w\~ste lei\~petai do/can ei\~nai perii to\ a)lhqe\j me\n h\~ yeu=doj, e)ndexo/menon de\ kai\ a\~llw\j e\~xein. tou=to d' e)sti\n u(po)/lhyij th=j a)me/sou prota/sewj kai\ mh\

El *noûs* es principio de la ciencia. A) La aprehensión de la proposición inmediata y necesaria, siempre es verdadera. B) La aprehensión de la proposición inmediata y no necesaria, puede ser verdadera o falsa.

Lo cognoscible científicamente y la ciencia (*epistémē*) se diferencian de lo opinable y la opinión (*doxēs*) en que la ciencia es universal (*katholou*) y se forma a través de proposiciones necesarias (*anankaíon*), y lo necesario no es admisible que se comporte de otra manera. En cambio, hay algunas cosas que existen y son verdaderas (*alēthē*) pero que cabe que se comporten también de otra manera. Está claro, pues, que sobre éstas no hay ciencia; en efecto, sería imposible que se comportara de otra manera aquello que es posible que se comporte de otra manera. Sin embargo, tampoco hay sobre esas cosas intuición (*noûs*) (en efecto, llamo intuición (*noûn*) al principio de la ciencia) ni ciencia demostrable (*anapódeiktos*): esto es la aprehensión (*upólepsis*) de la proposición inmediata. Pero la intuición (*noûs*) y la ciencia y la opinión, y lo que se dice por mediación de ellas, pueden ser verdad: de modo que queda la posibilidad de que la opinión verse sobre lo verdadero o sobre lo falso que es admisible también que se comporte de otra manera. Y esto último es la aprehensión (*upólepsis*) de la proposición inmediata (*amésou protáseos*) y no necesaria. Y de esta manera se está de acuerdo con las apariencias: pues la opinión es insegura (*abébaion*) y tal es la naturaleza de lo opinable.

Aristóteles distingue entre *doxa* y *epistémē*. La base de dicha diferencia reside en su relación con la necesidad, por lo que se da de forma universal, o con lo contingente y por tanto particular. Sin embargo en ambos casos es posible la verdad. Dentro de este contexto el Estagirita afirma al *noûs* como principio de la ciencia, lo cual indica que alude al sentido estricto de este principio como disposición intelectual en su grado más alto, y por lo tanto ligado al ámbito de lo necesario (3). Aun así, cabe la posibilidad de que Aristóteles conciba otro sentido de *noûs*, y por esto se justifique el comentario

a) *nagkaiç aj. kaiì o(mologou/menon d' ouÀtw toiíj fainome/noij. hÀ te gaìr do/ca a)be/baion, kaiì h(fu/sij h(toiau/th.*

aclaratorio en esta cita, de donde se podría considerar una acepción de *noûs* que se aplique a un objeto distinto a los seres necesarios y universales del conocimiento científico.

Tomás de Aquino aclara en su comentario que *noûs* en este texto refiere no a la capacidad del alma, sino al principio de la ciencia, es decir, al hábito de los primeros principios, del cual proceden las demostraciones en orden a causar el conocimiento científico. De donde asegura que el *noûs* “no es otra cosa que un tipo de ciencia indemostrable”,³⁸⁰ ya que su objeto es indemostrable y conocido por sí. Por lo tanto, el tipo de *noûs* que es principio de la ciencia no puede ser acerca de cosas contingentes.

Sin embargo, esto no parece excluir la viabilidad de que haya un tipo de *noûs* que sí tenga por objeto lo contingente. Dicha hipótesis parece darle sentido a la frase última del texto: “queda la posibilidad de que la opinión verse sobre lo verdadero o sobre lo falso que es admisible también que se comporte de otra manera. Y esto último es la aprehensión (*upólepsis*) de la proposición inmediata (*amésou protáseos*) y no necesaria. Y de esta manera se está de acuerdo con las apariencias”, es decir, interpretando el texto desde la perspectiva de que el *noûs* tenga también por objeto lo contingente, se entendería así: La opinión versa sobre lo contingente, parece que hay un tipo de asentimiento o aprehensión que puede ser acto del *noûs*, sobre la proposición inmediata y contingente, objeto de la opinión. Este acto del *noûs* es la vía en la que se está de acuerdo o no con la apariencia, con la *dóxa* con lo que se puede dar lo verdadero y lo falso. Esta interpretación se basa también en que anteriormente Aristóteles había ligado el *noûs* con la proposición inmediata, sin embargo no es contundente ni cuenta con los fundamentos necesarios para admitirla. Lo que

³⁸⁰ *In APo.* I. 33. 89a11.

corresponde a la posibilidad del objeto contingente del *noûs* en el hombre, se investigará en el capítulo III.

60. *Analíticos Posteriores* I, 33. 89b7-9.³⁸¹

Modos de ser para alcanzar la verdad y el bien. Distingue el objeto de estudio de la física y la ética.

Respecto a las restantes cuestiones: cómo hay que distinguir entre pensamiento (*dianoías*), intuición (*noû*), ciencia (*epistêmes*), arte (*téchnes*), prudencia (*phronéseos*) y sabiduría (*sophías*), son cuestiones más propias, unas, de la teoría física, y otras, de la ética.

De las citas anteriores se obtiene que el *noûs* es principio de la ciencia, y que de hecho es un tipo de conocimiento verdadero. En este mismo tenor se entiende el sentido de esta frase, expresada al final del libro I de *Analíticos Posteriores*. En ella Aristóteles enumera al *noûs* junto con otros hábitos por los que el hombre es capaz de acceder a la verdad, de donde infero que además de ser un principio del conocimiento universal y verdadero, es una disposición, un hábito (4).

Tomás de Aquino refiere la cita de *NE* VI, 1139b15-18, estudiada en el próximo capítulo, en la que Aristóteles enuncia estos cinco hábitos orientados a la verdad, y añade dos que se relacionan con la verdad y el error, con el objeto de enfatizar la rectitud del razonamiento de los primeros, correspondientes a los de la frase en cuestión. Con este fundamento declara: “a la ciencia le conciernen las conclusiones necesarias, al *noûs* los principios necesarios y a la sabiduría las causas más altas. El arte y la prudencia implican la rectitud en el razonamiento de las cosas contingentes. Finalmente a la *diánoia*, explica el Aquinate, le

³⁸¹ *APo.* I, 33. 89b7-9: Ta\ de\ loipa\ pw½j deí\ dianeímai e)piç te dianoiçaj kaiì nou= kaiì e)pisth/mhj kaiì te/xnhj kaiì fronh/sewj kaiì sofizaj, ta\ me\n fusikh=j ta\ de\ h)qikh=j qewrizaj ma=llo/n e)stin.

concierno la deducción de las conclusiones de los principios.³⁸² Desde esta perspectiva el *noûs* parece no tener más objeto que los primeros principios del conocimiento, rezagando todo lo contingente a la sombra de esta disposición. No obstante dicha cuestión se analizará en el siguiente capítulo de la presente investigación.

61. *Tópicos* II, 5: 112a19.³⁸³

Ser hombre implica la capacidad de intelección y por tanto de ciencia.

Todo el que ha dicho una cosa cualquiera ha dicho en cierto modo muchas, puesto que a cada cuestión la acompañan necesariamente varias; v.g.: el que ha dicho que alguien es hombre (*ánthron eînai*) también ha dicho que es ser vivo, y animado, y bípedo, y capaz de intelección (*noû*) y conocimiento (*epistémes*), de modo que, al eliminar una cualquiera de las cosas que la acompañan, se elimina también la inicial.

Con esta enunciación Aristóteles reitera, en sintonía con el pasaje anterior, que el *noûs* es una disposición que caracteriza al hombre y que puede llegar a ejercerla, de tal manera que a través de su ejercicio el hombre puede acceder al conocimiento científico (4).

62. *Metafísica* I, 9. 992a28-32.³⁸⁴

³⁸² Cfr. *In Apo.* I. 33. 89b7.

³⁸³ *Tóp.* II, 5. 112a16-21: ãEti pa=j o(ei¹rhkwÜj o(tiou=n tro/pon tina\ polla\ eiārhken, e)peidh\ pleiζw e(ka/st% e)c a)na/gkhj a)ko/louqa/ e)stin: oiaon o(ei¹rhkwÜj aÅnqrwpon eiānai kaii oÅti z%½o/n e)stin eiārhke kaii oÅti eÅmyuxon kaii oÅti diζpoun kaii oÅti nou= kaii e)pisth/mhj dektiko/n, wÐste o(poiouou=n e(nolj tw½n a)kolou/qwn a)naireqe/ntoj a)naireítai kaii to\ e)n a)rxv=.

³⁸⁴ *Met.* I, 9. 992a28-32: to\ galr mete/xein, wÐsper kaii pro/teron eiāpomen, ou)qe/n e)stin. ou)de\ dh\ oÀper taij e)pisth/mai o(rw½men oÅn aiātion, di' oÅ kaii pa=j nou=j kaii pa=sa fu/sij poieíl, ou)de\ tau/thj th=j ai¹tiζaj, hÅn famen eiānai miζan tw½n a)rxw½n, ou)qe\n aÀptetai ta\ eiādh,

Todo *noûs* y toda naturaleza actúa por una causa que es principio.

Y la que, según vemos, es causa para las ciencias, por la cual actúa (*poieîn*) todo entendimiento (*noûs*) y toda naturaleza (*phúsis*), tampoco a esta causa, de la cual decimos que es uno de los principios, la tocan para nada las especies (*eíde*).

El presente texto es otra referencia en la que Aristóteles declara al *noûs* como principio de la ciencia. La cita se encuentra dentro de la argumentación en contra de la postulación de las ideas o formas como principios del ser y del conocimiento. En este sentido Aristóteles enuncia que la ciencia, el *noûs* y la naturaleza actúan por una causa que es uno de los principios. Y según se estudió en el primer capítulo de la presente investigación, lo único anterior a estos principios es el *noûs* mismo, el *noûs* cosmológico.

Tomás de Aquino explica que la causa mencionada corresponde a la causa final, la cual es causa en ciertas ciencias, y que además es por razón de esta causa que cualquier agente intelectual o natural opera.³⁸⁵ Por lo tanto se muestra que esta causa final universal coincide con el *noûs*. Es posible, que en este texto Aristóteles hable del *noûs* cosmológico como principio de la ciencia (5), lo cual no obsta la posibilidad de la tesis del *noûs* en el hombre como principio del conocimiento científico, pues en razón de cierta semejanza, por la que se denominan del mismo modo, ambos principios, de modo más o menos perfecto son causa de la *epistḗmē*, ya sea en el hombre o en el universo. Dicha semejanza, como había sugerido, puede ser que en su acto se identifica con su objeto.

En el texto también se puede apreciar nuevamente la referencia al *noûs* en el hombre y a la *phúsis* como tipos de

³⁸⁵ *In Met.* I, 17.1 992a24-992b1.

causas eficientes que actúan conforme a la causa final universal, el *noûs* cosmológico. Bajo esta tesis, el *noûs* que se encuentra en el hombre en el ámbito de la ciencia, posibilita el acceso al conocimiento universal y verdadero a manera de hábito, necesario como principio y también presente en cada intelección.

Una vez estudiadas las afirmaciones donde se sostiene que el *noûs* es principio de la ciencia, se procede al análisis del mismo referido al origen de la *epistḗmē*, por lo que es preciso abordarlo desde la división y origen de los hábitos o modos de ser por los cuales se adquiere la verdad.

b) Modos de ser.

En primer lugar se expone brevemente la cita que precede a la enunciación del *noûs* como modo de ser. Texto en el que Aristóteles explica cómo se adquiere el universal por medio de una analogía.

63. *Analíticos Posteriores* II, 19. 100a10-100b5.³⁸⁶

El universal se origina en el hombre por medio de la *epagogḗ*.

Entonces, ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación (*aisthéseis*), al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso. Lo que se dijo ya bastante antes,³⁸⁷ pero no de manera clara, digámoslo de nuevo. En efecto, cuando se detiene en el alma

³⁸⁶ *APo.* II, 19. 100a10-100b5.

³⁸⁷ Probable referencia a II, 13: 97b7.

alguna de las cosas indiferenciadas,³⁸⁸ se da por primera vez lo universal en el alma (pues, aún cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de hombre, pero no del hombre Calias); entre estos universales se produce, a su vez, una nueva detención en el alma hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene tal animal hasta que se detenga animal, y de igual modo ocurre con esto último.³⁸⁹ Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por inducción³⁹⁰ (*epagōgē*), pues así es como la sensación produce en nosotros lo universal.

Los modos de ser proceden de la sensación, parece que Aristóteles concibe el origen del universal en medio de una pluralidad de sensaciones particulares, donde el alma detiene alguna de las cosas indiferenciadas, el universal. Posteriormente, en medio de una pluralidad de universales, se detiene en el alma el “universal específico”, como el universal “animal”. Y así mismo ocurre con animal. De manera que el proceso por el cual se pasa de las sensaciones particulares al universal se llama *epagōgē*.

Sin embargo, debo señalar que la *epagōgē* parece ser una forma de conocimiento en la que está presente tanto el

³⁸⁸ Es decir, la sensación concreta de algo, todavía no juzgado por la mente y, por consiguiente, carente de atributos o diferencias que permitan identificarlo como miembro de un género y una especie determinados.

³⁸⁹ El proceso no se detiene en los universales “específicos” o de primer orden (como animal), sino que se remonta hasta los géneros supremos.

³⁹⁰ Me sirvo del término “inducción” que aparece en la edición de Barnes, en lugar de “comprobación” empleado por Miguel Candel Sanmartín justificado por el autor en *APr.* 67a23 y en *APo.* 100b4. Ya que el término “comprobación” frecuentemente se relaciona no tanto con la adquisición de un conocimiento, sino con cierta demostración de uno ya alcanzado. Sin embargo, coincido con la alusión de un “reconocimiento”, donde ya se contaba con los datos, pero no se había hecho conciente del universal presente en los particulares. ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica. Analíticos Primeros*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. p. 282 nt. 437, y p. 439 nt. 311. Cfr. también p. 288 nt. 448. BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. Posterior Analytics*. Trad. Jonathan Barnes.

particular y al mismo tiempo se detiene el universal. Por lo que no se deja atrás el particular al adquirir el universal, sino que éste último se “reconoce” en la pluralidad de los particulares. Por esto se dice que la *epagogé* se da con las sensaciones, y se juzga conveniente entenderlo como inmediato o instantáneo en oposición al silogismo deductivo. Por esta misma razón Aristóteles explica que es posible contemplar por *epagogé*, pues es por medio de la imagen, o en la imagen particular se contempla el universal.³⁹¹ Bajo este antecedente, se analiza el papel del *noûs* dentro de este proceso por el cual se da por primera vez el universal. Ya que previamente se estableció que el *noûs* es el hábito por el cual se adquiere la forma inteligible que es universal.

64. *Analíticos Posteriores* II, 19. 100b6-16. ³⁹²

Modos de ser relativos al pensamiento: Opinión y razonamiento: verdad y falsedad; Ciencia y *noûs*: siempre verdaderas.

³⁹¹ Otras referencias donde Aristóteles emplea el término *epagogé* son: *EN* 1098b3; 1139b27ss. *Cat.* 13b37. *APr.* 42a3, 23; 67a23; 68b13-37; 69a16. *APo.* 71a6, 10, 21, 24; 72b29; 78a34; 81a38-b9; 90b14; 91b15, 35; 92a37; 100b4. *Tóp.* 103b3; 105a13, 16; 108b7, 10, 11; 111b38; 164a12.

Para efectos de esta investigación basta con lo expresado, a pesar de que la cuestión de pie a análisis más detallados. Cfr. ZAGAL, Héctor. *Método y Ciencia en Aristóteles*. p. 37, 45, 51.

³⁹² *APo.* II, 19. 100b5-17: ¹Epeiî de\ tw½n periî th\ dia/noian eÂcewn aiâj a)lhqeu/omen ai, me\n a)eiî a)lhqeîlj ei¹sin, ai, de\ e)pide/xontai to\ yeu=doj, oiâon do/ca kaiî logismo/j, a)lhqh= d' a)eiî e)pisth/mh kaiî nou=j, kaiî ou)de\n e)pisth/mh a)kribe/steron aÂllo ge/noj hÂ nou=j, ai, d' a)rxaiî tw½n a)podeiçcewn gnwrimw̄terai, e)pisth/mh d' aÂpasa meta\ lo/gou e)stiç, tw½n a)rxw½n e)pisth/mh me\n ou)k aÂn eiâh, e)peiî d' ou)de\n a)lhqe/steron e)nde/xetai eiânai e)pisth/mhj hÂ nou=n, nou=j aÂn eiâh tw½n a)rxw½n, eÂk te tou/twn skopou=si kaiî oÂti a)podeiçcew a)rxh\ ou)k a)po/deicij, wÐst' ou)d' e)pisth/mhj e)pisth/mh. ei¹ ouÂn mhde\n aÂllo par' e)pisth/mhn ge/noj eÂxomen a)lhqe/j, nou=j aÂn eiâh e)pisth/mhj a)rxh/. kaiî h(me\n a)rxh\ th=j a)rxh=j eiâh aÂn, h(de\ pa=sa o(moiçwj eÂxei pro\j to\ pa=n pra=gma.

Noûs: el más exacto, principio de la ciencia, principio del principio.

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento (*diánoian*) por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a incurrir en lo falso, v.g.: la opinión (*dóxa*) y el razonamiento (*logismós*), mientras que la ciencia (*epistḗmē*) y la intuición (*noûs*) son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto (*akribésteron*) que la intuición, que los principios (*archai*) son más conocidos que las demostraciones (*apodéixēon*), y que toda ciencia va acompañada de discurso (*metà lógou*), no habrá ciencia de los principios; y como quiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición (*noûs*) de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como del hecho de que el principio de la demostración no es la demostración (*apódeixis*), de modo que tampoco el de la ciencia (*epistḗmes*) es la ciencia (*epistḗmē*). Si, pues, no poseemos ningún otro género de conocimiento verdadero aparte de la ciencia, la intuición (*noûs*) será el principio de la ciencia (*epistḗmes*). Y aquella será el principio del principio, en tanto que ésta se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa.

Este pasaje se considera central en cuanto a la relación del *noûs* con la *epistḗmē*, y con los demás principios o facultades del hombre. Primeramente, Aristóteles determina los modos de ser o disposiciones por las cuales el hombre es capaz de poseer la verdad: *dóxa*, *logismós*, *epistḗmē* y *noûs*. De éstas *dóxa* y *logismós* admiten la verdad y la falsedad; a diferencia de *noûs* y *epistḗmē*, las cuales siempre son verdaderas, y por lo tanto superiores.

Luego el Estagirita refiere otras razones por las cuales mostrará que el *noûs* es anterior a la ciencia: 1) ningún otro género de saber es más exacto (*akribésteron*) que el *noûs*, 2) los principios son más conocidos que las demostraciones, 3) toda ciencia va acompañada de discurso (*lógou*); 4) no hay ciencia de los principios; 5) no hay nada más verdadero que la

ciencia, con excepción del *noûs*. Por lo tanto: A) hay *noûs* de los principios, el *noûs* es el hábito de los principios.

Aristóteles argumenta que la *epistême* va acompañada de demostraciones y de discurso, los cuales son posteriores a los principios. Por lo que la ciencia no puede ser la disposición de los principios, pues es una disposición posterior que supone los principios. Y ya que el *noûs* es más exacto que la ciencia, y al igual que la ciencia siempre es verdadero, entonces la disposición anterior a la ciencia y por lo tanto la de los principios es el *noûs*.

Enseguida presenta otro argumento a favor de la anterioridad del *noûs*: 1) el principio de la demostración no es la demostración, 2) tampoco el principio de la ciencia es la ciencia. 3) Los géneros de conocimiento verdadero son la ciencia y el *noûs*, y se ha descartado la ciencia. Entonces B) el *noûs* es el principio de la *epistême*, y por lo mismo es el principio del principio (6); mientras que la ciencia se comporta de manera semejante respecto de cada cosa. Esto último es probable que signifique que el *noûs* es el principio del principio, así como la ciencia es el todo (principios y demostraciones) de todas las cosas (*pân pragmâ*). Lo cual parece coincidir, al menos parcialmente, con la traducción de Barnes: “Y el principio será del principio, y la *epistême* como un todo será similarmente relacionado con todo el objeto.”³⁹³ Es decir, el *noûs* es el modo de ser por el que se posee la verdad en cuanto a los principios, y la ciencia es el modo de ser por el que se posee la verdad en cuanto al conocimiento de todas las cosas y su demostración.

³⁹³ “And the principle will be of the principle, and understanding as a whole will be similarly related to the whole object.” BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. Posterior Analytics*. Trad. Jonathan Barnes. *APo.* 100b16-17.

Tomás de Aquino en su comentario explica que en el texto en cuestión Aristóteles asume, de la discusión anterior, que el conocimiento de los principios pertenece al intelecto, el cual conoce el universal; puesto que el universal es el principio de la ciencia. Y dentro de los hábitos del intelecto, apunta, los que siempre son verdaderos son la ciencia y el *noûs*. Por lo tanto el *noûs* será el principio de la ciencia en el sentido de que conoce los principios de las ciencias, y la ciencia se relaciona con el todo de la materia que es sujeto de la ciencia como el *noûs* se relaciona con el principio de la ciencia.³⁹⁴

Si se tiene en cuenta que el universal es el principio de la ciencia, y el *noûs* es el principio de la ciencia, y por lo tanto principio del principio, entonces deberá estudiarse el papel del *noûs* en la *epagōgē* (7), puesto que esta última se mencionó en el texto introductorio a la cita en curso, como el proceso por el cual se adquiere el universal.

Cooper advierte que si es que hay explicaciones científicas, donde se demuestra por qué las cosas son como son, algunos primeros principios deben ser aceptados como conocidos pero no demostrados. Siendo indemostrados, apunta, Aristóteles dice que son conocidos por el *noûs*.³⁹⁵

Por su parte, Reeve no duda en afirmar que el *noûs* se coloca junto a la *epagōgē*, justificándolo de este modo: Puesto que somos capaces de *noûs*, como otros animales no lo son, el proceso de la *epagōgē* conduce en nuestro caso a los universales y primeros principios. Por esto, explica, Aristóteles dice que nuestro conocimiento científico de los primeros principios en sí mismo tiene un primer principio, por el cual él claramente considera un primer principio

³⁹⁴ In *APo.* 20.d.1-2 (19.100b5).

³⁹⁵ Cfr. COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 65-67.

ontológico: el *noûs*.³⁹⁶ De este modo, para Reeve la relación de la *epagōgē* con el *noûs* es estrecha, de hecho, sostiene que el *noûs* de los primeros principios en la ciencia se alcanza por medio de la *epagōgē*,³⁹⁷ lo que coincide con mi propuesta en esta investigación.³⁹⁸

Acerca de la adquisición de los primeros principios y el papel que el *noûs* tiene en esto, Reeve investiga el tema de la dialéctica. Algunos autores, como Burnyeat y Kosman, sugieren que “el *noûs* es el tipo de intuición, el tipo de visión, pero es una basada en la investigación empírica y dialéctica, no una en la que éstos se basan.”³⁹⁹ De manera que la dialéctica precede al *noûs* y parece entenderse como el proceso por el que se adquieren los primeros principios. Sin embargo, Reeve declara que el papel de la dialéctica es aclarar los primeros principios suscritos por la experiencia y la investigación empírica. La dialéctica puede justificar parcialmente nuestra creencia en los primeros principios, pero lo mayor parte del trabajo ha sido hecho por la investigación empírica misma.⁴⁰⁰ En esta investigación considero la postura de Reeve más apegada al pensamiento Aristotélico, en razón de que el Estagirita determinó al *noûs* como la facultad de los primeros principios y que su acto se realiza con cierta inmediatez, a diferencia del discurso posterior propio de la ciencia. Sólo que habría que agregar a la observación de Reeve, que en la adquisición de los primeros principios, además de la importancia de la experiencia sensible, el acto que marca la diferencia, antes de poseer los primeros principios y después de hacerlo, es

³⁹⁶ Cfr. REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 56-57.

³⁹⁷ Cfr. REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 60.

³⁹⁸ Esta cuestión se retoma en el siguiente capítulo, donde se abordan los modos de ser por los que se alcanza la verdad desde la *Ética Nicomaquea*.

³⁹⁹ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 64.

⁴⁰⁰ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 65.

justamente el acto del *noûs*, gracias al cual es posible ejercer posteriormente el razonamiento y la dialéctica formal.

La aceptación de cierta dialéctica anterior a la adquisición de los primeros principios y por tanto al acto del *noûs*, podría tener lugar únicamente bajo un sentido amplio y meramente empírico, sin ejercicio específico de la razón. Es decir, entendiendo la supuesta dialéctica como una contraposición de datos sensibles, previos al reconocimiento del universal, proceso que se estima más bien como *epagogé* y no dialéctica. Cualquier acto racional ejercido antes de la acción del *noûs* no tiene lugar dentro del pensamiento aristotélico, pues entonces se tendría que fundamentar una facultad intelectual anterior al *noûs*, lo cual contraría las tesis más fundamentales del Estagirita.

El papel de la dialéctica como un proceso posterior al *noûs* una vez adquiridos los primeros principios y gracias al cual se clarifican, es perfectamente conveniente. Así como la dialéctica concebida como un proceso para establecer los principios de las ciencias, los cuales son posteriores a los primeros principios alcanzados por el *noûs* (8).

En conformidad con este ejercicio de la dialéctica, Cooper declara: “Aristóteles sostiene ambos, que los principios de las ciencias son conocidos intuitivamente, por el *noûs*, y que ellos pueden ser establecidos por el argumento dialéctico discursivo”.⁴⁰¹ La fundamentación de los principios de las ciencias concierne, entonces, a un acto posterior al acto del *noûs* por el cual se reconocen los primeros principios universales como el PNC, que es principio de todas las ciencias posteriores. De este modo se presentarían dos actos del *noûs*, uno más primigenio, y otros posteriores a éste, lo cual evoca el primer acto del *noûs poietikós*, que actualiza al

⁴⁰¹ COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 67.

noûs en potencia, y el segundo acto, donde el *noûs* en potencia activa ya ejerce también su *enérgeia*.

De manera que el ejercicio del acto del *noûs* no se limita a la adquisición de los primeros principios, sino también a actos posteriores. Acerca de la posibilidad de otro tipo de acto del principio objeto de esta investigación se encuentra otra referencia en la siguiente cita.

c) Verdad y error.

En estas últimas líneas acerca del *noûs* en el hombre como principio de ciencia, Aristóteles relaciona al *noûs* con un tipo de composición, lo cual implicaría posibilidad de verdad y error

65. *De Anima*. III, 6: 430b1-6.⁴⁰²

El error se da siempre en la composición.

El error (*pheûdos*), en efecto, tiene lugar siempre en la composición (*sunthései*): y es que al afirmar que lo blanco es no-blanco se ha hecho entrar a lo no-blanco en composición. Cabe, por lo demás, hablar igualmente de división (*diáiresin*) en todos estos casos. Por otra parte, el error y la verdad no tienen lugar solamente al afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o lo será. En fin, quien compone llevando a cabo tal unión es el intelecto (*noûs*).

El texto parece ser problemático luego de que se ha afirmado reiteradamente que el *noûs* siempre es verdadero. Sin embargo es posible que Aristóteles se exprese en un sentido amplio acerca del principio que es objeto de la investigación.

⁴⁰² DA III, 6. 430b1-6: *to\ ga\ r yeu=doj e)n sunqe/sei a)eiç: kai\i ga\ r aÄn to\ leuko\ n mh\ leuko\ n <fv=, to\ leuko\ n kai\i> to\ mh\ leuko\ n sune/qhken: e)nde/xetai de\ kai\i diaiçresin fa/nai pa/nta. a)ll' ouÄn eÄsti ge ou) mo/non to\ yeu=doj hÄ a)lhqe\j oÄti leuko\j Kle/wn e)stiçn, a)lla\ kai\i oÄti hÄn hÄ eÄstai. to\ de\ eÄn poiou=n eÄkaston, tou=to o(nou=j.*

En este sentido la composición, por la cual se causa el error se da en la parte racional del hombre, no en el objeto, ni en la facultad sensible. Sin embargo, en sentido estricto el acto del *noûs* es previo a la composición en el sentido de que por medio de él se adquiere el universal, y siempre es verdadero.

Dicha interpretación encuentra eco en el comentario de Tomás de Aquino donde precisa que, puesto que es en combinaciones que la verdad y la falsedad se encuentran, se puede decir, en *Met.* VI, 4. 1027b20-25, que la verdad y la falsedad se dan no en las cosas, sino en la mente. La combinación que hace una proposición es un trabajo de la razón y del *noûs*, no de la naturaleza.⁴⁰³

Sin embargo, Charles Kahn estima que la mención del *noûs* en este texto concierne a una segunda actividad de este principio. “la actividad del *noûs* no es solamente alcanzar los indivisibles, que son las formas simples; sino que es también el principio de la *sunthesis* de conceptos en un juicio.”⁴⁰⁴ Por lo tanto se surge nuevamente la posibilidad de considerar que este principio ejerce más de un solo acto en el hombre (9). En este sentido considero que la interpretación más apropiada del texto sería justamente admitir que el *noûs* ejerce también otro tipo de acto, lo cual rememora “la aprehensión de la premisa inmediata” que sería representada en este texto por la unión llevada a cabo por el *noûs* al “afirmar que Cleón es blanco”, y “también que lo era o lo será.” Desde esta perspectiva se podría atribuir al *noûs* no sólo el principio. “Cleón es blanco”, sino también la composición: “lo era o lo será”. Sin embargo concedo que esta interpretación no se muestra suficientemente fundamentada,

⁴⁰³ In *DA.* III, XI. 751.

⁴⁰⁴ KAHN, Charles H. “Aristotle on Thinking” in NUSSBAUM and RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima.* p. 372.

de manera que simplemente sirve para impulsar la tesis de un posible acto posterior al *noûs* sobre objetos contingentes.

De lo anterior se obtienen las siguientes tesis referentes al *noûs* como principio de la ciencia:

Tanto el silogismo como la ciencia tienen un principio inmediato, uno y simple; que es la proposición inmediata y el *noûs*, respectivamente y probablemente relacionados (1 y 2).

El *noûs* en sentido estricto es principio de ciencia en cuanto disposición intelectual superior que tiene por objeto lo universal y necesario (3).

El *noûs* es principio de conocimiento universal y verdadero y es una disposición (4).

El *noûs* en su acepción de primer motor es principio de ciencia (5).

El *noûs* es el principio de la *epistémē*, y por lo mismo es el principio del principio (6).

Se propone la implicación del acto del *noûs* en la *epagogé* (7).

El *noûs* es al acto por el cual se adquieren los primeros principios, gracias al cual es posible aclarar posteriormente estos axiomas, así como fundamentar los principios de las ciencias por medio de un proceso dialéctico unido a otros actos del mismo *noûs* (8).

Se considera la posibilidad de que el *noûs* ejerza diferentes actos como disposición del hombre (9).

Según estos planteamientos, el principio del *noûs* se posiciona como la disposición por la que se alcanza la verdad, con la cualidad de ser la que le compete la anterioridad respecto de

los demás modos de ser, así como la verdad en todos los casos. Por lo tanto, el objeto que le concierne debido a que es anterior y siempre verdadero, son los primeros principios, los cuales a la vez son principios de la *epistémē*. Más aún, puesto que el *noûs* es el hábito de los primeros principios, es anterior a todos los demás hábitos o disposiciones, como la demostración y el razonamiento (*lógos*).

En esta investigación propongo la existencia del *noûs* en el hombre, como principio de intelección. En el apartado anterior se discutió la posibilidad de encontrar compatibilidad entre el *noûs poietikós* y el *noûs* en potencia, lo cual se resolvió al afirmar que en acto ambos intelectos son uno y el mismo. La anhelada conciliación entre el mundo de los inteligibles, universales y eternos, con el mundo de lo sensible, particular y corruptible, se consigue al estrechar en el conocimiento los datos aportados por las facultades sensitivas y la acción de las facultades intelectuales. De manera que para que sea posible la intelección en el hombre, se requiere la presencia de la imagen.

Ahora bien, en esta investigación no considero necesario ni pertinente distinguir diversos tipos de *noûs* en el hombre. En el sentido de concebir un *noûs* “agente”, encargado de iluminar los inteligibles, y otro *noûs* como facultad de los primeros principios de la ciencia, como parece ser la posición de Aquino. Muy por el contrario, este mismo *noûs*, gracias al cual el hombre puede acceder a los inteligibles y él mismo inteligirlos, tiene que ser también el *noûs* por el cual el hombre adquiere los primeros principios. Lo que coincide con la posición de Averroes, según el cual una vez que el intelecto agente mueve al intelecto material junto con las intenciones presentadas por la imaginación, entonces el hombre particular adquiere las primeras proposiciones, con lo que su intelecto es denominado un intelecto en una

disposición positiva. Sin embargo, en mi investigación no se concede que el intelecto material en Aristóteles sea una substancia eterna cuya naturaleza consiste en la mera receptividad.

Por lo anterior, determino que el acto por el cual el *noûs poietikós* ilumina los inteligibles y actualiza el *noûs* en potencia, de modo que el hombre particular cuenta entonces con un *noûs* en segunda potencia o dispuesto para inteligir; puede ser el mismo acto por el cual en esa iluminación de los datos aportados por la sensibilidad se ilumina el universal y se adquieren los primeros principios, mismos que fungirán como base para futuras intelecciones de donde se adquiera perfección en el conocimiento hasta alcanzar el conocimiento científico.

Bajo esta perspectiva encuentro no solo conveniente sino también necesario, que el mismo principio por el cual el hombre es capaz de acceder al inteligible, sea también el principio tanto de las primeras proposiciones universales y necesarias, como el principio del conocimiento perfecto, la *epistémē*.

VII. ANALOGÍAS

En este capítulo argumenté acerca de la existencia del *noûs* como principio de conocimiento teórico, tanto en su origen más elemental, la adquisición de los primeros principios; como al alcanzar el conocimiento verdadero y por causas, propio de la ciencia. Al abordar el tema del *noûs* como facultad teórica, se refirió al problema acerca de cómo se encuentra este principio en el hombre, en qué sentido es separable y en qué sentido es corruptible, cómo se da su *enérgeia* siendo inmaterial y actuando sobre la imagen. Varias de estas cuestiones Aristóteles intenta iluminarlas recurriendo a diversas analogías y paralelismos que se han

recogido en este último apartado con el objeto de completar la concepción del Estagirita en referencia al *noûs* del alma, orientado a la acción teórica.

a) Cómo está en el alma.

El Filósofo refiere ejemplos y correspondencias similares ante la dificultad para esclarecer el estado del *noûs* en el hombre, siendo éste principio eterno, separable y en acto, a la vez que semejante a la sensación y vía del conocimiento particular al universal.

66. *Tópicos* I, 17. 108a11.⁴⁰⁵

Como la vista está en el ojo, el *noûs* está en el alma

Hay que mirar la semejanza (*omoioúteta*) en cosas de géneros distintos: como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa (v.g.: como el conocimiento (*epistémē*) es a lo cognoscible (*epistētōn*), así la sensación (*aísthēsis*) es a lo sensible), y como lo uno (*héteron*) está en una cosa, así lo otro (*állo*) en otra (v.g.: como la vista (*ópsis*) está en el ojo (*ophthalmôî*), el entendimiento (*noûs*) está en el alma (*psuchēî*), y como la bonanza en el mar, la calma en el aire).

Aristóteles declara, en este caso de forma directa, la semejanza que encuentra en relaciones de diversos géneros. En el primer conjunto, el primer término corresponde al acto o perfección de una disposición respecto de su objeto: conocimiento-cognoscible, sensación-sensible. En el segundo conjunto, el primer término continúa siendo un acto o una perfección, pero ahora el segundo término de la relación es el sujeto mismo de esa perfección, lo cual se puede entender

⁴⁰⁵ *Top.* I, 17. 108a7-12: Th\ n de\ o(moiothta skeptē/on e)piç te tw\ 2n e)n e(te/roij ge/nesin, w\ j e\teron pro\ j e\teron ti, ou\ atwj a\llo pro\ j a\llo (oi\on w\ j e)pisth/mh pro\ j e)pisthto/n, ou\ atwj ai\sqhsij pro\ j ai\sqhto/n\ , kaii w\ j e\teron e)n e(te/r% tiniç, ou\ atwj a\llo e)n a\ll% (oi\on w\ j o\aiij e)n o)fqalm%½, nou=j e)n yuxv=, kaii w\ j galh/nh e)n qala/ssv, nhnemiç a e)n a)e/ri\ .

como la materia dispuesta a recibir la forma o como la potencia: vista-ojo, *noûs-psuchê*, bonanza-mar, calma-aire.

Puesto que el Estagirita suele elegir cuidadosamente sus ejemplos, no debe pasarse por alto que expone y contrasta casos en los que caprichosamente aluden a la relación forma-materia, acto-potencia, material-inmaterial. Así el conocimiento (forma o acto, inmaterial), es a lo cognoscible (materia o potencia, inmaterial o material); lo que la sensación (forma o acto, material) es a lo sensible (materia o potencia, material). Y desde el punto de vista del sujeto en el que se encuentran: la vista (forma o acto, inmaterial) está en el ojo (materia o potencia, material), como el *noûs* (forma o acto inmaterial) está en el alma (forma y acto de una materia), y como la bonanza (forma o acto inmaterial) está en el mar (materia o potencia, material), y la calma (forma o acto inmaterial) está en el aire (materia o potencia, material).

Ante la reiterada insistencia, se entiende que Aristóteles intenta explicar cómo es posible que ciertas perfecciones, formas o actos inmateriales se den en sujetos materiales y en potencia. Y en lo que corresponde al *noûs*, objeto de mi investigación, se extrae que el *noûs* en el alma se encuentra como acto, forma o perfección de un alma que a su vez es acto de un cuerpo, y que se relaciona con el *noûs* a manera de potencia o capacidad para recibir esa perfección inmaterial (1).

67. *Metafísica* II, 1. 993b5-11.⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ *Met.* II, 1. 993b5-11: tau/tv me\ n aÄn eiäh r(#diç a, to\ d' oÀlon ti eÄxein kaiì me/roj mh\ du/nasqai dhloií to\ xalepo\n au)th=j. iäs wj de\ kaiì th=j xalepo/thtoj ouÄshj kata\ du/o tro/pouj, ou)k e)n toiíj pra/gmasin a)ll' e)n h(miín to\ aiätion au)th=j: wÐs per ga\r ta\ tw½zn nukteriç dwn oÄmmata proìj to\ fe/ggoj eÄxei to\ meq' h(me/ran, ouÄtw kaiì th=j h(mete/raj yuxh=j o(nou=j proìj ta\ tv= fu/sei fanerw\ tata pa/ntwn.

El estado de los ojos de los murciélagos a la luz del día es el del *noûs* de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza

En este sentido, la investigación acerca de la verdad sin duda es fácil; pero el hecho de alcanzar el todo y no poder alcanzar una parte muestra su dificultad. Quizá también, siendo la dificultad de dos clases, su causa no está en las cosas, sino en nosotros (*hemîn*). Pues el estado de los ojos de los murciélagos (*nukterídon*) ante la luz del día (*heméran*) es también el del entendimiento (*noûs*) de nuestra alma (*tês hemetéras psuchês*) frente a las cosas más claras (*phanerótata*) por naturaleza (*têi phúsei*).

La analogía pretende aclarar la limitación que existe para alcanzar la verdad. Aristóteles se muestra solícito en librar al objeto de la imperfección, con lo que alude al ejemplo del murciélago cuyos ojos no han sido dispuestos para contemplar la luz del día, lo cual no implica que sea porque no exista el sol, o por algún defecto de éste.⁴⁰⁷ De modo semejante, la dificultad que tiene el hombre para alcanzar la verdad no radica en el objeto veritativo, sino en una limitación que parece acotarse al sujeto que posee la disposición. Es decir, según este texto, el defecto para acceder por completo a la verdad, tampoco parece derivarse del *noûs*, o al menos no en estas líneas, sino al estado del *noûs* por ser “del alma”.⁴⁰⁸

De manera que el *noûs* como disposición para acceder a la verdad no es referido por el Estagirita como causa en sí mismo de esta imperfección, sino que la limitante surge como cierta consecuencia derivada de su relación con el alma (2), ya que dicha alma es el acto de un cuerpo, y por tanto es el *noûs* de un compuesto corruptible.

⁴⁰⁷ Referencia que innegablemente evoca al platonismo.

⁴⁰⁸ th=j h(mete/raj yuxh=j o(nou=j

Honor, prudencia y placer son bienes por analogía, como la vista en el cuerpo, el *noûs* en el alma, etc.

Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar (*túchēs*). ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas las cosas al mismo fin, o más bien por analogía? Como la vista (*ópsis*) en el cuerpo (*sómati*), la inteligencia (*noûs*) en el alma (*psuchêi*), y así sucesivamente.

Parece que en este caso Aristóteles se expresa del *noûs* del alma como el acto o perfección del sujeto, en el sentido de cierto *érgon*. Así la vista es un bien del cuerpo pues cumple cierta función para alcanzar un fin, así también el *noûs* es un bien del alma pues la acerca a su fin que es su perfección (3). Por esta razón, el honor, la prudencia y el placer se pueden considerar como bienes en tanto que se acercan o alcanzan cierto fin: la perfección del sujeto.

En este texto también me parece relevante aludir al *noûs* cosmológico, en el sentido de que todas las cosas tienden él; así como que todas las cosas proceden de un solo bien, la causa primera y anterior a todas las demás, el *noûs* cosmológico nuevamente. De manera que los demás bienes, son bienes en razón de que provienen del sumo bien, o porque tienden al fin último que es la perfección. Tanto el

⁴⁰⁹ EN I, 6. 1096b23-29: timh=j de\ kaiì fronh/sewj kaiì h(donh=j eÀteroi kaiì diafe/rontej oi, lo/goi tau/tv vÂ a)gaqa/. ou)k eÃstin aÃra to\ a)gaqo\n koino/n ti kata\ miçan i¹de/an. a)lla\ pw¹²j dh\ le/getai; ou) ga\r eÃoike toij ge a)po\ tu/xhj o(mwnu/moij. a)ll' aÃra/ ge t%½ a)f' e(nolj eiânai hÃ prolj eÃn aÃpanta sunteleín, hÃ ma=llon kat' a)nalogiçan; w'j ga\r e)n sw`mati oÃyij, e)n yuxv= nou=j, kaiì aÃllo dh\ e)n aÃll%.

origen como el destino coinciden en el ente primero y absolutamente perfecto, el *noûs*.

Bajo esta concepción los otros bienes, enunciado aquí como la vista y el *noûs* del hombre, son perfecciones del cuerpo o del alma respectivamente y tienden a la perfección del sujeto.

69. *Ética Nicomaquea* VI, 13. 1144b4-14.⁴¹⁰

Así como un cuerpo robusto sin visión, puede resbalar fuertemente por no tener vista; así también un hombre que posea los modos de ser naturales pero sin el *noûs*, puede ser evidentemente dañino.

Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter (*ethôn*) en cierto modo por naturaleza (*phúsei*), pues desde el nacimiento somos justos, moderados, valientes y todo lo demás; pero, sin embargo, buscamos la bondad suprema (*kuríōs agathôn*) como algo distinto y queremos poseer esas cualidades de otra manera. Los modos de ser (*uparchousin*) naturales existen también en los niños y en los animales, pero sin la razón (*áneu noû*) son evidentemente dañinos (*blaberaî*). Con todo, parece verse claro que lo mismo que un cuerpo robusto pero sin visión (*opseōs*), al ponerse en movimiento (*kinouménōi*), puede resbalar fuertemente por no tener vista, así también en el caso que consideramos; pero si el hombre adquiere (*lábēi*) la razón (*noûn*), hay una diferencia en la actuación (*práttein*), y el modo de ser (*héxis*) que sólo tiene una semejanza con la virtud, será entonces la virtud por excelencia (*kuríōs aretē*).

⁴¹⁰ EN VI, 13. 1144b4-14: pa=si galr dokeí eÀkasta tw½n h)qw½n u(pa/rxein fu/sei pwj: kaiì galr diçkaioi kaiì swfronikoì kaiì a)ndreiíoi kaiì taÀlla eÃxomen eu)qu½j e)k geneth=j: a)ll' oÀmwj zhtou=men eÀtero/n ti to\ kuriçwj a)gaqo\n kaiì ta\ toiau=ta aÀllon tro/pon u(pa/rxein. kaiì galr paisì kaiì qhriçoiç ai, fusikaì u(pa/rxousin eÀceij, a)ll' aÀneu nou= blaberaì faiçnontai ouÀsai. plh\n tosou=ton eÀoiken o(ra=sqai, oÀti wðsper swmati i'sxur%½ aÀneu oÃyewj kinoume/n% sumbaiçnei sfa/llesqai i'sxurw½j dia\ to\ mh\ eÃxein oÃyin, ouÀtw kaiì e)ntau=qa: e)a\n de\ la/bv nou=n, e)n t%½ pra/ttein diafe/rei: h(d' eÀcij o(moiç a ouÀsa to/t' eÃstai kuriçwj a)reth/.

Una vez más Aristóteles recurre al ejemplo de la vista, el más inmaterial de los sentidos, con el objeto de aclarar lo que sucede con el *noûs* en el hombre. La cita enfatiza la importancia de un principio rector que ordena las demás disposiciones del sujeto. Así como la vista es superior al cuerpo y su disposición robusta, así también el *noûs* es superior al carácter natural; por lo que el principio superior es el que debe mandar en el compuesto con el objeto de alcanzar la excelencia del bien y de la virtud (4).

El texto refiere además una clara orientación del *noûs* como principio rector en el ámbito de las acciones prácticas, y no sólo las teóricas. De hecho las virtudes aquí mencionadas como la justicia, moderación y valentía son virtudes éticas.

70. *Ética Eudemia* I, 8. 1217b25-33.⁴¹¹

El bien según la substancia: *noûs* y dios.

El bien (*agathón*), en efecto, se emplea en muchas acepciones, tan numerosas como las del ser. Así, tal y como ya se ha analizado en otras obras, la expresión “ser” significa sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, y se encuentra, además, tanto en el hecho de ser movido como en el de mover; y el bien existe en cada una de estas categorías: en la sustancia (*ousíai*), como intelecto (*noûs*) y dios (*theós*); en la cualidad, como lo justo (*díkaion*); en la cantidad, como la moderación (*métrion*); en el tiempo, como la oportunidad (*kairós*); en el movimiento, como maestro (*didáskon*) y discípulo (*didaskómenon*).

Este texto se analizó al principio del capítulo, tras el análisis del *noûs* en el hombre ahora se deduce que parece haber en

⁴¹¹ *EE* I, 8. 1217b25-33: @pollaxw½j gaŕ le/getai kaiì i¹saxw½j t%½ oÃnti to\ a)gaqo/n. to/ te gaŕ oÃn, wÐsper e)n aÃlloij div/rhtai, shmaiçnei to\ me\n tiç e)stiç, to\ de\ poio/n, to\ de\ poso/n, to\ de\ po/te, kaiì pro\j tou/toij to\ me\n e)n t%½ kinei¼sqai to\ de\ e)n t%½ kinei¼n, kaiì to\ a)gaqo\n e)n e(ka/stv tw½n ptw½sew½n e)sti tou/twn, e)n ou)siç# me\n o(nou=j kaiì o(qeo/j, e)n de\ t%½ poi%½ to\ diçkaion, e)n de\ t%½ pos%½ to\ me/trion, e)n de\ t%½ po/te o(kairo/j, to\ de\ dida/skon kaiì to\ didasko/menon periì kiçnhsin.

Aristóteles dos tipos de sustancias que son buenas y que ambas son *noûs*, pero diferenciadas. Así se considera entonces al *noûs* cosmológico como el primer motor, que es la bondad suprema; y por otro lado el *noûs* del hombre, que es substancia en tanto que está separado y que también es bueno por ser perfecto (5). Es posible que se objete que en realidad Aristóteles está hablando de una y la misma substancia, sin embargo el texto no se expresa en ese sentido, pues bien podría el Estagirita haber empleado únicamente uno solo de estos dos términos.

Por lo que postulo que el *noûs* del alma y dios coinciden en que de ambos se predica el bien como substancia, mas no son lo mismo, pues el segundo es absoluto y el primero, por tanto, es necesario que no lo sea. Además de que se ha determinado que el objeto del *noûs* cosmológico es necesariamente uno y él mismo, mientras que el del *noûs* que se encuentra en el hombre tiene por objeto todas las cosas, gracias a lo cual es posible que el hombre acceda al conocimiento de toda la realidad, sensible e inteligible, particular y universal.

b) Cómo actúa el *noûs*.

Una vez recopiladas las analogías donde Aristóteles alude al modo como el *noûs* se encuentra en el alma, expongo ahora los textos en los que se sirve de estas relaciones a fin de clarificar cómo entiende el acto de este principio.

71. *Retórica* III, 10. 1411b11-16.⁴¹²

⁴¹² *Ret.* III, 10. 1411b9-15: kinduneu/ontoj gaṛ au) tou= i, keteu/ei h(ei¹kw⁻n, to\ "e¹myuxon dh\ a¹yuxon", to\ u(po/mnhma tw¹/₂n th=j po/lewj e¹Argwn. kai\ "pa/nta tro/pon mikro\n fronei\n meletw¹/₂n tej": to\ gaṛ meleta=n au¹cein ti e)sti¹n. kai\ o¹ti "to\n nou=n o(qeo\j fw¹/₂j a)nh=yen e)n tv= yuxv=": a¹mfw gaṛ dhloi ti. "ou) gaṛ dialuo/meqa tou\j pole/mouj a)ll' a)naballo/meqa": a¹mfw gaṛ e)stin me\llonta, kai\ h(a)nabolh\ kai\ h(toiau/th ei¹rh/nh.

El *noûs* es como la luz en el alma

Lo mismo hay que decir de: “por todos los medios se esfuerzan en pensar modestamente”, pues ‘esforzarse’ constituye una amplificación; de: “la divinidad (*theòs*) encendió la razón (*noûn*), luz (*phôs*) en el alma (*têi psuchêi*)”, porque ambos términos ponen algo en evidencia; y de: “por cierto que no resolvemos las guerras, sino que las aplazamos”, ya que ambas cosas se refieren al futuro, tanto el aplazamiento como una paz de esta clase.

Según se observa, Aristóteles tiene como predilectos los ejemplos de la vista y de la luz para explicar el *noûs*. En esta ocasión la analogía señala el acto del *noûs*, pues parece que la disposición ha sido perfeccionada, de ahí que se diga que “la divinidad encendió la razón, luz en el alma.”⁴¹³ Así que al igual que en la alusión al *noûs poietikós*, en el caso en cuestión, la luz se asemeja al *noûs* en acto (6). Lo que sugiere también un acto simple, inmediato, directo y correcto, coincidiendo con las características señaladas en este capítulo de ni investigación.

Por otra parte, probablemente las frases expresadas en el texto son oraciones comunes de las cuales Aristóteles se sirve para explicar su función retórica, según lo propuesto en las primeras líneas del capítulo 10 de *Ret.* III. De donde conjeturo que la analogía del *noûs* con la luz encendida por la divinidad es anterior a la teoría aristotélica e incluso, posiblemente, al platonismo, y que tenga sus raíces en Anaxágoras.

72. *Retórica* III, 14. 1415b13-17.⁴¹⁴

⁴¹³ En la traducción de W. Rhys Roberts aparece así: “ ‘God kindled our reason to be a lamp within our souls’, for both reason and light reveal things.” BARNES, Jonathan. *The complete Works of Aristotle. Rhetoric.* III, 1411b 14-15. p. 2252.

⁴¹⁴ *Ret.* III, 14. 1415b12-17: *wðste oÀpou aÄn vÅ kairo/j, lekte/on* "kaiç moi prose/xete to\n nou=n: ou)qe\n ga\r ma=llon e)mo\n hÅ u(me/-teron", kaii "e)rw½ ga\r u(miín oiåon ou)depw pote a)khko/ate deino\n hÅ ouÀtw qaumasto/n". tou=to

Uso vulgar de *noûs*: poner atención, dirigir la atención.

De modo, pues, que allí donde lo requiera la ocasión, allí hay que decir: “Atendedme ahora (*kaímoi proséche tòn noûn*), porque esto no me concierne a mí más que a vosotros” y también: “pues voy a deciros algo de tal manera terrible y tan digno de admiración, como nunca habéis oído”. Lo cual equivale -como lo decía Pródico, cuando se le adormilaba el auditorio- a intercalar lo de los cincuenta dracmas.

Nuevamente el Estagirita presenta frases de uso común como herramientas con fin retórico. Se enfatiza que el término *noûs* en esta expresión implica el acto de la facultad intelectual o superior, posiblemente en cuanto disposición rectora y por esto se le clama, a fin de atraer la atención del sujeto (7).

En la edición de Barnes, Rhys Roberts traduce la frase así: “Ahora les ruego notar este punto –esto les concierne a ustedes tanto como a mi mismo.”⁴¹⁵ En ambas traducciones el sentido de la frase se conserva bajo diferentes expresiones. La idea que permanece es producir cierta expectación en el auditorio, captar su interés, agudizar su atención sobre algo más preciso.

En cualquier caso, el contexto de la frase alude al *noûs* en razón de su superioridad y señorío sobre las otras facultades del hombre. Lo cual parece ser una noción compartida por el auditorio, de manera que el llamado es eficaz y por esto lo recomienda Aristóteles.

El uso de la analogía proporciona una herramienta con la cual Aristóteles explica la concepción del *noûs* como principio del

d' e)stiçn, wÐsper eÃfh Pro/dikoj, oÀte nusta/zoien oi, a)kroataiç, paremba/llein <ti> th=j penthkonta-dra/xmou au)toiîj.

⁴¹⁵ “Now I beg you to note this point –it concerns you quite as much as myself”. BARNES, Jonathan. *The complete Works of Aristotle. Rhetoric*. III, 1415b 13-14. p. 2260.

alma, especialmente en los puntos característicamente problemáticos, como el modo de ser de algo incorruptible en un ser corruptible, o el acto de algo perfecto sobre un ente imperfecto. Las tesis recogidas en este apartado se reúnen enseguida:

El *noûs* que se encuentra en el hombre es el acto y la forma del alma, que es su potencia y materia correspondiente (1).

La limitación que existe para acceder a la verdad no reside ni en el objeto ni en la disposición, el *noûs*; sino en la consecuencia de que el *noûs* se encuentre en el alma (2).

El *noûs* es un bien del alma en cuanto actualiza una disposición por lo que la conduce a su fin que es su perfección (3).

Se perfila el *noûs* como principio superior y rector de las demás disposiciones con las que cuenta el hombre, y es el que lo conduce a alcanzar la excelencia del bien y de la virtud (4).

El bien como substancia se predica tanto del *noûs* cosmológico, la bondad suprema; como del *noûs* del alma, separado y perfecto en sí mismo (5).

El acto del *noûs* del hombre ilumina el resto de sus facultades (6).

Cuando el *noûs* actúa y se orienta hacia un objeto, se pretende que el sujeto como un todo se oriente hacia ese mismo punto (7).

Se desprende, por tanto, que el *noûs* que se encuentra en el alma es perfecto, substancia, acto y principio rector que informa un compuesto de alma y cuerpo. Destacan las analogías referentes al sentido de la vista y a la luz, entre sí

fuertemente relacionadas. De las cuales es innegable la inmaterialidad del *noûs* en el hombre, en el cual se encuentra como una perfección, una disposición cuya actualización perfecciona al hombre en su totalidad. Y sin embargo no se agota en el hombre mismo, pues parece tener su origen en el *noûs* cosmológico, en dios.

Parece ser, entonces, cierta participación de la bondad y perfección divinas, gracias al cual el hombre se puede dirigir y encaminar sus otras facultades al acto perfecto, a la virtud por excelencia. Lo cual se encuentra conforme con la tesis de que el *noûs* del hombre sea cierto tipo de reflejo de la perfección absoluta del *noûs* cosmológico, principio de perfección universal. De manera que ejerza una clase de causalidad eficiente gracias a la cual el orden y el bien se conservan y se procuran en el resto de los entes, en este caso el hombre.

En cuanto a su acto, análogo al acto de la vista y al acto de la luz, se reitera como un acto simple, inmediato y correcto, el cual perfecciona al sujeto y lo orienta al sumo bien. Además de comprenderlo como anterior y rector de las demás disposiciones o hábitos del hombre, tanto intelectuales como éticos, lo cual se investigará en el siguiente capítulo.

Una vez más se consideró que el *noûs* en el hombre, aunque es una disposición con la que se cuenta desde el nacimiento, sin embargo, no ejerce su acto sino hasta que se conjugan ciertos elementos, como la aportación de los datos sensibles por parte de la imaginación, y una acción divina, “la divinidad encendió la razón...”, el acto del *noûs poiētikós* o intelecto agente.

CONCLUSIONES

A la luz de lo estudiado en este capítulo, las cuestiones inquiridas sobre la concepción del *noûs* en el hombre en su acto teórico se explican en los siguientes términos:

El *noûs* en el hombre: (A)

El *noûs* en potencia es una facultad propia del alma humana. Cuando está en acto es lo divino que tiene el hombre, pues al actuar puede llegar a realizar la actividad del *noûs* cosmológico, pero en distinto grado, es decir durante cierto tiempo y posiblemente no en la misma perfección. Pues no todo su ser se avoca al ejercicio de esta actividad, la substancia del hombre no es la intelección, sino que sus funciones biológicas que comparte con los animales siguen ejerciendo su acto naturalmente.⁴¹⁶ El *noûs poietikós* es de otro tipo, es lo propiamente divino en el hombre, pues es un acto eterno. Es lo único que puede existir separado, ya que el *noûs* en potencia no puede existir separado por sí mismo, tendría que estar en acto y entonces se identificaría con el *noûs poietikós*. Así el *noûs poietikós* es lo que está separado.

Entonces ¿por qué se dice que está en el hombre? Porque su acto se introduce en el hombre por medio del *noûs* en potencia. El *noûs* en potencia se tiene desde el nacimiento, o desde la concepción, es la mera capacidad que se deriva del alma racional. En este orden, aunque se acepte que el padre aporta el alma y la madre la materia, el *noûs* en potencia se introduce una vez que el compuesto se forma, es decir, que el alma informa al cuerpo.⁴¹⁷ Ya que esta capacidad es propia y

⁴¹⁶ En este caso habría que evaluar el caso del arrebató místico o el éxtasis, donde incluso el acto de las facultades como por ejemplo los sentidos, se pueda llegar a modificar o suspender.

⁴¹⁷ El *noûs* no puede introducirse por medio de algún fluido pues no es material. El alma si lleva consigo ciertas determinaciones que informar en el cuerpo características de un ser racional, pero lo divino viene de fuera, no de otro cuerpo.

exclusiva del animal racional, no de un cuerpo natural que en potencia tenga vida. Así se descarta que sea otro tipo de alma porque no informa a un cuerpo, sino a un compuesto de alma y cuerpo determinado, el racional. Y aunque el hombre posee esta disposición desde el nacimiento, en realidad, es decir, en acto no la posee hasta que el *noûs poietikós* actúa en él una vez que el hombre cuenta con imágenes que volver inteligibles. Es entonces cuando el hombre ciertamente posee esta capacidad como potencia segunda, que ya es una verdadera disposición capaz de actuar.

Cuando el hombre muere el *noûs* en potencia también deja de existir en tanto potencia, la capacidad de que las imágenes se vuelvan inteligibles se elimina al morir el hombre pues ya no hay imágenes. Sin embargo en cuanto acto, este *noûs* es más bien el *noûs poietikós* y este sí que es incorruptible. Por esto establece Aristóteles que el *noûs* es una sola cosa, pues en realidad es lo que es, es decir, en acto, *noûs poietikós*. Su substancia es acto y por ser inmaterial se identifica con su objeto.

Con qué fin el *noûs poietikós* se une al hombre: (B)

A la cuestión de porqué se introduce se podría responder que es debido a la acción del primer motor, el *noûs* cosmológico, el cual es causa final de todo el universo como máximo bien y perfección a la que se pretende alcanzar, así cada especie intenta asemejarse o acercarse a ese bien según sus propias capacidades. En este sentido las especies naturales, a través de cada individuo, buscan eternizarse por medio de la acción más natural que es hacer otro viviente semejante a sí mismo DA 415a26-415b7,⁴¹⁸ por ser el modo como les es posible en su naturaleza acercarse al *noûs* cosmológico, puesto que intentan

⁴¹⁸ Así lo interpreta Reeve Cfr. REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 142.

participar de lo eterno y lo divino en la medida que les es posible.

Por esta misma razón, el hombre por medio de su conocimiento puede llegar a realizar la intelección perfecta, que sería la contemplación, pero durante cierto tiempo, no eternamente, además de procurar también la perpetuidad de la especie. Por ser un animal superior, este es capaz de realizar una actividad superior.

Entonces la acción del *noûs poietikós* en el hombre se puede entender como la vía o la herramienta por la que el motor inmóvil ejerce su acción como causa final. Podría hablarse de la naturaleza como cierta causa que funciona a manera de la causa eficiente, ya que como se vio en el primer capítulo el *noûs* cosmológico es anterior a la *phúsis*. En este sentido la naturaleza parece ser el modo como el orden del primer motor se hace presente en el mundo natural. Y se encarga de que cada ser natural se oriente a la eternidad y perfección, a su fin que es el *noûs* cosmológico. Esta tesis tiene como fundamento que en diversas ocasiones Aristóteles habla de la naturaleza como un principio que dota o dispone de capacidades a los seres naturales dentro de un orden y con cierto fin, es factible que dicha naturaleza sea una especie de principio que a modo de causa eficiente regule y ejerza el orden que el primer motor contempla en sí mismo y como efecto se difunde al universo.

Bajo este supuesto, el *noûs* como potencia del hombre podría ser el principio que la naturaleza permite o dispone a fin de que el hombre que es el animal dotado de razón, pueda ser actualizado por el *noûs poietikós* en su capacidad (*noûs* en potencia) y ejercer la intelección, que es la actividad con la que más se acerca a su causa última y primer principio. La naturaleza no hace nada en vano, de modo que no permitiría que una especie con capacidad de inteligir quede frustrada en

su más perfecta acción por no contar con el principio que la actualice. Aunque este principio que es la *phúsis* se ordena propiamente al ámbito de los compuestos, por lo que en estricto sentido la naturaleza se ocuparía de la apta disposición del hombre como animal racional para recibir el *noûs*. El *noûs poietikós* debe venir desde fuera, no queda más que el *noûs* cosmológico o las otras inteligencias.

Lo anterior no quiere decir que el *noûs* cosmológico tenga otro objeto que sí mismo, sino que el efecto de la *noesis noéseos noesis*, se difunde sobre el universo en el todo y en la parte, según la analogía de cómo se encuentra el orden en el ejército, que es el todo: el universo, y propiamente y de forma separada en la parte: en el motor inmóvil. La estructura del orden y bien que auto contempla el *noûs* cosmológico, se traduce en cierto orden y gobierno en todo el universo sin que el primer motor mute en su objeto. Este orden se entiende como la tendencia de todo ser al sumo bien, que en el caso de los hombres, además de la perpetuidad de la especie, es el ejercicio de la actividad más perfecta, sobre el objeto más perfecto y durante el mayor tiempo posible.

De acuerdo con esta postura el *noûs poietikós* es un efecto, una especie de eco, de la actividad y estado perfecto del *noûs* cosmológico. No está claro si es propiamente una substancia separada, a modo de una de las inteligencias de las esferas celestes, o si en realidad es el mismo *noûs* cosmológico que en cuanto causa final, su absoluta perfección como acto puro, repercute en todo lo demás, por lo que el orden intrínseco del primer principio actualiza las formas inteligibles con las que se encuentran en contacto los *noûs* en potencia que hay en el universo.⁴¹⁹

⁴¹⁹ En el caso de Averroes el intelecto agente se entiende como el *noûs* cosmológico propuesto en esta investigación, el cual sin dejar de

Puesto que el *noûs cosmológico* es el primer principio de todo así como la causa final, en el orden ontológico su acto es anterior a todos los demás, sugerí que este acto sea una especie de autocontemplación del bien y el orden, y si este orden permea y gobierna todo el universo, entonces también parte de ese efecto concomitante por el que trasciende el bien y el orden es el *noûs poietikós*.

De manera que la inserción del *noûs poietikós* en la realidad humana se debe no a la búsqueda de una perfección en el hombre mismo, sino a un bien mayor y universal que consiste en perpetuar el orden y el bien originado en el *noûs cosmológico* como primer principio y causa final de todo cuanto hay. Por lo que la acción del *noûs poietikós* en el hombre no sería cierto cambio hacia algo inferior, sino un aumento cualitativo en su perfección y por tanto una asimilación al *noûs cosmológico*, pues su acto colaboró al bien y al orden en el universo.

Relación del *noûs* con el hombre y con el *noûs cosmológico*: (C)

De acuerdo al análisis realizado, mostré que el *noûs* en potencia es una disposición del alma humana. No es otra alma dentro del mismo hombre, si se entiende por alma el acto primero de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Y esto por dos razones: el *noûs* en potencia no tiene órgano, por lo que no actualiza ningún cuerpo, como lo hace el alma. En segundo lugar porque el *noûs* en potencia en sentido

autocontemplarse mueve al intelecto material de manera que al conjugarse con las intenciones de la imaginación en el hombre, éste alcanza el intelecto en una disposición positiva. Mientras que para Tomás de Aquino el intelecto agente se encuentra en el hombre, y es un principio junto con el intelecto paciente, intrínseco a la naturaleza humana, gracias al cual se descarta la ineficiencia o frustración de sus capacidades cognitivas.

estricto no es acto primero, es primera potencia. Y cuando es acto en el primer sentido es por que el *noûs poiētikós* actualizó al inteligible, pero sigue estando en potencia de inteligirse. Cuando se encuentra en acto segundo, es porque se identifica con el inteligible que es inmaterial y se encuentra en contacto con la imagen a modo de límite como la línea. Así el *noûs* en potencia es una facultad del hombre, del animal racional.

La relación con el *noûs poiētikós* no es tan clara. Éste se encuentra separado, y es substancia por sí mismo, por lo que sin duda es superior y anterior al alma, pues es divino. Sin embargo en el hombre, temporalmente es posterior al alma, pues para acceder al *noûs* es preciso antes el acto primero que informa el alma. El *noûs poiētikós* el no podría actuar en el hombre si no contara con el alma, y por tanto tampoco contaría con el *noûs* como disposición potencial.

Otra diferencia es que ambos principios actúan sobre objetos distintos: el alma sobre el cuerpo y se forma el compuesto substancial del hombre: animal racional. El *noûs poiētikós* actualiza al inteligible y el resultado es que el animal racional entiende, es decir, una cualidad en el compuesto substancial, sin embargo dicha cualidad es divina, por lo que el hombre gracias a ella se acerca más al primer principio.

El tercer elemento a considerar es que si bien son dos principios distintos en un mismo sujeto, estos no se contraponen. El alma es la perfección del cuerpo y el *noûs* es la perfección de su facultad más excelsa, o de la actividad más perfecta del animal racional, es decir de todo el compuesto. Puesto que uno es el bien y el orden en su principio, a saber el *noûs* cosmológico, estos dos principios se orientan a la misma dirección que es la causa final del universo. La *psuché* perfecciona el cuerpo, y el *noûs* perfecciona al compuesto de alma y cuerpo.

Acto y objeto del *noûs*: (D)

En cuanto al acto del *noûs* en el hombre se determinó claramente que le corresponde la intelección, y de modo secundario se ha visto que se derivan otras actividades intelectuales en el hombre, tales como el *lógos* o la demostración. El objeto son todas las cosas, y en estricto sentido no son las formas de las cosas en potencia, pues las poseen sin materia; son, entonces, los inteligibles.

Sin embargo puede pensarse que el objeto del *noûs poietikós* es actualizar al *noûs* en potencia, pero como Aristóteles lo ha afirmado, actúa a semejanza de la luz que hace que los colores pasen de la potencia al acto. Así también el *noûs poietikós* ilumina los inteligibles, con lo que el *noûs* en potencia es capaz de inteligirlos. El *noûs poietikós* ilumina los inteligibles de manera que el *noûs* en potencia los recibe o delimita, de modo que el que hace contacto es el *noûs* en potencia en virtud de la acción del *noûs poietikós*. Cuando inteligie el *noûs* en potencia se actualiza y se identifica con el *noûs poietikós* de manera que en realidad es uno sólo.

En orden a esta estructura de correspondencia e identificación, sugerí que justamente esta relación sea el vínculo con el *noûs* cosmológico, de manera que existe una asimilación o semejanza con él, por lo cual ejerce un tipo de causalidad eficiente. Es decir, si es posible que el hombre entienda del modo más perfecto el objeto más perfecto, aunque sea por un instante; esto se daría en razón de que el *noûs poietikós* entienda el objeto más perfecto del modo más perfecto. Y puesto que la substancia de este *noûs poietikós* es su acto y es eterno, y en los seres inmateriales la intelección se identifica con su objeto; entonces el *noûs poietikós* al inteligir el inteligible más noble, que es el *noûs* cosmológico, se identificaría con esta substancia primera.

Aunque el argumento me parece un tanto forzado, considero sumamente relevante que por medio de él es posible mostrar, no la identificación del *noûs poietikós* con el *noûs* cosmológico, sino la estrecha relación que guardan en su acto y en su substancia. De manera que la diferencia y pluralidad de objetos propia del *noûs* en el hombre, lo hacen ejercer un tipo de causalidad eficiente a la vez que lo liga y lo distingue del *noûs* cosmológico o substancia primera.

Por otra parte, este capítulo se ha dirigido al análisis del *noûs* como facultad intelectiva, sin embargo a lo largo de los análisis realizados surgieron menciones significativas en las cuales parece que el ámbito de las acciones de este principio no se encierra en lo teórico, sino que también se desarrolla en la práctica. Esta cuestión será valorada en el capítulo III de la presente investigación.

Analogía entre *noûs* y sensación (E):

Así como en la conclusión que precede manifesté el vínculo entre el *noûs* cosmológico y el *noûs* en el hombre, el cual posiblemente subyace en la concepción aristotélica de este principio; ahora también se subraya el otro polo del vínculo o contacto del *noûs* con lo sensible, particular y corruptible. Se ha mostrado el interés primordial de Aristóteles de acercar la intelección a la sensación, tanto como la separabilidad y la garantía de un conocimiento universal lo permitan.

En repetidas ocasiones se refiere a la semejanza entre ambas facultades. Puesto que no es el objeto recordarlas en este espacio, simplemente establezco que la sensación juega un papel indispensable en la intelección, no solo como condición de posibilidad, sino también como parte de cada acto intelectual pues en ellos se recurre siempre a la imagen. Según mi propuesta en este capítulo, Aristóteles busca conjugar la universalidad y necesaria inmutabilidad del

mundo de las ideas en esta realidad material y cambiante, así también el Estagirita pretende consolidar esta unión en el hombre mismo de modo que el conocimiento universal que obtenga sea directamente adquirido y referenciado a la realidad sensible.

La acción del *noûs* en el hombre no sólo se análoga al acto de la facultad sensitiva sobre el sensible desde el punto de vista de recibir la forma, sino que más aún, la intelección parte de la imagen y aún cuando el inteligible ya se posee, la vuelta al inteligible requiere nuevamente de la imagen. La estrecha relación entre la sensación y el acto del *noûs*, radica no sólo en la unión hilemórfica del animal racional, sino en primera instancia, en que la realidad a partir de la cual el hombre siente e intelige, es una y la misma, donde la forma y la materia se dan y residen en el ente real.

Estatuto ontológico (F):

Esta cuestión ha sido suficientemente aclarada con la distinción del *noûs* en potencia y el *noûs poiētikós*. El *noûs* en potencia en tanto que está en potencia está en el hombre a modo de facultad, no es una substancia; si su naturaleza es ser disposición, es disposición de algo. Mencioné los estados en los que este *noûs* puede estar: potencia primera, como la capacidad que tiene todo hombre de alcanzar el conocimiento intelectual. El segundo es potencia segunda y acto primero, donde realmente es disposición, es el *noûs* que ya ha sido actualizado por los inteligibles, por lo que se puede decir que ya cuenta con alguno de los primeros principios. Y acto segundo y propiamente en acto, que en ese estado se identifica con el *noûs poiētikós*, el acto de inteligir el inteligible ya iluminado.

El *noûs poiētikós* es acto eterno, separado e inmutable, es lo propiamente divino, y con este calificativo queda la duda

sobre el término divino: si es el primer motor o si es alguna divinidad o inteligencia del mundo supra lunar. Sin duda una de las grandes preguntas cuya respuesta, partiendo de los textos de Aristóteles, siempre quedará abierta.

Lo que sí considero suficientemente fundamentado es que el *noûs* en el hombre proviene de este *noûs* cosmológico como su causa primera y también es su fin último. De manera que comparten una estructura de correspondencia o identidad con mayor o menor perfección. Por lo tanto, el *noûs* en el hombre al tener una diversidad de objetos se torna en una especie de causa eficiente mediante la que se preserva el bien y el orden en el universo.

Separabilidad (G):

A lo largo de los distintos análisis expuse el modo en el que el *noûs* es separable. El *noûs* en potencia es separable cuando está en acto y se identifica con el *noûs poietikós*. En tanto que separable este *noûs* deja de ser disposición por lo que no es separable en cuanto facultad del hombre. El *noûs poietikós* está eternamente en acto, su substancia es acto y por lo mismo es separable. La cuestión acerca de si esta substancia separada es el motor inmóvil o alguna otra substancia separada no ha quedado suficientemente resuelta. Es factible que no se identifique con el *noûs* cosmológico puesto que se ha señalado que su objeto son los inteligibles; pero al mismo tiempo la identidad es probable al considerar que dentro de los inteligibles el inteligible más noble es el *noûs* cosmológico, de manera que si lo puede inteligir se identificaría con él.

Otro razonamiento es la propuesta según la cual sugiero que la intelección de la intelección propia del *noûs* cosmológico consista en la intelección del máximo orden y sumo bien del universo, lo cual coincide también con la substancia primera y el motor inmóvil. Por lo que no sería una intelección vacía

de contenido, sino la intelección de la estructura perfecta, idéntica y correspondiente entre acto y substancia. Bajo esta perspectiva el acto del *noûs* en el hombre podría asemejarse al acto del *noûs* cosmológico en la medida en que entienda la estructura del bien y orden en el universo. Los inteligibles son inteligibles por consistir en la forma o estructura que está presente en los entes, lo cual se asimilaría en mayor o menor medida con el *noûs* cosmológico.

De manera que la propuesta de Averroes en donde el *noûs* cosmológico se identifica con el *noûs poietikós* o intelecto agente tiene sentido. Aunque el intelecto agente nunca cambia de objeto, en cierta forma el acto por el cual las intenciones o formas se hacen inteligibles en el intelecto material puede ser el mismo acto del *noûs* cosmológico sólo que visto desde fuera. Es decir, es posible que el acto por el cual el *noûs* cosmológico se autointelige como la forma y el inteligible más perfecto, en la absoluta identificación de su forma o acto con su ser; coincida bajo ciertas limitaciones propias del *noûs* en el hombre, con el acto por el cual es posible que el *noûs* en el hombre adquiriera la forma inteligible.

Pudiera ser posible que esa autointelección del orden supremo del *noûs* cosmológico sea lo que ilumine la imagen y el *noûs* del hombre entienda la forma que corresponde con la imagen del objeto que se está conociendo. En ambas intelecciones existe el orden en diverso grado, y la correspondencia de la forma inteligible y el objeto real. En este sentido, puede ser que el acto del *noûs* cosmológico se dé, bajo cierta manera y con sus limitantes, en el hombre como el acto del *noûs poietikós*, entendido como la forma para nosotros concebida por Averroes. Acto por el cual lo inteligible se torna accesible al *noûs* en el hombre por medio de la imagen. Aún así reitero, Aristóteles no deja claro si el *noûs poietikós* es

el mismo que el *noûs* cosmológico, o si es una de las otras inteligencias eternas y separadas.

Noûs como principio de ciencia (H):

Finalmente establecí que el *noûs* en el hombre no sólo es la disposición por la cual es posible acceder al inteligible, sino que también, y en consecuencia, el *noûs* es la disposición mediante la cual se adquieren los primeros principios universales, mediante cierta *epagogé* de los datos aportados por las facultades sensibles. Por lo tanto, el mismo principio por el cual el hombre es dispuesto para acceder al conocimiento del inteligible y de los principios básicos universales, debe ser a la vez el principio gracias al cual el hombre tiene la capacidad de adquirir el conocimiento universal y perfecto, propio de la *epistémé*. No queda duda que el acto por el cual se ilumina el inteligible en la imagen y el acto inmediato y directo por el cual se ilumina el primer principio en los datos sensibles, proviene de uno y el mismo principio de perfección, el *noûs* en el hombre.

En cuanto al tema del conocimiento, se abrió también la posibilidad de que el *noûs* sea al que le corresponda la premisa inmediata, de la misma manera que le corresponden los primeros principios de las ciencias. Así mismo se planteó que aunque el acto del *noûs* es simple, inmediato y siempre verdadero o correcto, parece que Aristóteles también le concede un tipo de composición, en la que interviene lo particular pero igualmente inmediato. Estas cuestiones se profundizarán en el estudio sobre el *noûs* en el ámbito de la acción particular.

Hasta aquí los análisis donde abordé la concepción aristotélica del *noûs* como principio en el hombre referida a la acción teórica. En el siguiente capítulo pretendo analizar este

mismo principio del hombre bajo la dimensión del obrar práctico.

CAPÍTULO III. *Noûs* EN EL HOMBRE: *Noûs* PRÁCTICO

INTRODUCCIÓN

En esta investigación sobre el estudio del *noûs*, propongo la postulación de dos tipos del llamado intelecto, en el pensamiento aristotélico. En el capítulo primero intenté mostrar que existe un *noûs* cosmológico, considerado principio universal de todo cuanto existe, de ahí la denominación de cosmológico. Este se coincide con el primer motor inmóvil, es acto puro, pues su substancia se identifica con su objeto y con su acto, de modo que es la intelección de la intelección. Es el sumo bien y la perfección absoluta; en consecuencia los demás seres tienden a él sin que éste se mueva, como causa final, de la misma manera que se desea la perfección y el máximo bien.

Al preguntar sobre el contenido de esta intelección, ante el peligro que caer en un puro formalismo vacío, encontré la posibilidad de que esa intelección, por ser intelección de sí misma sea el orden y el bien gracias al cual existe el resto de los entes. Es decir, la absoluta identificación del acto con su forma en el primer motor, la contemplación del máximo orden y la bondad intrínseca a éste, puede ser ligada a la coincidencia en menor grado de la forma y el acto menos perfecto de los demás entes, por lo cual son. Sin embargo, no se respondió satisfactoriamente la pregunta acerca de cómo se relaciona el *noûs* cosmológico con los demás entes.

En el segundo capítulo analicé la existencia de otra clase de *noûs*, que se encuentra en el hombre y se distingue del primero, por entrar en contacto con lo sensible y por tener una multiplicidad de objetos que se han denominado inteligibles. Este *noûs* que se encuentra en el alma humana lo presenta como un principio superior al alma en su sentido genérico, pues es lo divino que tiene el hombre, y gracias al

cual le es posible realizar aquella actividad por la que se distingue de los demás animales y se asemeja a dios, la intelección. Por dicha consideración el *noûs* se ha referido al ámbito teórico, especulativo.

Acerca de las dificultades que conlleva la postulación de un principio tal que se asemeja tanto a la sensación como a la divinidad, se respondió con la división del *noûs* del alma como *noûs* en potencia y el *noûs* que siempre está en acto. El primero es un principio inmaterial pero corruptible, y se da en los animales que poseen alma racional. Su objeto son los inteligibles y su función es volverse esos inteligibles o llegar a ser como ellos. Para alcanzar este objetivo el *noûs* en potencia entra en contacto con la imagen que es sensible, a modo de límite. Este acto del *noûs* en potencia se da gracias a la acción del *noûs poietikós* o *noûs* en acto. Con lo cual se garantiza en el conocimiento el apego a la realidad, que aporta el *noûs* en potencia al volverse como el inteligible; y también se certifica la universalidad del conocimiento gracias a la acción del *noûs poietikós*. Este último *noûs* es inmaterial, eterno y es separable.

No queda claro en Aristóteles si el *noûs poietikós* es una substancia separada o si es el mismo *noûs* cosmológico estudiado en el primer capítulo. Según sus características la balanza se inclina a considerarlo como otra substancia distinta al intelecto que se piensa a sí mismo. La razón que tiene más peso es justamente esta, el objeto del *noûs poietikós* son los inteligibles, no su propio acto, pues de ser así el *noûs* que está en potencia en el alma humana nunca pasaría al acto. Otra razón es que el Estagirita manifestó que en realidad el *noûs* que se encuentra en el hombre es uno, lo cual se comprende cuando se observa el estado de los dos principios en acto, pues se vuelven uno solo.

Según lo explicado se puede ver que en el capítulo segundo analicé el *noûs* en el hombre desde el ámbito teórico, que se

encuentra en correspondencia con la actividad perfecta de intelección del *noûs* cosmológico y que muy probablemente se da como efecto de la autocontemplación del orden y estructura consistente en el mismo *noûs* cosmológico del primer capítulo. Sin embargo, establecí también acerca del primer motor inmóvil que es el sumo bien, y que mueve como causa final en cuanto que todo ente desea el máximo bien y se orienta a éste de acuerdo a su propia naturaleza.

Por lo tanto, considero urgente la pregunta por el *noûs* en el hombre desde el ámbito práctico. Es necesario responder si es posible que esta facultad sea, en paralelo al conocimiento teórico, el principio por el cual el hombre conoce el bien, y más aún, lo aplica y lo persigue. Es decir, el *noûs* es el principio por el cual el hombre aprehende los inteligibles, los inteligibles son las formas, y el inteligible más perfecto es justamente el *noûs* que se piensa a sí mismo. En este sentido, es preciso además analizar la posibilidad de que el *noûs* sea el principio por el cual el hombre conoce y se orienta al bien, que es el fin. Puesto que igualmente el bien más perfecto es justamente el *noûs* que es acto absoluto por lo que no carece de ninguna perfección, y por lo tanto es causa final de todo lo demás. Dicho de otro modo, el *noûs* cosmológico del capítulo primero es el principio por excelencia pues su acto coincide con su forma y por lo tanto es el sumo bien. En el capítulo segundo mostré que existe en el hombre un principio, también denominado *noûs*, que lo posibilita para ejercer el acto divino de la intelección, al menos por corto tiempo. En consecuencia, se investigará si a esta misma disposición del hombre le compete la función según la cual se orienta al bien, a la verdad práctica.

En orden a lo anterior, en este capítulo pretendo investigar la posibilidad de considerar la acción del *noûs* en el hombre como principio del ámbito práctico, ordenado al bien y al fin,

dentro de la realidad concreta y particular. Por lo cual analizaré los textos referentes a esta cuestión contenidos en la *Metafísica* y la *Retórica* en primer lugar, luego los correspondientes a la *Ética Eudemia* y *Ética Nicomaquea*, posteriormente, de modo más sistemático se considera el tratado *Sobre el Alma*, para finalizar los principales tratados considero lo relativo al *Movimiento de los Animales*, dentro del cual expongo el denominado silogismo práctico. En este acercamiento al ámbito del bien, de lo contingente y sensible, estudiaré otras menciones del *noûs* en las que Aristóteles enuncia este principio como un tipo de sensatez, y culmino con una mirada a la necesidad y obligatoriedad que puede alcanzar el acto del *noûs* expresado en la ley.

Como mostraré en el resto de mi investigación, es innegable la participación del *noûs* en el ámbito de la praxis. Lo cual discrepa con los numerosos estudios, por parte de los aristotélicos, dedicados solamente al análisis de su función especulativa. En contraste, el acto del *noûs* ligado a las virtudes éticas parece haber sido juzgado por la historia como ambiguo y poco relevante. Por esta razón recurro minuciosamente a cada uno de los lugares en los que el Estagirita menciona al *noûs* involucrado en la acción, con el objeto de distinguirlo en lo posible de la *phrónesis*, *diánoia*, *lógos*, o *proaíresis*, términos con los cuales suelen coincidir las diversas traducciones y por ende la confusión y ambigüedad en los comentadores. De este modo, considero que para garantizar la fidelidad al pensamiento de Aristóteles, es obligatorio retomar los textos griegos. Y a través de su concatenación, resaltar la unidad y consistencia que guardan bajo una misma concepción.

I. NOÛS PARTICULAR PRÁCTICO. *METAFÍSICA* Y *RETÓRICA*.

La postulación de un *noûs* como principio práctico en el hombre implica varios factores, de los cuales el más

elemental consiste en que, naturalmente, del acto de ese principio se siga una acción. Otro elemento es que esa acción se dé en busca de un fin, para conseguir un determinado bien. Y puesto que la acción práctica puede darse o no, por tratarse de cosas que no son necesarias, es preciso preguntarse por aquel principio que orienta hacia un bien o a otro. Por tanto, analizaré cuál es la relación que guarda el *noûs* con estos componentes, y en primer lugar, si efectivamente existe un principio tal en el hombre. Para lo cual presento en este apartado las referencias donde Aristóteles menciona al *noûs* como principio de acción.

a) *Noûs* y verdad práctica.

En primer lugar se analiza un pasaje de la *Metafísica*, que oportunamente entrelaza el *noûs* cosmológico del capítulo I, con el supuesto de cierta clase de *noûs* particular existente en los entes: Dicho *noûs* se evoca como principio ya no de intelección, sino de acción.

73. *Metafísica*. II, 2. 994b6-16.⁴²⁰

El que tiene *noûs* obra en vista de algo: bien o fin, y esto es un término.

Y, al mismo tiempo, es también imposible que lo primero, siendo eterno, se corrompa. Puesto que, en efecto, la generación en sentido ascendente no es infinita, necesariamente lo primero de cuya corrupción se produjo algo no será eterno. Además, aquello

⁴²⁰ *Met.* II, 2: 994b6-16: @aÂma de\ kaii a)du/naton to\ prw½ton a)iz+dion oÂn fqarh=nai: e)peiì ga\ ou)k aÂpeiroj h(ge/nesij e)piì to\ aÂnw, a)na/gkh e)c ouÂ fqare/ntoj prw tou ti e)ge/neto mh\ a)iz+dion eiânai. eÂti de\ to\ ouÂ eÂneka te/loj, toiou=ton de\ oÂ mh\ aÂllou eÂneka a)lla\ taÂlla e)keiçnou, wÐst' ei¹ me\n eÂstai toiou=to/n ti eÂsxaton, ou)k eÂstai aÂpeiron, ei¹ de\ mhqe\n toiou=ton, ou)k eÂstai to\ ouÂ eÂneka, a)ll' oi, to\ aÂpeiron poiou=ntej lanqa/nousin e)caïrou=ntej th\n tou= a)gaqou= fu/sin (kaiçtoi ou)qeij aÂn e)gxeirh/seien ou)de\n pra/ttein mh\ me\llwn e)piì pe/raj hÂceinÿ: ou)d' aÂn eiâh nou=j e)n toiîj ouÂsin: eÂneka ga/r tinoj a)eiì pra/ttei oÂ ge nou=n eÂxwn, tou=to de/ e)sti pe/raj:

en vista de lo que se hace algo es un fin; y es tal lo que no se hace en vista de otra cosa, sino que las demás se hacen en vista de ella; por consiguiente, si existe tal término último, no habrá progresión al infinito, y si no existe, no habrá aquello en vista de lo cual. Pero los que suponen la progresión infinita destruyen sin darse cuenta la naturaleza del Bien (*àgathoû phúsin*). (Sin embargo, nadie intentaría hacer nada si no hubiera de llegar a algún término); ni habría entendimiento (*noûs*) en los entes; pues el que tiene entendimiento (*noûn échon*) obra siempre (*aei práttei*) en vista de algo, y esto es un término (*péras*).

El párrafo se encuentra dentro del desarrollo del libro II, donde Aristóteles se pregunta acerca de la investigación sobre la verdad. Lo primero que enuncia es que “nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo”⁴²¹, con lo que muy probablemente se refiere a los hombres o a los filósofos, pues se sabe que es costumbre del Estagirita comenzar sus estudios partiendo de lo que han declarado sobre el tema los filósofos anteriores. Así explica Aristóteles que para conocer la verdad se debe conocer la causa y enuncia: “cada cosa posee del ser, lo mismo que posee de la verdad”⁴²² Algo es en

⁴²¹ *Met.* II, 1. 993a31-993b1. En un sentido similar, se expresa Aristóteles en *EE.* I. 1216b30: “Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad” según la versión de Pallí Bonet. Dentro de la edición de Barnes, J. Solomon lo traduce así: “For every man has some contribution to make to the truth”. En el pensamiento Aristotélico subyace el supuesto de que el hombre puede acceder a la verdad y, más aún, es capaz de aportar a ella.

⁴²² *Met.* II, 1. 993b30-31: *wðsq' eÀkaston w'j eÃxei tou= eiânai, ouÀtw kaiì th=j a)lhqeizaj.*

En la versión de García Yebra: “cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene el ser.” En la traducción de Ross que aparece en la edición de Barnes: “so that as each thing is in respect of being, so is it in respect of truth”. Con lo cual se fortalece mi propuesta en esta investigación, según la cual el *noûs* cosmológico es la verdad y el bien absoluto pues contiene en sí el máximo ser, mientras que al resto de los entes les corresponde esta relación en menor grado. De donde el primer motor se entiende además como fundamento perfecto de esta coincidencia, origen del orden en el cosmos. En este sentido Tomás de Aquino argumenta que “cualquier cosa de naturaleza compuesta y que

la medida en que es verdadero, y es verdadero en la medida en que es.

En el capítulo segundo enuncia que es evidente que hay un principio, y explica porqué no tiene sentido proceder al infinito en ninguna de las cuatro causas. Declara además que es imposible que lo primero, siendo eterno se corrompa, pues ya no sería eterno. Explica que la generación en sentido ascendente no es infinita pues la entiende como un término medio entre el no ser y el ser (así el ser que se está corrompiendo, está cambiando al no ser del cual se generará otro ser).

Luego presenta el párrafo citado que para efectos de su análisis se divide en dos elementos: primero se refiere a la causa final: aquello en vista de lo que se hace algo es un fin. Si existe la causa final, no habrá progresión al infinito, y si no existe la causa final, no habrá aquello en vista de lo cual se hace algo. Esta última frase parece suponer que si no hay una causa por la cual hacer algo, entonces no se hace. Lo cual se justifica con el texto que encierra el siguiente paréntesis: “sin embargo, nadie intentaría hacer nada si no hubiera de llegar a un término.” Así se presume que se trata de un argumento de reducción al absurdo, ya que es evidente que se actúa, por lo que tiene que existir el término o el ser que es causa final. Y lo explica así: el que tiene *noûs* obra siempre en vista de algo, y esto es un término; el fin en efecto es un término.

El segundo elemento es la identificación que se extrae del argumento donde habla de la causa final o el Bien: y es

participa del ser, debe, en última instancia, tener como su causa aquellos seres que tienen existencia por su sola esencia. Pero todos los seres corpóreos son seres en acto en tanto que participan de ciertas formas. Por lo cual, una substancia separada que es una forma por su propia esencia debe ser el principio de la substancia corpórea.” *In Met.* II, lect. 2, [296] p. 112.

simple la identificación pues se actúa siempre en vista a un bien, que es el fin. Y enuncia que los que no aceptan la causa final destruyen la naturaleza del bien: pues nadie intentaría hacer nada, ni el *noûs* estaría en los entes⁴²³. Tomás de Aquino coincide en su comentario con esta relación: “cuando la causa final es removida, así también se remueve la naturaleza y la noción de bien; porque bien y fin tienen el mismo significado”⁴²⁴ y lo argumenta refiriendo el texto de la *Ética* donde enuncia que el bien es aquello que todos desean.

Lo que interesa del texto para mi investigación es que, aunque está argumentando acerca de la causa final, que en el libro XII se verá que es el *noûs* cosmológico; parte de la prueba de su argumentación es el *noûs* que está en los entes, o mejor dicho, en algunos entes (un *noûs* particular), los cuales por poseerlo obran teniendo en vista un fin. Por reducción al absurdo se prueba que existe el fin, pues efectivamente los que poseen *noûs* actúan en orden a éste. El acento se coloca precisamente en esto último: el *noûs* se presenta como principio de cierta acción encaminada a un fin (1).

Parece distinguirse del caso de la contemplación o el conocimiento científico donde la acción misma puede ser el fin. En este sentido, el *noûs* referido se comprende como *noûs* práctico, no teórico. Tomás de Aquino coincide con dicha relación y enuncia el argumento de la siguiente manera: “Aquel que supone un número infinito de causas elimina el límite, y por lo tanto también el fin por el cual una causa actúa. Pero cualquier agente inteligente actúa a causa de algún fin. Entonces seguiría que no hay intelecto entre las causas que son productivas; y por lo tanto el intelecto

⁴²³ *Met.* II, 2: 994b15-16: ou)d' aĀn eiāh nou=j e)n toiĳ ouĀsin: En la traducción de Ross: “Nor would be reason in the world”.

⁴²⁴ AQUINAS, St. Tomas. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. II, 4. 2. [317] p. 120.

práctico es eliminado. Pero puesto que estas cosas son absurdas, debemos rechazar la primera proposición.”⁴²⁵

Aquino denomina el *noûs* mencionado por Aristóteles “intelecto práctico”, pues se ordena a conseguir un fin. Por su parte, Aristóteles no especifica que se trate del *noûs* del hombre, pero sí es claro que lo distingue del *noûs* como causa final, del primer motor. De modo que está hablando del *noûs* que se encuentra en algunos entes, por eso Tomás de Aquino se sirve del término “agente inteligente”, pues bajo esa expresión se encuentra el hombre y también algún otro ser que posea *noûs*. Para efectos de este estudio destaco que en este texto el *noûs* en las creaturas tiene también un fin práctico, no sólo teórico o especulativo (1). En el mismo sentido se encuentra el uso del *noûs* en la siguiente cita.

b) *Noûs* y *poíesis*.

Los pasajes de la *Metafísica* aludidos en este apartado, proporcionan el sustento necesario para valorar al *noûs* particular como principio de acción, en esta ocasión, productiva.

74. *Metafísica*. VI, 1. 1025b18-28.⁴²⁶

El *noûs* del alma, la *téchne* y la *dunamís* son principio de las cosas producidas (*poiētōn*).

⁴²⁵ AQUINAS, St. Tomas. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. II, 4. 4. [319] p. 120.

⁴²⁶ *Met.* VI, 1. 1025b18-28: Ⓢ(e)peîi de\ kaîi h(fusikh\ e)pisth/mh tugxa/nei ouÅsa perîi ge/noj ti tou= oÅntoj (perîi ga\r th\ n toiau/thn e)stiîn ou)siç an e)n vÂ h(a)rxh\ th=j kinh/sewj kaîi sta/sewj e)n au)tv=ÿ, dh=lon oÅti ouÅte praktikh/ e)stin ouÅte poihtikh/ (tw½n me\ n ga\r poihtw½n e)n t%½ poiou=nti h(a)rxh/, hÅ nou=j hÅ te/xnh hÅ du/namiç j tij, tw½n de\ praktw½n e)n t%½ pra/tonti, h(proaiçresij: to\ au)to\ ga\r to\ praktoln kaîi proaireto/nÿ, wÐste ei' pa=sa dia/noia hÅ praktikh\ hÅ poihtikh\ hÅ qewrhtikh/, h(fusikh\ qewrhtikh/ tij aÅn eiāh, a)lla\ qewrhtikh\ perîi toiou=ton oÅn oÅ e)sti dunato\ n kineiísqai, kaîi perîi ou)siç an th\ n kata\ to\ n lo/gon w'j e)piî to\ polu\ w'j ou) xwrsth\ n mo/non.

Y, puesto que también la física es una ciencia que versa sobre cierto género de ente (pues trata de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo), es evidente que ni es práctica (*praktikê*) ni productiva (*poiētikê*) (las cosas producidas (*poiētôn*), en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente (*noûs*), o algún arte (*téchne*) o potencia (*dunamís*), y las practicables lo tienen en el que las practica, y es la elección (*proaíresis*), pues lo practicable (*praktôn*) y lo elegido (*proairetôn*) son lo mismo); de suerte que, si toda operación del entendimiento (*diánoia*) es práctica (*praktikê*) o productiva (*poiētikê*) o especulativa (*theoretikê*), la física será una ciencia especulativa, pero especulativa acerca de un ente tal que sea capaz de moverse, y acerca de la substancia, según el enunciado generalmente (*katà tòn lógon hos epì tò polù*), pero no separable.

El texto forma parte de la explicación aristotélica que argumenta sobre el objeto de las ciencias especulativas y su separabilidad. Para distinguir a la física la presenta como opuesta a las ciencias prácticas y productivas. Enuncia que las cosas producidas tienen su principio en el *noûs* o en algún arte o potencia. De esta manera el *noûs* en el hombre queda nuevamente referido a la acción, y en este caso a la *poíesis*, en la cual el fin no se encuentra en la acción misma sino en el producto.

Tomás de Aquino matiza esta relación del *noûs* con la acción productiva interpretando así: “El principio de las cosas hechas por arte, que está en el que las hace, es, primero, el intelecto [*noûs*] que descubre el arte, y segundo, el arte que es un hábito intelectual; y tercero, algún poder ejecutor, así como la potencia motriz por la cual el artesano ejecuta el trabajo concebido por su arte.”⁴²⁷ Entendido así el *noûs* funciona más bien como principio especulativo y de modo muy remoto como principio de la *poíesis*.

⁴²⁷ AQUINAS, St. Tomas. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. VI, 1. 3. [1153] p. 400.

Por otra parte, Reeve relaciona el texto con la virtud de la *phrónesis* y la *téchne*. Pues ambas actúan sobre lo que puede ser de otra manera y lo declara: “Justo como la *phrónesis* es apta para llevar su conocimiento de los universales a la aplicación en casos particulares, el conocimiento del arte, también, envuelve una habilidad similar”⁴²⁸ y lo fundamenta recurriendo al texto de *Met.* VII. 7: 1032a32-1032b10, en el cual Aristóteles explica que tanto el arte como la producción proceden de un principio ya existente: la forma (*eîdos*) que se encuentra en el alma. Esta forma, se asume que se encuentra en el *noûs* y visto desde este aspecto, efectivamente el *noûs* del hombre funciona como principio remoto de la *téchne* y de la *poíesis* (1). Sin embargo, el texto continúa: “Y se produce lo sano habiendo pensado (*noésantos*) así: puesto que la salud es esto, necesariamente, para que algo esté sano, tendrá que haber esto, por ejemplo, equilibrio, y, para que haya esto, calor; y así seguirá pensando (*aeî noeî*) hasta llegar a aquello que él puede finalmente producir (*poieîn*). A partir de aquí el movimiento tendente a la salud se llama producción (*poíesis*).”⁴²⁹

En esta cita, la acción del *noûs* no se ve tan alejada de la *poíesis*, parece ser más bien su principio inmediato (2). Por una parte el *noûs* de forma teórica obtiene la forma o la especie de la salud, a esto se le puede denominar principio remoto. Pero ahí no termina su intervención. Una vez que se cuenta con la *eîdos*, esta se aplica a algo concreto: “para que algo esté sano, tendrá que haber esto” y es ahí donde también interviene el *noûs*, aplicando el universal de la especie o forma al particular del ente concreto. Esto se da en

⁴²⁸ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 74.

⁴²⁹ *Met.* VII, 7. 1032b6-10: *giçgnetai de\ to\ u(gie\j noh/santoj ouÄtwj: e)peidh\ todii u(giçeia, a)na/gkh ei¹ u(gie\j eÄstai todii u(pa/rcai, oiâon o(malo/thta, ei¹ de\ tou=to, qermo/thta: kaii ouÄtwj a)ei¹ noeí, eÄwj aÄn a)ga/gv ei¹j tou=to oÁ au)to\j du/natai eÄsxaton poieíñ. eiâta hÄdh h(a)po\ tou/tou kiçnhsij poiçhsij kaleítai, h(e)piì to\ u(giaiçnein.*

un proceso (*aeî noeî*) hasta llegar a lo que es capaz (*dúnatai*) de producir.

Sin duda este segundo aspecto implica la introducción del *noûs* al ámbito de la acción, incluso en la producción. Y así lo enuncia Aristóteles para retomar su argumentación sobre la preexistencia del principio respecto de la generación: “Así, pues, de las generaciones y movimientos, uno se llama *nóesis* y otro *poíesis*; el que procede del principio y de la especie, *nóesis*, y el que arranca del final del pensamiento (*noéseos*), *poíesis*.”⁴³⁰ Con esta frase el Estagirita pone de manifiesto la concatenación del *noûs* con la producción (2).

El hecho de que el *noûs* participe como principio inmediato de la producción implica cierto contacto con lo particular y concreto, en orden a conseguir un fin distinto a la misma intelección. En este caso el fin se encuentra en el producto concreto, una vez que la forma pensada por el *noûs* ha podido materializarse o transformar la materia del producto.

El contacto del *noûs* con el particular en vista a alcanzar un fin también puede ser planteado dentro de la acción práctica, puesto que el fin, en este otro caso, coincide con la acción misma, la cual se realiza en un tiempo determinado y, por lo tanto, es también particular. En este tipo de acción, como lo enuncia Aristóteles, “lo practicable y lo elegido son lo mismo”, la causa final se identifica con la acción misma.⁴³¹ Por ahora basta con destacar que el *noûs* es principio de la acción, en este caso de la *poíesis*. Lo cual se refrenda en el siguiente texto.

⁴³⁰ *Met.* VII, 7. 1032b15-17: *Tw½n dh\ gene/sewn kai\ kinh/sewn h(me\n no/hsij kaleítai h(de\ poi¿hsij, h(me\n a)pò\ th=j a)rxh=j kai\ tou= eiãdouj no/hsij h(d' a)pò\ tou= teleutai¿ou th=j noh/sewj poi¿hsij.*

⁴³¹ Así también lo señala Cooper respecto a este texto. Cfr. COOPER. John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 7.

Noûs: principio de generación en el arte, pues la especie (casa pensada) es homónimo de la casa producida.

Está claro también por lo dicho que, en cierto modo, todas las cosas se generan a partir de un homónimo, como las cosas generadas por naturaleza (*phúsei*), o de una parte homónima (por ejemplo la casa a partir de una casa, o por la mente (*hêi hupò noû*); pues el arte (*téchne*) es la especie (*eîdos*)); o de una parte o de lo que tiene alguna parte, -a no ser que se generen accidentalmente- Pues la causa de producir es parte primera por sí.

En esta cita se reitera la posibilidad del *noûs* en el hombre como principio de acción, nuevamente poiética. Aristóteles declara que todo se genera a) a partir de un homónimo, como en el caso de la generación natural: de los animales, donde un hombre engendra a un hombre; o el caso del fuego que genera fuego. O, b) de una parte homónima: que en el ejemplo de la casa el principio está en el *noûs*, donde de inicio se encuentra la forma de la casa (1).

Sin embargo a la hora de intentar producir la casa, la forma de casa, que es un universal, se debe dotar de elementos particulares que permitan concretarla en el producto buscado (la casa en potencia). Parece que esa integración la realiza igualmente el *noûs* como principio próximo de la *poíesis* según se mostró en el texto anterior (2).

Respecto a este tipo de generación, Tomás de Aquino subraya que en parte es unívoca, desde el punto de vista de la forma, la cual preexiste en el *noûs* del constructor. Y en parte es

⁴³² *Met.* VII, 9. 1034a21-26: dh=lon d' e)k tw½n ei³rhme/nwn kaiì oÀti tro/pon tina\ pa/nta gi½gnetai e)c o(mwnu/mou, wÐsper ta\ fu/sei, hÅ e)k me/rouj o(mwnu/mou (oiâon h(oi¹ki½a e)c oi¹ki½aj, vÅ u(po\ nou=: h(ga³r te/xnh to\ eiâdojÿ [hÅ e)k me/rouj] hÅ eÅxonto/j ti me/roj, ®e)a³n mh\ kata\ sumbebhko³j gi½gnhtai: to\ ga³r aiâtion tou= poieífn prw½½ton kaq' au(to\ me/roj.

equivoca, desde el punto de vista del ser, pues esta forma existe en el *noûs* del constructor bajo un modo de ser inmaterial.⁴³³ Con todo, Tomás de Aquino no repara aquí en la diferencia requerida entre la forma de la casa universal y la forma de la casa que se pretende realizar, la cual por orientarse a una realidad particular y concreta, deberá aún en potencia especificarse y distinguirse del concepto universal. Ciertamente, en este fragmento Aristóteles tampoco explica quién desarrolla la planeación o la especificación de la forma universal a la forma concreta que se pretende producir, pero sí lo hizo en el caso de la salud comentado en la cita anterior, y es el *noûs*.

Es probable que el antecedente de la vinculación del *noûs* con la *póiesis*, radique en el postulado platónico del demiurgo, al que Aristóteles refiere en sus tratados biológicos, en *Partes de los Animales* I, 5. 645a6-15: “queda por hablar de la naturaleza viviente, no dejando de lado nada, en la medida de lo posible, sea humilde o elevado. E, incluso en los seres sin atractivo para los sentidos, a lo largo de la investigación científica, la naturaleza que los ha creado (*demiurgésasa phúsis*)⁴³⁴ ofrece placeres extraordinarios a quienes son capaces de conocer las causas y sean filósofos natos. Sería, pues, ilógico y absurdo que, si nos alegramos contemplando sus imágenes porque consideramos el arte que las ha creado (*tèn demiurgésasan téchnen*)⁴³⁵ sea pintura o escultura, no amásemos aún más la observación de los propios seres tal como están constituidos por naturaleza (*tôn phúsei sunestóton*)⁴³⁶, al menos si podemos examinar las causas.”

⁴³³ AQUINAS, St. Tomas. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. VII 9.Lect 8 [1445] p. 483.

⁴³⁴ PA I. 645a9 h(dhmiourgh/sasa fu/sij.

⁴³⁵ PA I. 645a12 th\ n dhmiourgh/sasan te/xnhn.

⁴³⁶ PA I. 645a13-14 tw½n fu/sei sunestw̄tw̄n.

Considero sugerente la interpretación de este texto desde la perspectiva de concebir al demiurgo como una suerte de *noûs* cosmológico, más no el primero y absoluto. Sino una clase de *noûs* incorruptible estrechamente ligado a la *poiesis*, por lo que funge como causa eficiente separada, por medio de la cual existe cierto orden y armonía en los seres corruptibles.

Lo cual parece embonar acertadamente en la especulación que propongo en esta tesis, de un principio tal como la naturaleza, *demiurgésasa phûsis*, aquí mismo nombrada como sinónimo de demiurgo. Por medio de esta naturaleza organizadora o productiva,⁴³⁷ el orden y perfección del *noûs* cosmológico se refleja o es participado, al menos gradualmente, en el mundo sublunar. De manera que la causalidad final del *noûs* primero y absoluto, originada por su perfección, no resulta ser una tendencia absurda en los seres inanimados, por contar con un principio tal como el demiurgo o la naturaleza hacedora que los ha conformado bajo un orden, gracias al cual, los demás entes que gozan del *noûs* son capaces de contemplarlo.

Por ahora basta con afirmar que el *noûs* es principio de *poiesis*, ya sea el *noûs* en el hombre, al cual se avoca este capítulo, o un tipo de *noûs* que se cuenta entre las divinidades y que actúa dentro del mundo corruptible, tal vez como la *phûsis* o el demiurgo.

c) *Noûs* y naturaleza: principios de movimiento.

En las siguientes líneas el principio en cuestión es nombrado junto con otros principios causantes del movimiento en los

⁴³⁷ En la mención *tw½n fu/sei sunestw̄tw̄n*, *sunestw̄tw̄n* se encuentra en participio perfecto de *sunī/sthmi*, que en el diccionario cuenta con una amplia lista de significados: reunir, combinar, componer, formar, organizar, constituir, crear, producir, causar.

entes. De manera que se fortalece mi propuesta de la concepción aristotélica del *noûs* como factor decisivo en el origen de un movimiento que se distingue del producido por otros principios.

76. *Metafísica*. XII, 6. 1071b34-37.⁴³⁸

Principios del movimiento: naturaleza, violencia y *noûs*.

Nada, en efecto, se mueve al azar (*étuche*), sino que siempre tiene que haber algún motivo; por ejemplo, ahora se mueve así por naturaleza (*phúsei*), pero por violencia (*bíai*) o por entendimiento (*noû*) o por otra causa se mueve de otro modo. (Además, ¿cuál es el primer movimiento? Esto, en efecto, tiene una importancia enorme.)

El texto pertenece al libro XII de la *Metafísica* donde Aristóteles postula una substancia eterna e inmóvil. No obstante, puede suponerse que el *noûs* al que se refiere no es el que corresponde al primer motor, sino que, como es costumbre del Estagirita, parte de lo que es conocido para todos, de hechos con los cuales está familiarizado el auditorio, para luego elevarse a lo menos evidente para nosotros y más evidente en sí mismo. Bajo esta óptica el *noûs* mencionado corresponde al *noûs* del hombre que se muestra como principio de movimiento.

En el mismo sentido lo comenta Tomás de Aquino quien interpreta el texto con esta explicación: “Ahora ‘nada es movido por azar’, y por tanto, sin alguna causa compuesta, sino que siempre debe haber algo existente lo cual es causa del movimiento. Por ejemplo, ahora vemos que algunas cosas son movidas por naturaleza o por violencia o por el *noûs* o

⁴³⁸ Met. XII, 6. 1071b34-37: ou)de\ n ga\ r w' j eÄtuxe kineí tai, a)lla\ deí ti a)eiì u(pa\rxein, eÄsper nu=n fu/sei me\ n w'diç, biç# de\ hÄ u(po\ nou= hÄ aÄllou w'diç. (eiâta poiça prw¬th; diafe/rei ga\ r a)mh/xanon oÄsonÿ.

por algún otro agente.”⁴³⁹ Con lo cual se justifica que efectivamente Aristóteles se sirve de lo que es más evidente para nosotros, pues Aquino se sirve de la expresión “ahora vemos”.

Por tanto el *noûs* en el hombre parece ser un principio del movimiento de un ser concreto, cuya acción, además, es considerablemente conocida en cuanto causa de movimiento (3). Por otra parte, la posible diferencia que opone este principio a los otros dos mencionados es su adhesión u orientación al fin. Puesto que lo que se mueve por naturaleza supone posiblemente que no puede ser de otra manera, cierta necesidad (es decir, el sujeto no lo ha elegido sino que así debe ser o sólo así puede ser y no hay otra posibilidad); mientras que en aquello que se mueve por violencia, el sujeto tampoco ha buscado o elegido el fin, sino que se le ha forzado a éste o se le ha impuesto.

Así, dentro del conjunto de los seres que poseen *noûs*, se conjetura que la razón por la cual se distingue de los otros dos principios de movimiento es por su relación con el fin (4). Lo cual habré de investigar más adelante⁴⁴⁰ y a lo que a su vez refieren los siguientes textos de la *Retórica*.

d) *Noûs* asigna lo bueno para cada uno.

En esta primera parte del capítulo II, propuse de manera general la intervención del *noûs* en el hombre dentro del ámbito práctico, lo cual se determinará a partir de su relación con el fin de la acción y con los medios que la posibilitan.

⁴³⁹ AQUINAS, St. Tomas. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. XII. 6. Lect 6 [2505] p. 797.

⁴⁴⁰ Lo relativo al tema de la orientación del *noûs* hacia un fin práctico se analiza en el tratamiento del problema A) relación del *noûs* con el bien-fin, a lo largo de todo este capítulo.

Aristóteles en la *Retórica* nombra a este principio como aquel que asigna o elige el bien buscado como fin.

77. *Retórica*. I, 6. 1362a23-29.⁴⁴¹

Bien es el fin. El *noûs* tiende al bien, asigna lo bueno para cada uno.

Entendamos por bueno lo que es en sí y por sí digno de ser escogido (*airetón*) y con vista a lo cual elegimos (*airoúmetha*) otra cosa; aquello a lo que tienden todos los seres humanos, tanto los que están dotados de sensibilidad (*aísthēsin*) y razón (*noûn*) como cualesquiera otros, si alcanzasen a poseer razón (*noûn*); todo lo que la razón (*noûs*) asignaría (*apodoíē*) a cada uno y todo lo que la razón (*noûs*) asigna (*apodídōsin*) a cada uno en relación con cada cosa, pues tal es lo bueno para cada uno; aquello que, de estar presente otorga bienestar y autosuficiencia (*autárkos*); también la autosuficiencia misma; y, en fin, lo que produce y conserva estos bienes, aquello de lo que tales bienes se siguen como una consecuencia suya y lo que impide sus contrarios y los destruye.

La cita tiene lugar dentro del primer libro de la *Retórica* donde el Estagirita desarrolla el tema de la deliberación, la cual se ejerce no sobre el fin, pues se sobreentiende que todos tendemos al mismo fin consistente en la felicidad; sino que la deliberación (*boulê*) se da acerca de los medios que conducen a esta finalidad. Estos medios, explica, son lo conveniente respecto de las acciones, que a su vez es lo bueno. Y bajo esta intención aborda el tema del bien, orientado a conseguir la felicidad.

441 *Ret.* I, 6: 1362a21-29: eÅstw dh\ a)gaqo\ n oÅ aÅn au)to\ e(autou= eÅneka vÅ ai,reto/n, kai\ ouÅ eÅneka aÅllo ai,rou/meqa, kai\ ouÅ e)fiçetai pa/nta, hÅ pa/nta ta\ aiåsqhsin eÅxonta hÅ nou=n hÅ ei\ la/boi nou=n, kai\ oÅsa o(nou=j aÅn e(ka/st% a)podoiçh, kai\ oÅsa o(perii eÅkaston nou=j a)podidiçwsin e(ka/st%: tou=to/ <ga/r> e)stin e(ka/st% a)gaqo\ n, kai\ ouÅ paro/ntoj euÅ dia/keitai kai\ au)ta/rkwj eÅxei, kai\ to\ auÅtarkej, kai\ to\ poihtiko\ n hÅ fulaktiko\ n tw½n touioutwn, kai\ %O a)kolouqeí ta\ toiaua=ta, kai\ ta\ kwlutika\ tw½n e)nantiçwn kai\ ta\ fqartika/.

Aristóteles en este texto describe varias características del bien concreto: a) bueno es lo que es en sí, b) bueno es lo que es por sí digno de ser escogido, c) bueno es aquello en vista a lo cual elegimos otra cosa, d) bueno es a lo que tienden los seres humanos dotados de sensibilidad y *noûs* y los que alcancen a poseer *noûs*. e) Bueno es lo que el *noûs* asigna a cada uno en relación con cada cosa,⁴⁴² f) bueno es lo que al estar presente otorga bienestar y autosuficiencia, g) bueno es la autosuficiencia misma, h) bueno es lo que produce y conserva estos bienes (bienestar y autosuficiencia), i) bueno es lo que tiene como consecuencia otros bienes, j) bueno es lo que impide los contrarios de los bienes y los destruye.

De estas particularidades las que tienen gran relevancia para la investigación son aquellas donde se menciona al *noûs*: d) Aquellos seres que tienen *noûs* tienden al bien, y unido a b) bueno es lo que es por sí digno de ser escogido, se tiene como consecuencia que lo bueno es el fin, y el que tiende a ese bien-fin es aquel ente que participa del *noûs*. Y más aún: e) bueno es lo que el *noûs* asigna a cada uno en relación con cada cosa. Con lo cual se involucra reiteradamente al *noûs* en una acción donde entra en contacto con un particular. El *noûs* conoce la noción de bien, lo cual se puede colocar dentro del ámbito de la teoría o la especulación; y ese mismo *noûs* se orienta o tiende al bien. Pero además el *noûs* asigna (*apodídosin*) el bien a cada sujeto concreto, en relación con cada cosa particular, de modo que se muestra al *noûs* como el medio o el camino que une al sujeto concreto con el bien particular.

⁴⁴² Rhys Roberts en la edición de Barnes traduce: Ret. I. 6: 1362a22-26: "or as that which is sought after by all things, or by all things that have sensation or reason, or which will be sought after by any things that acquire reason; or as that which must be prescribe for a given individual by reason generally, or is prescribed for him by his individual reason, this being his individual good" BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. Rhetoric*. Trad. R. Roberts. p. 2166.

De esta manera Aristóteles deja entrever que el *noûs* efectivamente es la facultad que señala el bien universal aterrizado o indicándolo en el ámbito de lo concreto (5). Es la facultad que funciona como puente que une la forma inteligible al sujeto particular, en este caso podría ser el concepto de felicidad como bien y fin absoluto, el cual se relaciona específicamente con la acción de un sujeto particular sobre un objeto concreto y en determinado tiempo.

Otro elemento valioso del fragmento en cuestión es la relación del bien como medio para alcanzar el fin absoluto que se da por medio de una elección (6). En este caso, dentro del ámbito de la deliberación, se refiere al bien particular: lo bueno, el cual es señalado o asignado por el *noûs* no como norma universal, sino referido al sujeto y a la cosa concreta; por lo que su acción se ubica en el ámbito práctico, no teórico o especulativo. Lo bueno es lo que es por sí y es digno de ser elegido, con lo que se entiende que los que poseen *noûs* tienden a él, y son capaces de elegirlo.

De acuerdo con Quintín Racionero, el *noûs* en este texto representa a la razón práctica, en cuanto que está relacionada con la elección.⁴⁴³ Lo cual coincide con mi propuesta en esta investigación, donde en los textos de este capítulo el *noûs* señalado corresponde al *noûs* práctico, pues está ordenado a un fin concreto que se refleja en la acción práctica (7). La acción se da a causa de un fin que es un bien elegido.

Al respecto Düring relaciona la cita con la frase de la *Ética Nicomaquea*: “Toda capacidad práctica y toda investigación

⁴⁴³ Cfr. ARISTÓTELES. *Retórica*. I, 6. p. 215. Y adelanta que en *Ret.* I, 7. b17, *noûs* es sustituido por *phrónesis*: “es decir, por sensatez, facultad o virtud de la razón práctica.” Sin embargo, en sentido estricto no es sustituido, sino que reaparece el término y además se agrega *phrónesis*. Como se ve en la siguiente cita.

científica, independientemente de si se trata de un obrar o de un elegir, tiende hacia un bien.”⁴⁴⁴ Con esta frase se conjugan los dos tipos de acciones que se han revisado en este apartado, en los cuales el *noûs* aparece como principio de ambos.⁴⁴⁵

Unas líneas después, en el siguiente capítulo, Aristóteles insiste en la elección del bien concreto de parte de los que cuentan con *noûs*. Lo cual tiene lugar en el siguiente texto.

78. *Retórica*. I, 7. 1363b12-21.⁴⁴⁶

Bueno es lo que eligen los que disponen del *noûs*.

Y puesto que decimos que lo bueno es lo que es digno de ser elegido (*airetón*) en sí, por sí y no por otro, e igualmente aquello a que tienden todos los seres, lo que elegirían cuantos dispusiesen de razón (*noûn*) y sensatez (*phrónesin*) y lo que es apropiado para producirlo (*poietikòn*) o conservarlo (*phulaktikón*) o de lo cual se sigue; como también aquello por cuya causa se hace algo es el fin (*télos*) y la causa de todo lo demás; por otra parte, para cada uno es bueno lo que se le representa como tal en relación consigo mismo, resulta así necesario que el “más” constituya un bien mayor que el “uno” y los “menos” –siempre que este “uno” o estos “menos” queden comprendidos en el “más” – ya que el más es lo que excede, y aquello que contiene es lo excedido.

⁴⁴⁴ EN. X, 2. 1172b9-15. Cfr. DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. p. 710. Düring señala la cita mostrada con el objeto de fundamentar su comentario acerca de la influencia de Eudoxo sobre Aristóteles.

⁴⁴⁵ En consecuencia, se considera pertinente al terminar este apartado introductorio, abordar el tema del *noûs* práctico desde los textos de la *Ética*.

⁴⁴⁶ *Ret.* I, 7: 1363b12-21: e)peiî ouÂn a)gaqoîn le/gomen to/ te au)to\ au(tou= eÂneka kaiî mh\ aÂllou ai,reto/n, kaiî ouÂ pa/nt' e)fiçetai, kaiî oÂ nou=n aÂn kaiî fro/nhsin labo/nta eÂloito, kaiî to\ poihtikoîn kaiî to\ fulaktiko/n, hÂ %Ô eÂpetai ta\ toiau=ta, [to\ d' ouÂ eÂneka to\ te/loj e)stiçn,] te/loj de/ e)stin ouÂ eÂneka ta\ aÂlla, au)t%½ de\ a)gaqoîn to\ pro\j au)to\n tau=ta peponqo/j, a)na/gkh ta/ ge pleiçw tou= e(noj kaiî tw½n e)latto/nwn, sunariqmoume/nou tou= e(noj hÂ tw½n e)latto/nwn, meilzon a)gaqoîn eiânai: u(pere/xei ga/r, to\ de\ e)nupa/rxon u(pere/xetai.

En esta cita Aristóteles retoma las características acerca de lo bueno, nombradas en el capítulo 6 de *Retórica I*, una diferencia es que añade la *phrónesis* como disposición, la cual junto con el *noûs* permiten o habilitan al sujeto para elegir el bien concreto. Respecto a este bien particular, señala: “para cada uno es bueno lo que se le representa como tal en relación consigo mismo”.⁴⁴⁷ Lo cual habla de cierto diálogo interno donde el bien absoluto se refleja o concretiza en un bien particular relacionado con el individuo, esta moción parece darse en el *noûs* (8), pues Aristóteles consistentemente lo ha señalado como principio de la acción práctica o al menos condición de posibilidad de la elección por la que se tiende a ese bien como fin. Así lo refrenda Reeve,⁴⁴⁸ donde señala que aquello a lo que se tiende será efectivamente *eudaimonía* o el bien, sólo si el agente ha adquirido *noûs* y *phrónesis*.

Por otra parte, es claro que se está hablando de bienes concretos y particulares, pues en la segunda parte del texto Aristóteles refiere que es mejor que estos bienes sean más que menos. Si aludiera al bien absoluto, la frase sería absurda. Mas como se trata de bienes que constituyen lo conveniente, la posesión de mayor cantidad de estos es mejor que la posesión de menos. Esta peculiaridad llama la atención de Richard Kraut quien comenta que Aristóteles afirma el principio “más es mejor”.⁴⁴⁹ Explica el principio refiriéndose a *Tópicos III*, 2. 117a16-21, donde señala que un juego de

⁴⁴⁷ *Ret. I*, 7. 1363b17-18: αὐτῷ δὲ ἀγαθὸν τὸ πρὸς αὐτὸν ταῦτα πεπονθῶς. Lo que Rhys Roberts traduce: “and for each individual that thing is good which fulfils these conditions in regard to himself.” BARNES, Jonathan. *The Complete Works on Aristotle. Rhetoric*. Trad. Rhys Roberts. p. 2168.

⁴⁴⁸ REEVE. C.D.C. *Practices of Reason*. p. 22: “An Aristotelian action must not only be voluntary it must be caused by wish and by decision and be its own *allo* end. And what it then aims at will actually be *eudaimonia* or the good only if the agent has acquired *noûs* and *phrónesis*.”

⁴⁴⁹ Cfr. KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. p. 286.

bienes es más deseable que uno segundo si el primero contiene todo lo que hay en el segundo y más. Lo cual no se podría entender si no se aplica a bienes concretos.⁴⁵⁰ Esto se encuentra en correspondencia con la situación del hombre en cuanto animal racional, pues el hombre no es capaz de contener el bien absoluto de modo perfecto ya que implicaría la eternidad, y esta cualidad no le pertenece.

A partir de estos textos he mostrado que el *noûs* en el hombre tiene un importante papel dentro del ámbito práctico, lo cual se recoge en las siguientes enunciaciones:

Noûs como principio remoto de la acción práctica o productiva (1)

El *noûs* es principio de cierta acción encaminada a un fin.

El *noûs* en las creaturas que lo poseen tiene también un fin práctico, no sólo teórico o especulativo. Ya que pueden elegir o orientarse a un fin, dentro de una pluralidad.

El *noûs* del hombre funciona como principio remoto de la *téchne* y de la *poíesis*, en el sentido de que posee o contiene la forma en potencia que se busca conseguir en el producto.

⁴⁵⁰ Estos bienes, en estricto sentido no son fines, pues se buscan a causa de la felicidad, que es el fin último. Y tampoco son autosuficientes en sí mismos, ya que de serlo sería innecesario acumular otros más. Sin embargo es posible considerar que son autosuficientes en el sentido de brindarle al hombre la satisfacción o perfección de algunos aspectos señalados en la ética que implica la verdadera felicidad: los bienes materiales, los amigos, los hijos, etc.

Véase al respecto el comentario de Sherman en cuanto a la conjunción en Aristóteles de la felicidad según la vida contemplativa y la felicidad según la vida política, social y moral. Cfr. SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character*. p. 94-106.

Noûs como principio inmediato de la acción práctica o productiva (2)

Lo considero como tal en razón de la afirmación donde la *poíesis* arranca del final del pensamiento (*noéseos*). Por lo que sugiero una concatenación de causas. Parece que además de poseer la forma universal de la cosa, por lo cual se considera principio remoto de la acción, el *noûs* en el hombre es a la vez principio inmediato, por aplicar y aterrizar la forma universal en una forma en potencia para ser realizada en lo concreto. Dicha integración, de la idea universal a la idea que es posible producir, la llevaría a cabo el *noûs*.

Relación del *noûs* con el fin-bien y la elección.

La acción del *noûs* como causa de movimiento para alcanzar un fin se muestra como conocido por el vulgo (3). Como un hecho ampliamente aceptado a partir del cual se puede comenzar alguna demostración.

Dentro del conjunto de los seres que poseen *noûs*, se conjetura que la razón por la cual se distingue de los otros dos principios de movimiento es por su relación con el fin. Puesto que lo elige, a diferencia de los otros principios, naturaleza y fuerza, donde esto no sucede. (4)

Parece que el *noûs* es la facultad que señala el bien universal aterrizado o indicándolo en el ámbito de lo concreto (5).

El *noûs* se perfila como la facultad que reconoce el bien concreto como medio para alcanzar el fin absoluto que se da por medio de una elección (6).

El *noûs* práctico elige o señala un fin concreto que se expresa en la acción práctica (7).

El *noûs* sería la facultad donde el bien absoluto se refleja o concretiza en un bien particular relacionado con el individuo (8).

En las citas estudiadas propongo al *noûs* como principio de acción, ya sea práctica o poiética. La relación entre los textos, si bien se dan como pasajes aislados dentro del desarrollo de los argumentos correspondientes a cada obra, es consistente. El *noûs* funciona como habilitador, en el sentido de capacitar al sujeto para realizar una acción práctica; y también como principio actuante en la misma acción, pues parece ser la disposición que puede señalar el bien concreto por ser el que a su vez conoce el bien abstracto. Es el principio capacitado para aplicar la forma inteligible a un compuesto, por que él mismo la contiene. Así como el *noûs* en potencia entraba en contacto con el sensible para efectos del conocimiento, parece que en el orden de la acción de modo semejante, el *noûs* del hombre es la facultad donde coincide lo particular y lo universal, lo abstracto y lo concreto.

Los fragmentos analizados tienen en común varios elementos:

Primero: la acción por la cual el *noûs* es considerado principio práctico está encaminada a la consecución de un bien-fin que se encierra en un ámbito particular.

Segundo: Los agentes que poseen *noûs* pueden tender a ese fin, por lo que dicho *télos* se ubica dentro de los entes que no son necesarios, sino que pueden ser de otra manera.

Tercero: La elección (*proaíresis*) podría figurar como la adhesión a dicho fin contingente.

Cuarto: En esa elección el *noûs* también parece participar al aportar los datos específicos que se requieren para tomarla.

De acuerdo con estas consideraciones, primeras y generales, es necesario investigar: A) La relación del *noûs* con el bien-fin que se encuentra en la acción. B) El papel que desarrolla el *noûs* en la elección. C) El *noûs* como principio remoto de la acción en cuanto potencia activa que posee el universal. D) La posibilidad de considerar al *noûs* como principio inmediato de la acción, a modo de facultad que traslada o aplica el universal a la realidad concreta de la acción humana.

Para lo anterior se analizarán los pasajes de la *Ética*, comenzando por la *Ética Eudemia*, luego la *Ética Nicomaquea* y, finalmente los correspondientes al estudio *Acerca del Alma*. En los cuales Aristóteles desarrolla el tema del *noûs* como principio práctico.

II. NOÛS COMO PRINCIPIO DE ACCIÓN PRÁCTICA EN LA ÉTICA

Aristóteles desarrolla los tratados acerca de la ética con el objeto de conseguir la virtud en el hombre. De manera que el contenido de estas obras no se caracteriza por su rigor ni orden sistemático, sino más bien por diversos acercamientos al tema de la virtud y la felicidad, de donde es posible rescatar el entramado aristotélico de los principios de la acción práctica del hombre. Parte crucial de este resbaladizo tejido es conformado por el *noûs*.

a) *Noûs* principio de acción en la *Ética Eudemia*.

El Estagirita considera el principio estudiado como elemento indiscutible en el origen de la acción, esta concepción se refleja tenuemente en diversos pasajes. Con todo, al reunirlos y analizarlos con la intención de aclarar el papel del *noûs*, se encuentra transparencia y consistencia en su concepción.

La ciencia, el *noûs* y la virtud son inferiores a la ciencia superior.

Pero, puesto que la prudencia (*phrónesis*) es ciencia (*epistémē*) y una forma de verdad (*alēthēs*), producirá los mismos efectos que aquélla: pues será posible obrar insensatamente (*aphrónos*) gracias a la prudencia y cometer los mismos errores que el insensato (*áphron*). Pero si el uso de cualquier cosa, en cuanto cosa, fuera simple, al obrar así los hombres obrarían sensatamente. Pues, en el caso de las demás ciencias, hay una ciencia distinta y superior que causa el cambio (*poieî tēn strophén*); pero ¿qué ciencia puede ser causa del cambio en la ciencia superior a todas? Ninguna ciencia, ciertamente, ni intelecto (*noûs*). Pero ni siquiera la virtud (*aretē*), pues la ciencia suprema se sirve de ella; la virtud del que manda se sirve, en efecto, de la de aquel a quien manda. Así pues, ¿quién hay en quien ocurra esto? ¿O bien ocurrirá como en la incontinencia (*akrasía*) que se dice ser el vicio de la parte irracional (*alogou*) del alma, siendo el incontinente un licenciado, aunque posea la razón (*échon noûn*)? Pero si su apetito es fuerte cambiará de opinión y sacará la conclusión contraria a la razón.

El texto se encuentra dentro del tratado acerca de la virtud, donde Aristóteles se pregunta si la virtud es ciencia, de modo que se pueda hacer uso de ella tanto de modo verdadero como de modo erróneo. En el caso concreto de la prudencia, afirma que la prudencia es ciencia y una forma de verdad. De modo que sería posible obrar insensatamente gracias a ella. Como cuando con intención se escribe incorrectamente

⁴⁵¹ EE. VIII, 1. 1246b.4-15: a)ll' e)peîi fro/nhsij e)pisth/mh kaiî a)lhqe/j ti, to\ au)to\ poi/h/sei ka)keiζnv: e)nde/xoito ga\r aÄn a)fro/nwj a)po\ fronh/sewj, kaiî a(marta/nein tau)ta\ aÄper o(aÄfrwn. ei¹ de\ a(plh= hÄn e(ka/stou xreiζa vÄ eÄkaston, kaÄn fronizmwj eÄpratton ouÄtw pra/ttontej. e)piî me\n ouÄn taiîj aÄllaîj e)pisth/maîj aÄllh kuriζa poieîi th\n strofh/n: au)th=j de\ th=j paswζn kuriζaj tiζj; ou) ga\r eÄti e)pisth/mh ge [hÄ nou=j]. a)lla\ mh\n ou)d' a)reth/. xrh=tai ga\r au)tv=. h(ga\r tou= aÄrxontoj a)reth\ tv= tou= a)rxome/nou xrh=tai. tiζj ouÄn e)stiζn; hÄ wÐsper le/getai a)kraziζa kakiζa tou= a)lo/gou th=j yuxh=j, kaiî w'j a)ko/lastoj o(a)krathj eÄxwn nou=n; a)ll' ei¹ dh/, aÄn i¹sxura\ vÄ h(e)piqumiζa, stre/yei kaiî logeîltai ta)nantiζa h(„ sfi „.

sirviéndose del conocimiento que se tiene. Lo que Aristóteles no explicita ahora es lo que entiende por la frase: “si el uso de cualquier cosa fuera simple”, deja claro que no es simple, sino múltiple. Lo dice en el sentido de que el hombre puede hacer uso de las cosas de diversas maneras, o en vista a distintos fines. Esta apreciación es de gran importancia, pues revela que el hombre no se encuentra totalmente determinado ni por la materia ni por la realidad que lo rodea, de manera tal que puede emplear una misma cosa en modos distintos o con fines diversos. Pero esto no es lo que ocupa al Filósofo en el texto en cuestión.

Lo que sí afirma es que existe una ciencia superior que causa el cambio o el giro⁴⁵², ese cambio parece ser justo que el conocimiento (o las cosas o las virtudes) se emplee en un sentido o en otro, o bien, el cambio en general. Y de la cual sostiene que ninguna ciencia, ni intelecto (*noûs*), ni virtud es superior a esta ciencia superior. De esta frase se infiere que hay varios *noûs*, pero no son superiores a la ciencia suprema. El texto es bastante ambiguo, sin embargo, se puede suponer que Aristóteles está hablando de un principio que corresponde a la naturaleza del alma racional. Pues así continua la cuestión, donde refiere a las dos partes del alma: la parte racional y la parte irracional. Y conjetura si es posible que la virtud de una modifique a la otra y viceversa. Con lo que concluye que la prudencia es una virtud superior, sí implica la ciencia pero es superior a ella,⁴⁵³ pues un hombre

⁴⁵² El término *poieî tēn strophēn* del texto griego, proviene de *strophás ádos*: que gira o se mueve dando vueltas, circular. Por lo que el generico “cambio” puede referirse tanto al giro por el que se usa el conocimiento para actuar insensatamente, según el inicio del texto. O bien, es posible que evoque el origen del movimiento de las esferas celestes ocasionado por la ciencia suprema del *noûs* cosmológico.

⁴⁵³ Acerca de la prudencia, Pallí Bonet comenta: “Para Aristóteles la prudencia no es una ciencia en el sentido platónico del término, o sea, un

prudente al mismo tiempo es bueno.⁴⁵⁴ Si fuera prudente y gracias al conocimiento de la prudencia se sirviera de ella para actuar de modo contrario a la bondad, entonces ya no sería prudente. Por lo tanto se implica que en la virtud de la prudencia, el conocimiento y las acciones que se derivan de él se encuentran orientados al bien, no puede haber prudencia orientada al error o al mal, pues dejaría de ser prudente.

Así Hutchinson subraya la diferencia que enuncia Aristóteles acerca de la concepción socrática de las virtudes: las virtudes no son formas de la razón, sino que implican la razón y también el buen uso del conocimiento.⁴⁵⁵ Düring, por su parte, aclara que la diferencia entre el conocimiento científico y el conocimiento de la virtud en la concepción aristotélica radica en que la *epistémē* se dirige a lo inmutable, mientras que *phrónesis* se dirige al obrar humano que siempre se modifica,⁴⁵⁶ a lo contingente y particular.

En cuanto a la cuestión de la ciencia suprema, Aristóteles simplemente enuncia su existencia y su superioridad por encima de la ciencia, el *noûs* o la virtud. La pregunta sobre qué es esto que es superior a la ciencia y al *noûs* la responderá en el libro VIII, 2. 1248a28.

En lo referente al *noûs*, que es lo que compete a mi investigación, de dicho texto se extrae que hay una ciencia superior, respecto de la cual tanto el *noûs* como las otras ciencias y la virtud son inferiores (1). Y también que aunque el hombre posea *noûs*, el cual corresponde a la parte racional, esta determinación no es absoluta, sino que se entiende más

arte, sino una percepción intelectual que está estrechamente unida a las virtudes éticas." ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*.p. 536.

⁴⁵⁴ EE, VIII, 1. 1246b33.

⁴⁵⁵ Cfr. BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle. Ethics*. by D.S. Hutchinson. p. 208.

⁴⁵⁶ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. p. 698.

bien como disposición, pues aunque cuente con el *noûs*, la parte irracional del hombre se puede comportar como si no lo tuviera o sin actuar conforme a éste (2).

80. *Ética Eudemia*. VIII, 2: 1247a30-32.⁴⁵⁷

Causas del éxito: naturaleza, *noûs* y cierta protección.

Si, pues, el éxito se debe necesariamente a la naturaleza (*phúsei*), al intelecto (*nóôî*) o a una cierta protección (*epitropíai*), y se descartan estas dos últimas causas, es por naturaleza por lo que uno es afortunado.

La frase forma parte de la indagación acerca de la causa por la cual unos hombres son exitosos y otros no. De manera que Aristóteles deja ver que el éxito se debe a una de estas tres causas: *è phúsei è nóôî è epitropíai* (3), luego menciona que alguien es afortunado por naturaleza, en razón de que alguien esté bien dotado, pero la naturaleza es principio de lo que sucede siempre o generalmente, por lo que no puede ser principio del éxito.

A continuación se pregunta si la suerte, entonces, es principio del éxito. A lo que responde que la suerte o la fortuna es causa de las cosas que suceden al margen de la razón, pues se encuentra fuera de la ciencia y de lo universal por tratarse de cosas que suceden por accidente y totalmente contingentes. Y aclara que la suerte no es causa de todo lo que parece serlo. De manera que la pregunta sobre el origen del éxito nuevamente queda abierta para responderla más adelante, lo cual tiene lugar en la siguiente cita.

81. *Ética Eudemia*. VIII, 2. 1248a18-34.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ EE. VIII, 2. 1247a29-31: *ei¹ dh\ a)na/gkh hÄ fu/sei hÄ no/% hÄ e)pitropiç# tiniî katorqou=n, ta\ de\ du/o mh\ e)stiç, fu/sei aÄn eiâen oi, eu)tuxeíj.*

Como en el universo dios lo mueve todo, también en el plano humano, lo divino en nosotros mueve todas las cosas. La ciencia y el *noûs* son principios superiores a la razón.

Pues no se delibera (*eubouleúsato*) después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra, ni se piensa (*enóese*) después de haber pensado con anterioridad a este pensar, y así hasta el infinito, sino que hay un principio. Por consiguiente, el entendimiento (*noûs*) no es el principio del pensar (*noêsaí*), ni la deliberación (*boulê*) del deliberar (*bouleúsasthai*). Entonces, ¿qué otra cosa resta sino la suerte (*túche*)? Así, todo procederá de la suerte. Pero ¿no hay un principio fuera del cual no hay otro, y, puesto que él es de tal naturaleza, capaz de producir tal efecto? Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros (*hēmīn theīon*) mueve todas las cosas. El principio de la razón (*lógon*) no es la razón (*lógos*) sino algo superior. ¿Qué podría haber de superior a la ciencia (*epistēmes*) y al entendimiento (*noû*) salvo dios (*theós*)? No la virtud (*aretē*), ya que ésta es un instrumento del entendimiento (*noû*). Por esto, como he dicho antes, se llaman afortunados (*eutuchēis*) los que, a pesar de ser irracionales (*álogoi*), tienen éxito siguiendo su impulso. Y a éstos no les hace falta deliberar (*bouleúesthai*), pues poseen un principio superior al entendimiento (*kreitton tou noû*) y a la deliberación (los otros tienen la razón (*lógon*), pero no este principio), es decir, el entusiasmo (*enthousiasmón*), pero no pueden deliberar.

⁴⁵⁸ EE. VIII, 2. 1248a18-34: ou) galr dh\ e)bouleu/sato bouleusa/menoi, kaii tou=t' e)bouleu/sato, a)ll' eĀstin a)rxh/ tij, ou)d' e)no/hse noh/saj pro/teron <hĀ> noh=sai, kaii tou=to ei'j aĀpeiron. ou)k aĀra tou= noh=sai o(nou=j a)rxh/, ou)de\ tou= bouleu/sasqai boulh/. tiĀ ouĀn aĀllo plh\ n tu/xh; wĀst' a)po\ tu/xhj aĀpanta eĀstai. hĀ eĀsti tij a)rxh\ hĀj ou)k eĀstin aĀllh eĀcw, auĀth de\ [dia\ tiĀ] toiau/th t%½ eiānai to\ toiou=to du/natai poieiān; to\ de\ zhtou/menon tou=t' e)stiĀ, tiĀj h(th=j kinh/sewj a)rxh\ e)n tv= yuxv=. dh=lon dh\ wĀsper e)n t%½ oĀl% qeo/j, [kaii] ka)n e)keiĀn%. kineiĀ ga/r pwj pa/nta to\ e)n h(miān qeilon: lo/gou d' a)rxh\ ou) lo/goj, a)lla/ ti kreitton: tiĀ ouĀn aĀn kreitton kaii e)pisth/mhj eiāh kaii nou= plh\ n qeo/j; h(galr a)reth\ tou= nou= oĀrganon: kaii dia\ tou=to, oĀ oi, pa/lai eĀlegon, eu)tuxeiĀj kalou=ntai oiā aĀn o(rmh/swsi, katorqou=sin aĀlogoi oĀntej, kaii bouleu/esqai ou) sumfe/rei au)toiĀ. eĀxousi galr a)rxh\ n toiau/thn hĀ kreitton tou= nou= kaii th=j bouleu/sewj (oiā de\ to\ n lo/gon: tou=to d' ou)k eĀxousiĀ kaii e)nqousiasmo/n, tou=to d' ou) du/nantai.

La argumentación tiene lugar dentro de la cuestión sobre la causa del éxito. La pregunta inmediata que antecede al texto es si la suerte es causa de todo, incluso del pensar y del deliberar. Esta interrogante surge cuando uno se percata de que debe haber algo anterior a la primera deliberación, y algo anterior al primer acto del *noûs*, este principio que los precede no puede ser ninguno de estos dos, sino algo superior.

En este sentido afirma: “el *noûs* no es el principio de *noêsai* (su acción), ni la deliberación del deliberar.” Y sugiere que el principio sea la suerte, sin embargo la sola insinuación de que la suerte sea principio de la deliberación y de la intelección en el hombre se muestra contradictoria. Y más cuando a sólo unas líneas estableció que la suerte es causa de las cosas que suceden al margen de la razón. Puede ser que en vista a esto Aristóteles sostiene: “y así todo procederá de la suerte”, tanto lo que está al margen de la razón, como lo que sí se encuentra en la razón: deliberaciones y pensamientos. Dicha sentencia tiene un tinte risorio, o al menos sarcástico.

En consecuencia era de esperar que Aristóteles finalmente revelara lo que desde el primer capítulo del libro VIII había enunciado sin especificar el nombre: hay un principio fuera del cual no hay otro (que corresponde al principio del *noûs* y de la deliberación) y capaz de producir tal efecto (seguramente se refiere al éxito). Lo que es lo mismo que preguntarse por el principio del movimiento en el alma. La respuesta es dios o algo divino. Y justifica con la declaración de un paralelismo del universo en el alma: “como en el universo, también aquí dios lo mueve todo, ya que de alguna manera lo divino en nosotros mueve todas las cosas.

Una vez más Aristóteles emplea el término “lo divino en nosotros” (*hemîn theîon*⁴⁵⁹) para este principio, sin aclarar si es dios mismo, o algo relativo a dios, cierta participación de este en nosotros, que bien puede ser el *noûs* en el hombre. Puesto que no empleó el término *theós*, es más factible pensar que este principio no es dios mismo. Así regresa a la pregunta enunciada en VIII, 1: “¿Qué puede haber de superior (o qué ciencia es superior) a la ciencia y al *noûs* salvo dios?” A diferencia del capítulo primero, ahora declara que la virtud es instrumento del *noûs*, no de la ciencia como anteriormente sostuvo. De este modo resuelve la cuestión: La ciencia distinta y superior que causa el cambio es dios, que naturalmente es superior a la ciencia misma y al *noûs*.

El pasaje no es muy claro, pero una interpretación que puede resultar plausible es: el principio superior a la ciencia lo afirma como una ciencia superior, que resulta ser dios, de modo que se entiende que el principio superior a la ciencia es la ciencia divina, la autocontemplación del orden y el bien más perfecto. Así igualmente, el principio superior al *noûs* del hombre es un *noûs* superior: dios, entonces es el *noûs* cosmológico. Bajo este razonamiento, el fundamento y principio de la ciencia del hombre se encuentra en la ciencia divina, y el principio del *noûs* en el hombre se encuentra en el *noûs* de dios (4). Ambos principios es posible que sean en realidad uno y el mismo ser, o bien uno en acto, o al menos cierta participación del *noûs* cosmológico en el *noûs* del hombre.

Otro elemento que se extrae del texto es: dios lo mueve todo. Uno de los medios por los que dios mueve es lo divino en nosotros, y si antes había dicho que lo divino en nosotros es el *noûs*, entonces el *noûs* de alguna manera mueve todas las

⁴⁵⁹ h(miîñ es el dativo plural de e)gw/, h(miîñ qeíñon podía traducirse com la naturaleza divina en nosotros, o lo divino en nosotros.

cosas. Y un instrumento por el cual el *noûs* mueve es la virtud. Así se puede entender el *noûs* como principio de acción (5). Acerca de esta lectura Reeve cometa: “parece razonable concluir que el *noûs* controla al ser humano en el modo como dios controla el universo, a saber, por ser su causa final, mientras que la *phrónesis* –la cual es por causa del estudio o de la actividad del *noûs* expresando sabiduría– controla el alma a la manera de una causa eficiente.”⁴⁶⁰ Sin embargo es muy cuestionable que el *noûs* del hombre sea considerado su causa final, comenzando por que se entiende, en tanto que está en el hombre como facultad o disposición, y por lo mismo, potencia. No así el *noûs* cosmológico, que es acto puro y perfección máxima. Aunque pudiera entenderse que el *noûs* en el hombre al estar en acto se asemeja a la causa final absoluta que el es *noûs* cosmológico, y que por tanto ese *noûs* en el hombre en acto al modo del *noûs* cosmológico sea un tipo de causa final.

En cuanto al planteamiento de la *phrónesis* como causa eficiente, puede ser válida la propuesta en razón de que el acto de esta virtud implica la acción que lleva a la consecución el fin. Pero desde el punto de vista del objeto, parecería que justamente el *noûs* en el hombre es la disposición por la cual el hombre se puede aproximar más a su causa final, por medio de la contemplación.⁴⁶¹ Con lo cual se retoma mi propuesta acerca de ciertos principios en el universo, que fungen como un tipo de causa eficiente al orientar a los diversos entes a la causa final. Por otra parte,

⁴⁶⁰ Cfr. REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 135.

⁴⁶¹ Para la solución de esta cuestión sería necesario resolver previamente la definición de *Eudaimonía*. Ya sea en cuanto vida contemplativa, donde el *noûs* sería la disposición óptima para alcanzarla; o vida política y social, a la que correspondería la *phrónesis*. Otros autores proponen que la vida contemplativa sea la coronación de la vida política y social virtuosamente lograda, lo cual me parece conveniente.

Ravaisson interpreta que la virtud aparece meramente como una herramienta del pensamiento absoluto, puesto que lo que sostiene el dominio teórico sostiene también el práctico, de modo que la sabiduría divina, ciencia suprema o *noûs* cosmológico, brinda la primitiva luz para la distinción entre bien y mal, y da el primer impulso a la voluntad.⁴⁶² Subyacen aquí las raíces platónicas de la *Ética Eudemia*, cierto estigma del intelectualismo socrático. Con esta interpretación se refrenda que en este texto Aristóteles considera al *noûs* como principio de la acción, se perfila también la posibilidad de un tipo de acto distinto al del *noûs* orientado a la contemplación. El efecto del *noûs* en este ámbito práctico se asemeja al estudiado en el terreno especulativo bajo la figura del agente que ilumina, la luz. Sin embargo el objeto de la praxis es claramente distinto al teórico, por lo que es presumible que el ejercicio de esta disposición también lo sea.

Hay otro principio superior al *noûs* y a la deliberación: el entusiasmo, el cual parece ser una intervención más directa de dios pues el que lo tiene es irracional y tiene éxito siguiendo su impulso. Con esto último Aristóteles responde la otra pregunta pendiente sobre la causa del éxito:⁴⁶³ Hay dos causas, el entusiasmo, que es divino, y por lo tanto el éxito o la fortuna es más duradera; y la suerte, en cuyo caso es meramente accidental por lo que no es continua.⁴⁶⁴ No

⁴⁶² BRENTANO, Franz. "Noûs Poietikós." in NUSSBAUM. RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 325-326.

⁴⁶³ EE. VIII, 2. 1248b1-6: "hay dos especies de fortuna: una divina, por la que el afortunado parece tener éxito gracias a la divinidad, y éste es el hombre que prospera siguiendo su impulso, mientras que el otro prospera en contra de su impulso. Ambas personas son irracionales. Y la fortuna primera es, más bien, continua, pero la otra no lo es."

⁴⁶⁴ A propósito se podrían explorar las relaciones con el término eu)fu)h/j (EE 1237a6, EN 114b8) comúnmente traducido tanto como "bendecido", que también alude a un tipo de intervención divina; así como "bien dotado" por contar con una buena naturaleza, lo que igualmente implica

puede pasar inadvertido el hecho de que Aristóteles con esta afirmación permite la intervención directa del primer motor o cierta divinidad en una realidad que no es él mismo.

Enrico Berti cita el pasaje en cuestión para tratar de explicar cómo la substancia inmutable es a la vez causa eficiente por ser pura actualidad.⁴⁶⁵ De acuerdo con Berti, el *noûs* cosmológico mueve al hombre sabio como causa final en cuanto objeto de deseo, y mueve al hombre afortunado como causa eficiente por medio del entusiasmo. Sin embargo queda pendiente justificar por qué el primer motor se rebajaría a tener por objeto al hombre. Para evitar ese problema se podría interpretar que el entusiasmo es un principio divino, más no la intervención directa del *noûs* cosmológico, sino de otra divinidad. De manera que el *noûs* cosmológico y su acto, conservan en Aristóteles la exclusividad e inmanencia tradicionalmente refrendadas. En tanto que los otros motores incorruptibles, cuyo primer principio es el *noûs* cosmológico al cual buscan imitar, pudieran ser la causa eficiente del entusiasmo o de alguna otra intervención divina en los seres corruptibles.

Por lo que respecta al *noûs* como principio práctico en el hombre, se ha destacado lo siguiente:

el favor de un principio superior tal vez más azaroso. Y bajo la misma línea de investigación, su conexión con los términos *eu)sunesiz*a y *eu)su)netoi*, que significa dotado de buena inteligencia o entendimiento, expresados en *EN* 1143a10ss.

⁴⁶⁵ "Clearly, god does not move the soul of these men as the object of their Desire, because he does that for wise, not for fortunate men. Nor is the desire of fortunate men at eternal movement, which requires a mover always in actuality, or in activity." BERTI, Enrico. "Metaphysics L 6." in FREDE, CHARLES. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. p. 200-201.

Hay una ciencia superior, respecto de la cual tanto el *noûs* como las otras ciencias y la virtud son inferiores (1).

Aunque el hombre posea *noûs*, esta disposición no es absoluta, sino que el hombre se puede comportar como si no lo tuviera o sin actuar conforme a éste (2).

El éxito se debe a una de estas tres causas: a la naturaleza, al *noûs* o a una cierta protección (3).

El fundamento y principio de la ciencia del hombre se encuentra en la ciencia divina, y el principio del *noûs* en el hombre se encuentra en el *noûs* de dios (4). Ambos principios es posible que sean en realidad uno y el mismo ser, si se considera el *noûs* del hombre en acto, o cierta participación.

Dios lo mueve todo. Uno de los medios por los que dios mueve es lo divino en nosotros, lo divino en nosotros es el *noûs*, entonces el *noûs* de alguna manera mueve todas las cosas, al menos en nosotros. Uno de los instrumentos por los cuales el *noûs* mueve es la virtud. Así se puede entender el *noûs* como principio de acción y superior a la virtud. (5).

Con lo anterior mostro que Aristóteles en la *Ética Eudemia* presenta un *noûs* cuyo principio es el *noûs* cosmológico, dios. Pero que, en lo que atañe al propio ser humano, no hay nada superior a éste ni a la ciencia. Y puesto que lo menciona junto a la ciencia, parece que en este discurso Aristóteles refiere el conocimiento de lo necesario a la ciencia, y el resto del conocimiento acerca de lo que sucede generalmente o de lo contingente, al *noûs*.

También lo refiere como principio de acción práctica, pero esto no implica ya la virtud, sino una disposición. Pues aún teniéndolo, el hombre puede actuar de modo contrario, como el incontinente. De la misma manera se afirma al *noûs* como

principio de perfección y de acción, el cual, sirviéndose de las virtudes, mueve al hombre.

A continuación se presenta la noción del *noûs* práctico desde la *Ética Nicomaquea*.

b) Relación del *noûs* con la felicidad.

Una vez afirmado el *noûs* como principio de acción práctica, Aristóteles lo refiere junto con otros bienes por los cuales es posible acceder a la vida buena. Lo cual resulta ser un acertado preámbulo para bordar la deliberación.

82. *Ética Nicomaquea*. I, 7. 1097a35-1097b6.⁴⁶⁶

Los honores, el placer, el *noûs* y toda virtud los elegimos por sí mismos pero también por causa de la felicidad.

Sencillamente, llamamos perfecto (*téleion*) lo que siempre se elige (*airetòn*) por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad (*eudaimonía*), pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores (*timèn*), el placer (*hedonèn*), la inteligencia (*noûn*) y toda virtud (*aretèn*), los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que deseáramos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.

Aristóteles en *EN* I, 7 se pregunta por el bien a causa del cual se hacen las demás cosas, es decir el fin. Presenta una gradación de bienes, mismos que en tanto que se eligen por sí

⁴⁶⁶ *EN*. I. 7: 1097a33-1097b6: kaiì a(plw½j dh\ te/leion to\ kaq' au(to\ ai,reto\n a)eiì kaiì mhde/pote di' aÄllo. toiou=ton d' h(eu)daimoniζa ma/list' eiânai dokeí: tau/thn ga\r ai,rou/meqa a)eiì di' au)th\n kaiì ou)de/pote di' aÄllo, timh\n de\ kaiì h(donh\n kaiì nou=n kaiì pa=san a)reth\n ai,rou/meqa me\n kaiì di' au)ta/ (mhqenolj ga\r a)pobaiζnontoj e(loizmeq' aÄn eÄkaston au)tw½znÿ, ai,rou/meqa de\ kaiì th=j eu)daimoniζaj xa\rin, dia\ tou/twn u(polamba/nontej eu)daimonh/sein. th\n d' eu)daimoniζan ou)deiìj ai,reiìtai tou/twn xa\rin, ou)d' oÀlwj di' aÄllo.

mismos son a la vez fines: los honores, el placer, el *noûs* y toda virtud son bienes y también son fines, pero sin duda resultan inferiores en relación a la *eudaimonía*. Pues se muestran como medios para llegar a ella, mientras que la felicidad se enuncia como el verdadero fin y el bien perfecto. A estos bienes que se eligen, no solo como medios para alcanzar un fin, sino también por sí mismos, Keyt los llama bienes subordinados.⁴⁶⁷

Es claro que en esta ocasión Aristóteles está refiriéndose al *noûs* que se encuentra en el hombre, no al *noûs* cosmológico, pues lo cita dentro de otros bienes que son alcanzables por el hombre. He colocado esta referencia dentro del *noûs* práctico, pues se entiende como un bien que se orienta a alcanzar otro fin que es la felicidad (1). Puesto que fue enumerado junto con otros bienes no necesarios y objetos de elección, el *noûs* en este texto alude al ámbito de lo posible y lo contingente. En este sentido, Kraut explica que el bien posterior al que contribuyen el *noûs* y las virtudes, por los cuales los elegimos, es la actividad del alma racional de acuerdo con la virtud.⁴⁶⁸ De este modo la disposición del *noûs* se entiende como medio el cual, junto con las virtudes, actúa de modo perfecto y constituye así la felicidad.

c) *Noûs* y deliberación.

El posible vínculo entre estos dos factores salvaguarda gran parte de la respuesta sobre la intervención del *noûs* del hombre en la praxis. Si la deliberación se liga al *noûs*, entonces el *noûs* no sólo actuará dentro de la especulación.

⁴⁶⁷ Cfr. KEYT, D. 'Intellectualism in Aristotle.' In *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ii. p. 365.

⁴⁶⁸ KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. p. 236.

Causas: la naturaleza, la necesidad y el azar, el *noûs* y todo lo que depende del hombre.

Deliberamos (*bouleómetha*), entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable (*praktôn*), y eso es lo que resta por mencionar. En efecto, se consideran como causas la naturaleza (*phúsis*), la necesidad (*anánke*) y el azar (*túche*), la inteligencia (*noûs*) y todo lo que depende del hombre. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer.

En el libro tercero Aristóteles aborda el tema del acto voluntario y el acto involuntario, lo cual lo lleva a cuestionar dónde se encuentra el principio de la acción. De ahí se conduce al tema de la elección, que es voluntaria, pero no todo lo voluntario se da por elección. Y concluye que la elección se presenta tras una deliberación, por ir acompañada de razón y reflexión. De este modo Aristóteles enuncia los principios: la naturaleza, la necesidad y el azar, en un conjunto. De donde sugiere que en ellos no puede intervenir el hombre, están fuera de su alcance, y por lo tanto no hay deliberación sobre estos o lo que dichas causas producen. Y el otro conjunto de principios: el *noûs* y todo lo que depende del hombre, en los que sí habría deliberación, al menos en una parte.

La referencia del *noûs* parece corresponder al principio que se encuentra en el hombre, una razón es que se cuenta junto con todo lo que depende del hombre, y la otra razón es lo que sostiene inmediatamente después acerca de los conocimientos: no se delibera sobre los conocimientos exactos y suficientes; pero sí sobre lo que se hace por nuestra

⁴⁶⁹ EN. III, 3. 1112a30-34: *bouleuo/meqa de\ perii tw½n e)f' h(miín kaiì praktw½n: tau=ta de\ kaiì eĀsti loipa/. ai½ti½ai ga\r dokou=sin eiānai fu/sij kaiì a)na/gkh kaiì tu/xh, eĀti de\ nou=j kaiì pa=n to\ di' a)nqrw̄ pou. tw½n d' a)nqrw̄ pwn eĀkastoi bouleu/ontai perii tw½n di' au(tw½n praktw½n.*

intervención, es decir, lo que el hombre puede hacer (lo realizable)⁴⁷⁰ a partir de sus conocimientos de lo general o de lo que puede ser de otra manera, y más sobre estos últimos. Puesto que el *noûs* es principio del conocimiento, tanto de lo necesario como de lo contingente y de lo que se da generalmente, entonces el *noûs* es principio de la acción puesto que aporta elementos para la deliberación (2).

Sherman coincide con lo anterior y la postula *órexis* y *noûs* como motores del agente, cada uno es representado formalmente por las premisas del silogismo práctico: “la premisa mayor, ‘la premisa del bien’ expresa un deseo por algún objeto o bien aparente a ser realizado. La premisa menor expresa una creencia o percepción acerca de cómo realizar o, más bien, especificar el fin expresado en la premisa menor.”⁴⁷¹ Así en la premisa menor Sherman incluye la participación del *noûs* y la de la deliberación, pues trata sobre lo realizable.

⁴⁷⁰ Cooper acota que tampoco se delibera en los casos de acción rutinaria, apoyándose en el ejemplo de la escritura. Estima que la deliberación se da única o principalmente en casos difíciles o delicados. Cfr. COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 6-7. En el mismo sentido Vigo afirma acerca de la elección: “lo que está en juego en el empleo aristotélico de la noción de *proaíresis*, al menos cuando es tomada en su sentido más estricto, no es tanto la referencia a decisiones o elecciones vinculadas con cursos particulares de acción, sino, más bien, la referencia a lo que se podría denominar una suerte de decisión u opción fundamental por un determinado modo de vida.” VIGO, Alejandro. “*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional.” p. 61.

Mas esta no parece ser la posición de Aristóteles, al menos en el caso de la *boulê* pues simplemente enuncia que deliberamos sobre cuestiones médicas o de negocios, sobre la navegación y la gimnasia, sobre las artes más que sobre las ciencias, por ser las primeras menos determinadas o su objeto menos necesario.

⁴⁷¹ SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character*. p. 60-61.

Y continúa exponiendo: como el curso de acción propuesta debe suponer ser realizado por la capacidad del agente, la premisa es titulada 'premisa de lo posible'. La conclusión que sigue es una intención o un compromiso a actuar. En este sentido la interpretación de Sherman converge con la planteada en la investigación donde el *noûs* se perfila como la disposición por la que el bien se especifica en algo realizable dentro del proceso de la acción práctica (3). Acerca de esta interpretación, Zagal discrepa de Sherman considerando que ésta última explica el silogismo de una manera más intelectualista. Sostiene que para Sherman "la conclusión no es una proposición cualquiera, pero tampoco es una acción: así, se ha quedado en un nivel teórico y se ha malentendido la verdad práctica."⁴⁷² Junto con Vigo, Zagal sostiene que la conclusión del silogismo práctico es una acción real y concreta, no sólo una intención o compromiso de actuar. En este sentido explica que la verdad práctica acontece cuando coinciden la alineación del deseo a la consecución de la vida buena y, por supuesto, la acción. Por ahora no corresponde profundizar en la discusión sobre la acción en la conclusión del silogismo práctico,⁴⁷³ sino que se subraya el vínculo, latente en el texto en cuestión, entre el *noûs* y el acto y el objeto de la deliberación. De manera que este principio intervenga así en el ámbito práctico, y tenga por objeto lo posible.

d) División del alma.

⁴⁷² ZAGAL, Héctor. "Virtud y verdad práctica en la *Ética Nicomaquea*". p. 63ss.

⁴⁷³ Mi postura consiste en matizar que a mi juicio Sherman expresa que la conclusión es una intención que si nada lo impide será realizada. Considero que lo que la autora busca destacar es la peculiaridad del "sentido del tiempo" de algunas creaturas, gracias a lo cual pueden resolver actuar ahora en busca de bienes que sólo podran ser realizados en el futuro.

En el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles estudia el tema de la elección y la deliberación, donde el *noûs* es afirmado como principio de la acción y la verdad. A continuación se presenta el desarrollo que sigue el Estagirita para explicar la génesis de la acción práctica, la cual sucede al confluir dos mociones interiores: la intelección y el deseo.

84. *Ética Nicomaquea*. VI, 1. 1138b35-1139a11.⁴⁷⁴

Alma: racional e irracional. Racional: con la que se perciben entes necesarios y con la que se perciben entes contingentes. Se conocen por semejanza y parentesco.

Al analizar las virtudes del alma, dijimos que unas eran éticas (*éthous*) y otras intelectuales (*dianoías*). [...] Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional (*lógon echon*) y la irracional (*álogon*). Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que contemplamos (*theoroûmen*)⁴⁷⁵ las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que contemplamos los contingentes; porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento.

⁴⁷⁴ EN. VI, 1. 1138b35-1139a11: Talj dh\ th=j yuxh=j a)retalj dielo/menoi talj meln eiânai tou= hãqouj eãfamen talj de\ th=j dianoiçaj. periì meln ouân tw½zn h)qikw½zn dielhu/qamen, periì de\ tw½zn loipw½zn, periì yuxh=j prw½zton ei¹po/ntej, le/gwmen ouãtwj. pro/teron meln ouân e)le/xqh du/' eiânai me/rh th=j yuxh=j, to/ te lo/gon eãxon kaiì to\ aãlogon: nu=n de\ periì tou= lo/gon eãxontoj to\n au)to\n tro/pon diarete/on. kaiì u(pokeiçsqw du/o ta\ lo/gon eãxonta, eân meln %Ò qewrou=men ta\ toiau=ta tw½zn oãntwn oãsw n ai, a)rxaiì mh\ e)nde/xontai aãllw j eãxein, eân de\ %Ò ta\ e)ndexo/mena: pro\j galr ta\ t%½ ge/nei eãtera kaiì tw½zn th=j yuxh=j moriçwn eãteron t%½ ge/nei to\ pro\j e(ka/teron pefuko/j, eiãper kaq' o(moio/thta/ tina kaiì oi¹keio/thta h(gnw½sij u(pa/rxei au)toiìj.

⁴⁷⁵ Pallí Bonet emplea el término “percibimos”, pero puesto que el texto griego emplea qewrou=men he preferido la palabra “contemplar”, pues percibir suele implicar la sensibilidad y esa no parece ser la intención de Aristóteles.

Este texto se entiende como introducción a la cuestión que le interesa argumentar. Así retoma la división de las virtudes del alma en virtudes éticas e intelectuales. Y es acerca de esta última lo que pretende analizar, lo cual tiene lugar a partir del capítulo tercero de este libro.

Antes de abordar cada virtud, da una exposición sobre la conformación del alma. El alma se divide en dos partes: I. Alma irracional: La parte que no tiene razón o donde la razón no interviene, la cual comparte con el resto de los animales. En ella se agruparían las facultades propias del alma sensitiva y del alma vegetativa. II. Alma racional: la parte que tiene razón, o donde sí interviene la razón. Por la cual el hombre es superior a los animales.

Esta parte a su vez se subdivide en dos: II.a) La parte con la que se contempla lo necesario: contemplamos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, a la que corresponde las verdades eternas y necesarias de la ciencia. Y II.b) La parte con la que se contemplan los seres contingentes: los cuales pueden ser de otra manera y corresponden al ámbito de la opinión. Y justifica su división: las facultades se determinan por sus objetos, de modo que si hay distintos géneros de cosas, estos se corresponden “por naturaleza”⁴⁷⁶ con lo géneros de las partes del alma.

Una vez justificada su división vuelve al tema de la deliberación, nombrando a cada una de las partes que mencionó: II.a) es la parte racional científica, pues contempla las verdades necesarias, II.b) es la parte racional “razonadora” (*logistikón*), pues razona o delibera sobre lo que

⁴⁷⁶ Una vez más Aristóteles deja ver la naturaleza como un principio que regula cierto orden dentro de su realidad, naturaleza con sentido de demiurgo. Si existen diversos géneros de entes, estos se han de corresponder con diversos géneros de las partes del alma.

puede ser de otra manera. Y finaliza el párrafo aclarando que el mejor modo de ser de cada una de estas partes será la virtud que les corresponde.

Reeve interpreta que el mensaje detrás de este texto es que al conocimiento científico le conciernen exclusivamente los universales. Mientras que a la *phrónesis* le conciernen tanto los universales como los particulares, sin embargo, sólo estudia los particulares. Y lo argumenta refiriendo que las dos partes del alma deben estudiar objetos completamente distintos, de otro modo no serían dos partes del alma distintas. “La parte científica es claramente el lugar del conocimiento científico. La parte razonadora es el lugar de la *phrónesis*. Puesto que esta es la parte que delibera y el *phrónimos* es un buen deliberador.”⁴⁷⁷ Entonces –concluye– las cosas que no admiten ser de otra manera, puesto que son estudiadas por el conocimiento científico, deben ser universales y necesaria la relación entre ellas.

Presumiblemente, así, la *phrónesis* debe estudiar sólo los particulares, sólo en tanto que pueden ser de otra manera. Sin embargo Reeve tiene que admitir que la *phrónesis* aunque no estudia los universales tiene un conocimiento de ellos.⁴⁷⁸ Es admisible que la *epistémē* tenga su lugar en la parte científica del alma racional, como Aristóteles lo deja ver. Y que la *phrónesis* sea la virtud de la parte razonadora, ya que es la parte que delibera.

⁴⁷⁷ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 73.

⁴⁷⁸ Así afirma con Greenwood cómo adquiriría este conocimiento: “*phronesis* must get its knowledge of universals generally, as it gets its knowledge of *eudaimonia*, from the only source that can provide it, namely, the amalgam of scientific-knowledge, dialectic, and *noûs* that gives rise to an Aristotelian science.” REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 74.

Lo que no juzgo conveniente es remitir la *phrónesis* al estudio sólo de los particulares y aceptar un acceso al universal para que pueda cumplir su función. Considero necesario que la *phrónesis* maneje ambos objetos, por lo que la distinción entre ambas disposiciones radica en su modo de ser. Así como se enuncia en EN VI.3. 1139b32: “la *epistémē* es un modo de ser demostrativo”, pues es conocimiento de principios. Mientras que “la *phrónesis* es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre.”⁴⁷⁹ Así el objeto propio de la prudencia es el bien particular y su modo de ser no es demostrativo, sino racional y práctico. Y puesto que tanto la *epistémē* como la *phrónesis* parecen ser relativos al *noûs*, entonces la disposición que conoce o adquiere el universal es más bien este principio (4).

e) Principios de la acción.

Una vez asentada esta división en el alma, Aristóteles prosigue su exposición sobre la generación de la acción en el hombre.

85. *Ética Nicomaquea*. VI, 2. 1139a17-26.⁴⁸⁰

Principios de acción y de verdad en el alma: sensación, *noûs* y deseo. El pensamiento afirma o niega; el deseo persigue o huye. La virtud ética requiere: razonamiento verdadero, y deseo recto.

⁴⁷⁹ EN VI. 5: 1140b2-5.

⁴⁸⁰ EN. VI, 2. 1139a17-26: Τριζα δὴ/ ε)stin ε)ν tv= yuxv= ta\ ku/ria pra/cewj kaiì a)lhqeizaj, aiāsqsij nou=j oĀrecij. tou/twn d' h(aiāsqsij ou)demia=j a)rxh\ pra/cewj: dh=lon de\ t%½ ta\ qhriζa aiāsqsin me\n eĀxein pra/cewj de\ mh\ koinwneíñ. eĀsti d' oĀper e)ñ dianoiζ# kata/fasij kaiì a)po/fasij, tou=t' e)ñ o)re/cei diζwcij kaiì fugh/: wĀst' e)peidh\ h(h)qikh\ a)reth\ eĀcij proairetikh/, h(de\ proaiζresij oĀrecij bouleutikh/, deií dia\ tau=ta me\n to/n te lo/gon a)lhqh= eiānai kaiì th\ñ oĀrecin o)rqh/n, eiāper h(proaiζresij spoudaiζa, kaiì ta\ au)ta\ to\n me\n fa/nai th\ñ de\ diw̄kein.

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción (*práxeos*) y la verdad (*alētheías*); la sensación (*aísthēsis*), el intelecto (*noûs*) y el deseo (*órexis*). De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales (*thería*) tienen sensación. Lo que en el pensamiento (*dianoíai*) son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética (*ēthikē aretē*) es un modo de ser relativo a la elección (*proairetikē*), y la elección es un deseo deliberado (*órexis bouleutikē*), el razonamiento (*lógon*), por esta causa, debe ser verdadero (*alēthē*), y el deseo recto (*órexin orthén*), si la elección ha de ser buena (*spoudaía*), y lo que [la razón] diga (*phánaĩ*) [el deseo] debe perseguir (*diókein*).

En primer lugar enuncia tres principios que están en el alma, principios de un ámbito donde la verdad (hasta ahora propia de la ciencia o la especulación), se incluye con la acción (del universo práctico): sensación, *noûs* y deseo. Inmediatamente elimina el primero de ellos: la sensación, pues no es principio de acción práctica. Ya que los animales, que también tienen sensación, no son capaces de elegir un fin y deliberar sobre los medios para alcanzarlo.⁴⁸¹ Al respecto Así que eliminado el primer principio, la sensación, atenderá a los otros dos.

Vigo especifica: “los niños y ciertos animales, aunque son capaces de producir ciertos movimientos voluntarios, no actúan, sin embargo, ni son agentes de *prâxis*, ya que tampoco poseen *proaíresis*, y ello justamente en la medida en que no son capaces de obrar sobre la base de una cierta representación global de la propia vida.”⁴⁸² Lo que sugiero en esta investigación, es justamente que esa representación de

⁴⁸¹ Reeve sostiene: “Aristotle sometimes uses the term *praxis* and the cognate verb *prattein* to refer to any intentional action. Thus he allows that children and beasts ‘act (*praxeĩ*) voluntarily’ (1111a25-6). But he also uses the term in a stricter, canonical sense to refer only to what results from decision. And he excludes children and beasts from having a share in *praxis*.” REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 101-102.

⁴⁸² VIGO, Alejandro. “*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional.” p. 61.

conjunto de la propia vida, considerada como una cierta “totalidad de sentido”⁴⁸³ proviene del *noûs*, y es el mismo principio quien ilumina el medio para alcanzarla en cada contexto particular de acción significativa, o elección en su sentido estricto, teniendo como referencia al propio horizonte de futuro.⁴⁸⁴ Cuando el deseo se alinea a la consecución de la vida buena y se origina la acción, es lo que se conoce como verdad práctica.⁴⁸⁵ La convergencia de estos dos elementos se especifica a continuación.

Aristóteles establece un paralelismo: a) lo que en un principio *diánoia*, que antes nombró *noûs*, son la afirmación y la negación, son, b) en el deseo, la persecución y la huida. Así que si estos dos principios son referidos a la virtud ética que define como modo de ser relativo a la elección, y esta elección la establece como deseo (b) deliberado (a). Entonces el razonamiento debe ser verdadero (a), y el deseo recto (b). Y lo que la razón diga (a) el deseo debe perseguir (b). Llama la atención que Aristóteles empleó diversos términos de la facultad intelectual, mientras que en el caso del deseo se sirve de la misma palabra en todas las ocasiones.

⁴⁸³ Según los términos de Vigo, *ibid.* p. 63 y ZAGAL, Héctor. “Virtud y verdad práctica en la *Ética Nicomaquea*”. p. 62ss.

⁴⁸⁴ Sin embargo, considero que el acto del *noûs* en la praxis no se debe restringir a aquellas acciones significativas orientadas a la consecución de la vida buena. Aunque efectivamente la *proaíresis* implique la consideración de la representación global de la propia vida, en los textos analizados hay elementos relevantes para reconocer el ejercicio del *noûs* del hombre en acciones triviales o no significativas, donde no parece tener en cuenta el ideal de la vida buena, sino perspectivas inmediatas; según se mostrará al final de este capítulo. Esto no contraviene a la posibilidad de que en el caso del hombre virtuoso cada acto, por trivial y elemental que sea, se ejecute bajo la recta orientación de la representación global de la propia vida.

⁴⁸⁵ ZAGAL, Héctor. “Virtud y verdad práctica en la *Ética Nicomaquea*”. p. 62ss.

Así respecto del *noûs* dice lo siguiente (a):

La *diánoia* afirma o niega algo.

Le corresponde la parte deliberativa de la elección.

En la virtud el *logos* (razonamiento) debe ser verdadero.

Este principio manda.

En lo relativo al deseo le atribuye (b):

El deseo persigue o huye.

Es principio de la elección.

En la virtud el deseo debe ser recto.

Este principio debe perseguir lo que manda el *noûs*.

De esta manera deseo y *noûs* quedan estrechamente relacionados en la acción práctica, pudiendo ser perfectamente compatibles. Nancy Sherman explica: “el llamado es a que el deseo, por decirlo así, acepte una proposición –que *x* es bueno– y la acepte de modo que, a diferencia de la mera afirmación, se motive.”⁴⁸⁶ De ser así la primera afirmación sería de parte del principio intelectual, que corresponde a la mención de que la *diánoia* afirma o niega algo; y la motivación de perseguir dicho bien señalado o mandado por el *noûs*, la cual correría por parte del deseo, de acuerdo con la última frase. La interpretación de Sherman aclara la primera y la última atribución de las facultades.

⁴⁸⁶ SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character*. p. 63. Habría que investigar si efectivamente el deseo, o la motivación del deseo se da como posterior a la acción de la facultad intelectual, o si más bien la acompaña desde el principio y se sostiene y fortalece con la deliberación.

La sentencia de que al *noûs* le corresponde la parte deliberativa de la elección no está completamente aclarada, mas tampoco se muestra inconveniente que sea el *noûs* el principio que orienta al deseo, pues ya ha determinado que es el soberano. En lo que refiere a que el razonamiento (*lógos*) debe ser verdadero, es correcto el empleo del término *lógos*, pues se sabe que el acto del *noûs* siempre es verdadero, y donde puede haber error es en la composición.⁴⁸⁷ Sin embargo se debe notar que no empleó los términos “afirmación y negación”⁴⁸⁸ sino “verdadero” lo cual remite a su correspondencia con la realidad, Aristóteles quiere mostrar que no está hablando de una facultad orientada a la teoría, sino que en el caso de la virtud ética, el razonamiento se encuentra en estrecha relación con la realidad, tan es así que más adelante habla de una parte intelectual y práctica.

Con lo anterior se puede interpretar que al introducir el concepto de virtud ética como hábito relativo a la elección, y presentando la misma elección como un deseo deliberado, Aristóteles muestra de modo rudimentario lo que se podría considerar como los pasos del proceso en la acción práctica virtuosa: En un primer momento, la *diánoia* afirma cierto bien (1.a), y el deseo tiende a él (1.b), luego tiene lugar la deliberación sobre la posibilidad de alcanzar el bien que se desea y que se ha afirmado (2). Dentro de la deliberación en el caso de la virtud ética, que implica una elección buena, es un razonamiento verdadero, no sólo correcto (3.a), y un deseo recto (3.b), es decir orientado al bien que es bueno para

⁴⁸⁷ Por esta razón, cuando el *noûs*, corresponde con la tendencia del deseo, la acción que resulta es una verdad práctica. Pues es verdadera porque el mandato del *noûs*, que siempre es verdadero, ha sido correspondido por el deseo; y es práctica porque la unión de deseo y *noûs* da como resultado la acción, amenos que exista algo que lo impida. El vínculo entre estos dos principios de la acción se verá más adelante en la expresión *noûs orektikós*.

⁴⁸⁸ De los cuales sí se sirvió antes de presentar la definición de virtud ética.

mí en este caso concreto y que puedo alcanzar o es realizable. Así, como resultado de este razonamiento la parte intelectual manifiesta o expresa (*phaíno*) (4.a) lo que el deseo debe perseguir (4.b).

Este proceso se estudiará en su momento, implicado en *De Anima* III, 7. Y también dentro del análisis del silogismo práctico. De donde se podría proponer que la afirmación primera o el primer deseo sean considerados como la premisa mayor, la deliberación la premisa menor, y la expresión del *noûs* unido a la tendencia del deseo a la acción concreta, como la conclusión. Sin embargo, es relevante considerar la declaración de Cooper sobre el silogismo práctico: “Aristóteles nunca sostuvo que todos los pensamientos prácticos tienen forma de silogismo”⁴⁸⁹, y este autor considera así el silogismo: “es solamente una forma de expresar el contenido del acto perceptivo-intuitivo por el cual el agente reconoce la presencia y la disponibilidad para la acción de la intención última previamente decidida.” Dicho tema se profundizará en el apartado IV de este capítulo.

Puesto que el objeto de la investigación es precisamente la participación del *noûs* dentro de la acción práctica, es conveniente proseguir con el análisis del texto. Se retoma que el *noûs* es principio no sólo de verdad sino también de acción (5). El *noûs* interviene de alguna manera en la deliberación que da lugar a la elección (6), y en el resultado o principio inmediato de la acción, manifestando lo obtenido en la deliberación (7).

86. *Ética Nicomachea*. VI, 2. 1139a26-30.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 46-47.

⁴⁹⁰ EN. VI, 2: 1139a26-30. auÀth me\n ouÅn h(dia/noia kaiì h(a)lh/qeia praktikh/: th=j de\ qewrhtikh=j dianoiçaj kaiì mh\ praktikh=j mhde\ poihtikh=j to\ euÅ kaiì kakw½j ta)lhqe/j e)sti kaiì yeu=doj (tou=to ga/r e)sti pantoj dianohtikou= eÅrgonÿ:

El objeto propio de la parte intelectual y práctica es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo.

Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos (*diánoia kai alétheia praktikê*). La bondad y la maldad del entendimiento teórico (*theoretikês dianoías*) y no práctico ni creador (*mê praktikês medê poietikês*) son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual (*dianoetikoû*) y práctica (*praktikoû*), a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo (*alétheia echousa têi oréxei têi orthêi*).

Aristóteles enuncia entonces una facultad donde se unen los dos ámbitos: el intelectual y práctico. No es claro si se refiere a la *diánoia* como acto de la facultad o como la facultad misma. Pues en el texto anterior al nombrar las facultades empleó *noûs*, no *noeîn* (intelección). Correspondiéndole a la *diánoia* la afirmación o negación. Se podría hablar de una *diánoia* con algo más⁴⁹¹ que la vuelva práctica, una afirmación unida a una tendencia (persecución o huida), o con el deseo recto.

Así en estas líneas reitera que hay una parte del alma que es intelectual y práctica, la cual tiene por objeto la verdad conforme al recto deseo (8), la verdad práctica. En este sentido Sarah Broadie afirma que la razón práctica y la teórica son distintas para Aristóteles en modos fundamentales. Y sugiere que incluso aunque las capacidades sean las mismas para ambos, los modos de emplearlas no son los mismos y no hay ni un solo conjunto de actividades cuya cosecha pueda ser usada indiferentemente para los propósitos teóricos o prácticos.⁴⁹² Por lo que la propuesta de

tou= de\ praktikou= kai\ dianohikou= a)lh/qeia o(molo/gwj eÃxousa tv= o)re/cei tv= o)rqv=.

⁴⁹¹ Pues en 1139a35-1139b1 afirma: "La reflexión (*diánoia*) de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica."

⁴⁹² BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. p. 219.

que sea el mismo *noûs* el que conoce el bien y lo reconoce en el particular y lo señala, no es un sinsentido (9).

Reeve menciona que en este texto Aristóteles distingue por un lado, entre el conocimiento práctico y la verdad, y por otro, el conocimiento teórico y la verdad, pues el primero requiere razonamiento verdadero y el deseo correcto.⁴⁹³ La verdad de este segundo tipo de conocimiento es verdad-práctica. Así también lo sostiene Richard Kraut: “el razonamiento práctico debe ir de acuerdo con el recto deseo, y en este aspecto difiere del razonamiento teórico.”⁴⁹⁴

Cooper va más allá y sostiene que en el hombre bueno el intelecto práctico y las pasiones están de acuerdo unas con otras.⁴⁹⁵ De donde se infiere que Cooper no sólo está armonizando el deseo y el razonamiento, sino las dos partes del alma que Aristóteles señaló previamente: la parte que cuenta con la razón y la parte en la que no interviene la razón. Lo que se puede sostener sin duda es que en el caso de la virtud ética, la verdad práctica, que por lo tanto tiende a un bien, coincide con el deseo recto, pues el deseo tiende a ese mismo bien que ha señalado el intelecto gracias a la deliberación. Entonces, se puede suponer, que la armonía o el punto común de ambas facultades es el objeto: ese bien concreto señalado por el intelecto y del mismo modo deseado (10).

Por ahora vale la pena aclarar lo siguiente: en estos textos Aristóteles ha mencionado diversos actos o facultades intelectuales tales como el *lógos* y la *diánoia*, en los cuales hay posibilidad de errar. Sin embargo, considero que lo que atañe a la verdad práctica, el acierto de la parte intelectual del

⁴⁹³ Cfr. REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 50.

⁴⁹⁴ KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. p. 59.

⁴⁹⁵ Cfr. COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 172.

hombre corresponde principalmente al *noûs*, que he propuesto como el hábito de los primeros principios prácticos y especulativos, que además manifiesta el bien concreto que se debe perseguir. El acto del *noûs* siempre es verdadero y correcto, de manera que el error se puede introducir por dos medios: en la composición, ya sea ejercida por la *diánoia* o el *lógos*; y en la desavenencia del deseo, el cual es capaz de tender hacia un buen contrario al mandato del *noûs*.

Bajo este razonamiento, el mérito de la verdad práctica en lo que compete a la parte intelectual del hombre, le concierne al *noûs*, por ser anterior, superior y rector de los demás actos intelectuales. Mientras que la unión del deseo al dictamen recto de este principio, permite la ejecución de la acción. Esta adhesión del deseo recto al bien manifestado como práctico y posible por el *noûs*, es lo que da como resultado la *phrónesis*, hábito intelectual-práctico adquirido. A esta última virtud se le suele atribuir el mérito de la verdad práctica, con todo, yo propongo sin duda que la raíz de la verdad práctica reside en el *noûs*, el cual puede darse en el hombre con o sin prudencia. Así la *phrónesis* implica necesariamente la acción y la verdad, mientras que el *noûs* aporta lo que corresponde al contacto con la verdad, ya sea especulativa o práctica. Debe considerarse también, que estas divisiones sirven para una mejor comprensión de la verdad práctica, pero que en realidad cada acto se ejecuta y tiene lugar sustentado en la unión hilemórfica que Aristóteles concibe en el hombre.

f) La elección como principio de acción.

La propuesta del *noûs* como principio indispensable de la verdad práctica, se consolida con el análisis de los siguientes textos acerca del origen de la elección. En ellos se expresa que, aunque intervengan otras facultades intelectuales, Aristóteles lo comprende como el hábito determinante y dictaminador.

La acción se produce por elección, la elección se produce por el *noûs*, la reflexión y la disposición ética. Pero la reflexión por causa de algo, no por sí.

El principio de la acción (*práxeos*) es, pues, la elección (*proaíresis*) –como fuente de movimiento y no como finalidad– y el de la elección es el deseo (*órexis*) y la razón (*lógos*) por causa de algo. De ahí que sin intelecto (*noû*) y sin reflexión (*dianoías*) y sin disposición ética (*ēthikēs*) no haya elección, pues el bien obrar (*euparxía*) y su contrario no pueden existir sin reflexión (*dianoías*) y carácter (*ēthous*). La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo (*enekā*) y práctica (*praktikē*); pues ésta gobierna, incluso, al creador (*poiētikēs*), porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos.

Ahora Aristóteles continúa desarrollando el tema del ámbito donde se conjugan la verdad y la acción, aún bajo la guía del intelecto y el deseo. Así reitera en primer lugar que el principio de la acción es la elección, y puesto que la virtud se obtiene como resultado de una repetición de actos buenos, el principio de la virtud ética es también la elección. Aclara que la elección es principio de la acción a modo de causa eficiente, pues es causa como fuente de movimiento, no como fin en vista al cual se actúa.

⁴⁹⁶ EN. VI, 2. 1139a30-1139b4: pra/cewj meîn ouĀn a)rxh\ proaiĀresij@oĀqen h(kiĀnhsij a)ll' ou)x ouĀ eĀneka@proaire/sewj de\ oĀrecij kaiĀ lo/goj o(eĀneka/ tinoj. dio\ ouĀt' aĀneu nou= kaiĀ dianoiĀaj ouĀt' aĀneu h)qikh=j e)stiĀn eĀcewj h(proaiĀresij: eu)praciĀa gaĀr kaiĀ to\ e)nantiĀon e)n pra/cei aĀneu dianoiĀaj kaiĀ hĀqouj ou)k eĀstin. dia/noia d' au)th\ ou)qeĀn kineiĀ, a)ll' h(eĀneka/ tou kaiĀ praktikh/: auĀth gaĀr kaiĀ th=j poihtikh=j aĀrxei: eĀneka gaĀr tou poieĀ pa=j o(poiwĀn, kaiĀ ou) te/loj a(plwĀj (a)lla\ pro/j ti kaiĀ tinojŸ to\ poihto/n, a)lla\ to\ prakto/n: h(gaĀr eu)praciĀa te/loj, h(d' oĀrecij tou/tou.

Previamente se señaló que el resultado de la elección, donde se da la deliberación, era una expresión del *noûs* o de alguna parte intelectual que el deseo debe seguir o procurar, como fuente de movimiento. Ya que reitera el origen de la acción, profundiza en el origen de la elección: repitiendo lo señalado en el párrafo anterior: el principio de la elección es el deseo, y el *logos*, pero no la razón sin más, sino la razón referida a un fin. ¿Por qué Aristóteles en esta sentencia no se molesta en señalar que el deseo debe ser recto, pero sí se preocupa por dirigir el *lógos* a un fin? Parece que en este párrafo lo que le ocupa es más bien aclarar el papel de la facultad intelectual dentro de la acción práctica en oposición al conocimiento teórico. Así continúa señalando los principios de la elección: *noûs*, *diánoia* y *ethos* (11). La diferencia es que ahora nombra dos (y no uno) principios intelectuales: *noûs* y *diánoia* y uno que parece mencionarlo en lugar del deseo, pero sin duda son distintos, el *ethos*. Por lo tanto se muestra apurado por refrendar el nuevo elemento que no había mencionado: el bien obrar y su contrario no pueden existir sin *diánoia* y sin *ethos*. Sin duda no lo justifica. Luego parece recordar que ha dejado fuera la mención del deseo y la incorpora: la *diánoia* por sí nada mueve; sino la que es por causa de algo y práctica (12).

Enseguida enuncia un ejemplo sobre el alcance de esta facultad: Puesto que como se vio en *Met.* II, 2: todo el que tiene *noûs* obra en vista a un fin, la *diánoia* que es por causa de algo y práctica gobierna a la *diánoia* "productiva" (*poietikés*),⁴⁹⁷ lo cual se entendería suponiendo que tras la deliberación, la *diánoia* manda y en este caso la parte

⁴⁹⁷ Aunque en esta línea Aristóteles no emplea junto a *th=j poihtikh=j* el término *dia/noia*, parece referir al mismo principio con el que contrastó a *th=j qewrhtikh=j dianoiçaj* en la línea 28. Así también lo interpreta Ross en la edición de Barnes. Cfr. BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. EN VI, 2. 1139b1.

intelectual productiva (*poietikés*) actúa conforme a ella. Es decir, la *diánoia* o pensamiento orientada a un bien práctico, actúa componiendo las ideas necesarias para así obtener un plan que permita alcanzar el fin propuesto. De manera que este tipo de *diánoia* es anterior y gobierna sobre el tipo de *diánoia* productiva por medio de la cual se produce el bien o verdad práctico, que es lo que se busca.

A continuación Aristóteles afirma una de las sentencias más problemáticas de la ética: todo el que hace una cosa la hace con vista a algo (1), la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo) (2), sino la acción misma, pues hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos (3). Entonces, lo que se hace se hace por la acción misma, ¿por la acción en sí o por su bondad? (3); o se hace no por la acción misma sino por que conduce a la felicidad que es el fin último (2). Así lo que se desea es: ¿el fin último o la cosa hecha o la acción misma o la bondad de la acción misma?

En el mejor de los mundos posibles, que sería el del hombre virtuoso, se podría solucionar que tanto la cosa hecha como la acción misma son bienes, por lo cual son fines en sí mismos, pero de modo relativo, como Aristóteles explica, y se buscan en parte por sí mismos y en parte porque conducen a la felicidad. Y puesto que ese modo de actuar es bueno, en tanto que bueno nos acerca a la felicidad, que es nuestro bien. De manera que el fin último y máximo bien es la felicidad, el producto es un bien relativo porque conduce o acerca a ella, y la acción misma es un fin superior al producto, pues la praxis hace que la persona misma sea buena, lo cual es superior al producto bueno. Si esta acción es la acción más perfecta sobre el objeto más perfecto, entonces será la felicidad.

Cooper interpreta que Aristóteles ve en la acción virtuosa de las personas virtuosas, el reconocimiento de un valor intrínseco, y no meramente instrumental, en la acción misma que se ha realizado.⁴⁹⁸ Por lo que se puede hablar, como se dijo, en el mejor de los casos, de una conjunción de bienes: el bien-fin por el que se hace la acción es un bien suficiente para realizarla (1), la acción misma, con la que se consigue este bien propuesto es otro bien (3), y puesto que realizar esta acción (3) con la que alcanzo este bien (1) me conduce a la felicidad que es el fin último (2), obtengo otro bien. Bajo esta perspectiva el motivo de la acción lejos de entrar en discrepancia, se fortalece y se confirma.⁴⁹⁹

88. *Ética Nicomaquea*. VI, 2. 1139b5-6.⁵⁰⁰

La elección es *noûs* y deseo. Y es lo característico del hombre.

Por eso la elección (*proaíresis*) es o inteligencia deseosa (*orektikos noûs*) o deseo inteligente (*órexis dianoetikê*) y tal principio (*archê*) es el hombre.

Termina su exposición sintetizando los principios mencionados: Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente. Ahora únicamente menciona por una parte al *noûs*, no la *diánoia* ni *lógos*; y por la otra al deseo, no al *ethos*. Sin embargo inmediatamente cambia los términos: *órexis dianoetikê* tal vez con la intención de mostrar que el *noûs* es facultad de los principios, de modo que si se parte de la facultad intelectual, de su primera moción, será el *noûs*, que

⁴⁹⁸ Cfr. COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 78-79. Cooper también sostiene en contra de la tesis intelectualista que la bondad de la acción radica en la acción misma, es una bondad *en* o *de* la acción, por lo que no se debe tomar como algo ajeno a ella. Cfr. p. 104-105.

⁴⁹⁹ No se abunda en el tratamiento de esta cuestión ya que no compete directamente al estudio de la investigación.

⁵⁰⁰ EN. VI, 2. 1139b4-5: $\delta\iota\omicron\ \eta\ \omicron\text{rektiko}\lambda\gamma\ \text{nou}=\text{j}\ \eta(\ \text{proai}\zeta\text{resij}\ \eta\ \omicron\tilde{\alpha}\text{recij}\ \text{dianohtikh/},\ \text{kai}\ \eta(\ \text{toiau/th}\ \text{a})\text{rxh}\ \backslash\ \alpha\tilde{\alpha}\text{nqrwpoj}.$

orientará al deseo. Pero si se parte no de lo intelectual sino de la parte que surge sin razón, la que es propia de la sensibilidad, entonces lo primero será un deseo que se racionaliza, de modo que la facultad intelectual que racionaliza ese deseo será el *noûs*, no en sí mismo sino a través de la *diánoia*.

De esta manera se muestra que en la *proaíresis*, el elemento intelectual que siempre está presente es el *noûs*. El cual puede ejercer su acto sólo, señalando el bien concreto al cual perseguir, o bien servirse de la *diánoia* en un acto posterior de racionalización del deseo. De manera que tiene sentido y embona perfectamente la cualidad del *noûs* como hábito anterior. Si el origen de la *proaíresis* es intelectual, entonces el que actuó fue el *noûs* que iluminó el bien práctico concreto a la luz del bien universal pensado (o la propia representación global de la vida buena), en una situación determinada, y luego el deseo se acopló a este mandato. Si, por otro lado, el origen de la *proaíresis* se dio en la parte tendencial del hombre, entonces el primero en actuar fue el deseo y el *noûs* considera el bien presentado por la *órexis* a la luz de la representación global de la vida buena. Si el objeto del deseo conduce hacia este fin último, entonces en segundo lugar el *noûs* actúa por medio de la *diánoia* deliberando, o sirviéndose del *lógos* razonando, sobre los medios para alcanzar el fin deseado. El acto del *noûs* es simple, anterior y correcto o verdadero; mientras que los demás actos que implican la intelección como los de la *diánoia* o el *lógos*, son posteriores al *noûs*, compuestos y susceptibles de error.

Esta distinción sobre el papel del *noûs* en la *proaíresis* es fundamental para la comprensión de los principios de la acción en Aristóteles. La omisión de la relevancia del *noûs* en el ámbito de la *praxis*, conduce fácilmente a juzgar que Aristóteles utiliza con descuido o ambigüedad el término

noûs. Otra consecuencia consiste en velar la posible claridad asequible desde los textos mismos del Estagirita. Así por ejemplo, Vigo sostiene que en Aristóteles, los niños y ciertos animales “no son agentes de praxis, ya que tampoco poseen *proaíresis*.”⁵⁰¹ Lo cual no es falso, pero en estricto sentido habría que señalar que no poseen *proaíresis* justamente porque carecen de *noûs*. El mismo autor enseguida reitera que la falta de *proaíresis* se debe a que estos sujetos no son capaces de obrar sobre la base de una cierta representación global de la propia vida. Mi respuesta a esta sentencia viene en el mismo sentido: la representación global de la propia vida es obra también del *noûs*.

Un caso semejante se presenta en la afirmación de Zagal acerca de la verdad práctica: “la verdad práctica acontece cuando el agente quiere eficazmente lo que desea. Se trata de convergencia de *lógos* y *órexis*.”⁵⁰² Aquí se trata de un uso ambiguo del término *lógos*. En estricto sentido, según Aristóteles la verdad práctica se da por la unión de *noûs* (no *lógos*) y *órexis*, pues el *noûs* es anterior, superior y, lo más importante, siempre correcto y verdadero; su acto es simple y directo. Mientras que *lógos* es susceptible de error, pues compone y es posterior al acto del *noûs*. Por esta razón es que el *lógos* puede ser eficazmente empleado a favor de los peores vicios, mientras que el *noûs* emite su mandato siempre correcto, independientemente de que el deseo sea recto o claramente desviado.

Bajo estas premisas sostengo que sin *noûs* no hay ni *proaíresis* ni representación global, pues es el hábito de los primeros principios de donde se obtiene el universal, al cual

⁵⁰¹ VIGO, Alejandro. “Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”. p. 61.

⁵⁰² ZAGAL, Héctor. “Virtud y verdad práctica en la *Ética Nicomaquea*”. p. 62ss.

corresponde la representación de la propia vida como un todo. Así también el *noûs* es el hábito de los primeros principios prácticos, por su medio se da el vínculo entre el universal de la vida buena y el bien particular señalado en la situación concreta. Por la conjunción de *noûs* y *órexsis*, se da la inteligencia deseosa y el deseo deliberado de la *proaíresis*.

Bajo esta explicación el acto de la elección, y por lo tanto de la acción práctica, tiene efectivamente dos principios, que se convierten en uno solo en cuanto tienden a lo mismo: la elección puede surgir del deseo, que se vuelve deliberado, o del *noûs* que cuyo acto actualiza al deseo y se conjugan en uno mismo (13). En este sentido, Vigo explica atinadamente que *proaíresis* debiera traducirse por “decisión deliberada: el tipo de pro-actitud que surge del resultado del proceso de deliberación, allí donde se concluye exitosamente.”⁵⁰³

Luego de esta integración de los dos factores, Aristóteles afirma: “tal principio es el hombre”. Esto último es de gran relevancia, no sólo porque desde esta perspectiva práctica lo característico del hombre es por un lado su deseo, que comparte con los animales, y por otro el *noûs*, del que ya se había dicho que era lo divino que tiene el hombre. Sino principalmente es trascendente por dos razones: primero: porque habla de un principio, no dos como había enunciado inicialmente. Esto tal vez se deba a que aunque son disposiciones distintas, al momento de actuar, puesto que coinciden en el objeto, estas disposiciones se orientan hacia el mismo fin por lo que forman una unidad, una misma tendencia (14).

Segundo: si el hombre es el principio con el cual se elige y se tiende a algo, entonces el hombre se concibe como un ser

⁵⁰³ VIGO, Alejandro. “*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”. p. 60.

referido a un bien, un ser que está en proceso de perfección (15), a diferencia del *noûs* cosmológico que se entiende como un ser absolutamente perfecto, cuya substancia consiste en contemplarse así mismo, completamente acabado. Al respecto Wilkes comenta: "Mucho del trabajo [de Aristóteles en la *Ética*] es concerniente a enfatizar que llegamos a ser lo que somos por nuestras acciones y nuestras elecciones, y 'vivir bien y actuar bien' involucrará esencialmente actividad social, puesto que 'el hombre es una creatura política, que por naturaleza vive con otros'."⁵⁰⁴ Esta tendencia a la perfección se da desde las facultades que lo colocan como un ser que comparte el ser del animal y el ser de dios, el cual además resulta ser social.

Desde esta perspectiva del hombre, la pregunta por su fin último se respondería de acuerdo a la perfección de las disposiciones que lo hacen ser lo que es, y dentro de ellas, la que debe regir, naturalmente, será la más perfecta. De modo que la felicidad o el fin último del hombre consistirá en el acto más perfecto de su disposición más perfecta sobre el objeto más perfecto: contemplar la primera causa; pero esta acción no puede ir en contra de su naturaleza de animal racional, por lo que dicha actividad la realizará no eternamente, sino el mayor tiempo que pueda, siempre que las demás disposiciones inferiores se lo permitan sin que por ello se deteriore el orden dispuesto por la naturaleza dentro del animal racional, con naturaleza política.

Vigo sostiene: "tanto la vida teórico-contemplativa de la *sophía* como la vida práctico-política de la *phrónesis* son para Aristóteles formas genuinas de la vida feliz para el hombre,

⁵⁰⁴ WILKES, K.V. *Psuche versus the Mind*. In NUSSBAUM. RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 120. Wilkes cita los siguientes pasajes como fundamento de su tesis: EN 1095a19, 1098b20, 112b31-2, 1139b4-5, 1169b18-19.

por cuanto en ambas se despliega, de alguna manera, la racionalidad constitutiva del hombre como tal, ya sea en su dimensión práctica o en su dimensión puramente teórica.”⁵⁰⁵ Mi propuesta en esta tesis es justamente aclarar que el modo de ejercer lo que Vigo llama “la racionalidad constitutiva del hombre” es el acto del *noûs* del hombre, ya sea por medio de la contemplación o bien por medio de la acción. Desde luego coincido en que la perfección de este acto es la *sophía* o la *phrónesis*, según sea el caso, pero el punto de partida, el origen de ambas, y el origen del acto mismo de cada una no es otra cosa que el acto del *noûs*.

Vigo continúa su precisión acerca de la eudaimonía con la siguiente frase: “Pero entre ellas, es la vida teórico-contemplativa la que obtiene en definitiva, el lugar de privilegio como la forma suprema de vida feliz para el hombre, en tanto ser caracterizado esencialmente por la racionalidad.” Esta última frase considero que permea la ambigüedad presente en Vigo sobre el papel del *noûs* en la acción práctica. La racionalidad esencial que caracteriza al hombre es consecuencia de la posesión y el ejercicio del *noûs*. La vida teórico-contemplativa es una de actividad según el *noûs*, como afirma Vigo, pero también la vida práctico-política depende del acto del *noûs*. Lo que Vigo, junto con otros autores como Reeve no ven, es que la *phrónesis* depende tanto del *noûs* como la *sophía*. La característica esencial del hombre, la racionalidad, se deriva directamente del *noûs*. Esta característica no queda limitada únicamente al ámbito contemplativo, sino que el *noûs* se ejerce en cada acto, tanto contemplativo como práctico, lo cual se mostrará en el curso de este capítulo. En lo que corresponde al tipo de vida que

⁵⁰⁵ VIGO, Alejandro. *La concepción aristotélica de la felicidad*. p. 85. Nos encontramos nuevamente ante una generalidad en los términos, que a mi juicio no proviene de Aristóteles, sino de quienes no han reparado en la particularidad del uso de los términos *noûs*, *lógos*, *diánoia*, *phrónesis*, *sophía*.

constituye la *eudaimonía*, acepto que la teórico-contemplativa es la que guarda primacía. Pero esto no por su relación más directa con el *noûs*, pues como afirmé la praxis también es directamente animada e iluminada por “lo divino que está en el hombre”. Sino por la superioridad del objeto de contemplación, en contraste con el objeto de la deliberación; y por la autosuficiencia de este tipo de vida, como también lo sostiene Vigo.⁵⁰⁶

Acerca de este texto Reeve interpreta: “Cuando un agente a través de la deliberación, encuentra algo que promueve su fin y que además está dentro de su capacidad realizarlo, él ha golpeado al primer principio de su deliberación, siendo esta su propia capacidad como un agente racional de iniciar la acción voluntaria.”⁵⁰⁷ Si es el objeto el que golpea al primer principio, o la facultad que contiene al primer principio el que lo señala, de cualquier forma parece que se puede hablar del *noûs* como la facultad de los primeros principios, como lo enuncia Aristóteles, que también es principio de la acción, tanto al inicio de la deliberación, como al final de esta o en el resultado de ella, que es lo mismo, la “inteligencia deseosa”.

Así Broadie explica que la elección se debe entender bajo ambos aspectos, el intelectual y el del deseo. La elección racional no es simplemente pensamiento, y tampoco es cualquier tipo de deseo. El objeto de la elección racional, señala, es la acción finalmente especificada por la deliberación.⁵⁰⁸ Me parece oportuno precisar que, en este caso así como se afirmó de Vigo, dicha especificación sería llevada a cabo por el *noûs*, o alguna disposición propia de éste, tal como la *diánoia* o *lógos*.

⁵⁰⁶ Cfr. VIGO. *Ibid.* p. 86-99.

⁵⁰⁷ Reeve, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 81.

⁵⁰⁸ Cfr. BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. p. 219-220.

g) Las dos partes del alma tienden a la verdad.

A continuación se reitera el vínculo que guarda la verdad con la acción, enunciada ya como verdad práctica.

89. *Ética Nicomaquea*. VI, 2. 1139b12-13.⁵⁰⁹

La parte intelectual del alma se conforma de una científica y otra razonadora.

La función (*érgon*) de ambas partes intelectivas (*noetikôn moríon*) es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, esas son las virtudes de ambas.

Estas líneas parecen retomar la división del alma y la definición de virtud enunciada por Aristóteles en el capítulo anterior.

Aquí se podría suponer la tipificación del *noûs* del hombre como lo había planteado en *EN* VI, 1: una parte científica, que tiene por objeto lo necesario, por lo tanto su actividad es la contemplación; y otra parte razonadora, que trabaja con lo contingente, de donde se produce la deliberación y la acción. En ambas se busca la verdad, pero en el caso de la parte razonadora, cuando se aplica en el ámbito de la acción, la verdad que se pretende alcanzar es una verdad práctica, que está dotada de deseo. Así como también la *téchne*, alcanza cierto grado de verdad en *érgon*, pues es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera.⁵¹⁰ De manera

⁵⁰⁹ *EN*. VI, 2. 1139b12-13: a)mfote/rwn dh\ tw½n nohtikw½n mori¿wn a)lh/qeia to\ eÁrgon. kaq' aÁj ouÁn ma/lista eÀcej a)lhqeu/sei e(ka/teron, auÁtai a)retaii a)mfoiín.

⁵¹⁰ *EN* VI, 4. 1140a19-20.

que el *érgon* del *noûs*, ya sea en su actividad contemplativa o en su ejercicio práctico es la verdad.⁵¹¹

Con esta enunciación Aristóteles pretende introducir su exposición sobre cada una de las virtudes intelectuales. Lo cual se presenta brevemente con el objeto de completar la división presentada en VI, 1.⁵¹²

Las partes del alma se dividen en racional e irracional. Naturalmente, las virtudes intelectuales corresponden a la parte racional. a) La ciencia es un modo de ser demostrativo, pues su objeto es necesario. b) El arte es un modo de ser productivo, acompañado de razón verdadera, su objeto es lo que puede ser de otra manera. c) La prudencia es un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre; su objeto está entre lo que puede ser de otra manera y por esto le corresponde la buena deliberación. Aristóteles especifica que la prudencia es la virtud de la parte razonadora. d) El *noûs*: es la disposición de los principios. Pero parece que estos principios se pueden entender tanto de lo necesario, como de lo que puede ser de otra manera, y en ese caso el *noûs* sería la disposición no sólo de los principios de la ciencia, sino también de la prudencia (pues ha dicho que ni la ciencia ni la prudencia ni la sabiduría tienen por objeto los principios) (16). e) Finalmente habla de la sabiduría de la cual dice que es intelecto y ciencia de lo más honorable por naturaleza. De aquí se podría deducir que la sabiduría será el mejor modo de ser de la parte científica, la virtud correspondiente a la parte del alma racional que se ocupa de los objetos que no pueden ser de otra manera.

⁵¹¹ En el mismo sentido lo sostiene Zagal: "El *érgon* natural del entendimiento es la verdad. Este es un supuesto del *Corpus*. La inteligencia humana tiende naturalmente a saber, reza *Metafísica* I, 1.". ZAGAL, Héctor. "Virtud y verdad práctica en la *Ética Nicomaquea*". p. 57ss.

⁵¹² Cfr. *EN* VI, 3. 1139b15-VI, 7. 11412b23.

Cada una de estas disposiciones o hábitos intelectuales del hombre tienen como fin alcanzar la verdad, por lo que parece que ésta se alcanza a través de distintos actos y también diversos objetos. Lo que aquí subrayo es que el *noûs* es el hábito de los primeros principios.

h) *Noûs* como modo de ser en la *Ética Nicomaquea* VI.

En este apartado se presentan los textos en los que Aristóteles expone el *noûs* como disposición para acceder a la verdad. Con el objeto de no perder la unidad que relaciona los textos, el análisis se dedica en un primer momento a los textos del Estagirita, y posteriormente se confronta con los comentarios de otros autores.

90. *Ética Nicomaquea* VI, 3. 1139b15-17.⁵¹³

Enuncia los cinco modos de ser o disposiciones con las que el alma actúa con verdad

Establezcamos que las disposiciones según las cuales el alma posee la verdad (*aletheúei*) cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte (*téchne*), la ciencia (*epistémē*), la prudencia (*phrónesis*), la sabiduría (*sophía*) y el intelecto (*noûs*); pues uno puede engañarse con la suposición (*upolēpsei*) y con la opinión (*dóxei*).

Las virtudes por las que el alma siempre actúa con verdad o dice con verdad (*aletheúei*)⁵¹⁴ al afirmar o negar son: el arte, la

⁵¹³ EN VI, 3. 1139b15-18: εἰσὶν δὲ οἱ αἱ ἀληθεύει ἡ (γυγνῆ) τῷ ½ καταφα/ναι ἢ ἀποφα/ναι, πε/ντε τοῖν αἱ ῥιμο/ν: ταυ=τα δ' ἐστὶν τε/χνη ἐπιστῆ/μη φρο/νησις σοφί/α νοῦ=j: ὑ(πο)λή/γῃ γὰρ καὶ δο/κυ ἐνδε/χεται δια-γῆ/ναι/δεσπῆ.

⁵¹⁴ El término *ἀληθεύει* es el verbo *ἀληθεύω* conjugado en presente 3a. persona del singular. Por lo que considero que es más conveniente traducirlo como actúa con verdad o ejerce la verdad. W. D. Ross lo expresa "The states of which the soul possesses truth by way of affirmation or denial are five in number" en BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. Nicomachean Ethics* VI. 1139b15-16. p. 1799.

ciencia, la prudencia, la sabiduría y el *noûs* (a). Así se reitera del texto anterior.

Es relevante señalar que Aristóteles está hablando de actos en los que el alma compone o separa con verdad. Por lo que la propuesta de un acto en el que el *noûs* juzgue y no solamente adquiera los principios, se acepta como posible (b).⁵¹⁵

91. *Ética Nicomaquea* VI, 6. 1140b31-1141a8.⁵¹⁶

Noûs: disposición de los principios.

Elimina los demás: ciencia: es demostrable; arte y prudencia: versan sobre lo no necesario; sabiduría: emplea demostraciones.

Puesto que la ciencia (*epistḗmē*) es conocimiento de lo universal (*kathólou*) y de las cosas necesarias (*anánkes*), y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional (*metà lógou*)), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte, ni prudencia; porque lo científico es demostrable (*apodeiktón*), mientras que el arte y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra manera. Tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es propio del sabio aportar algunas demostraciones. Si, por lo tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad (*aletheúomen*) y nunca nos engañamos (*diapseudómetha*) sobre lo que no puede o puede ser de otra

⁵¹⁵ Al respecto viene a colación la consideración de los axiomas como un tipo de juicio.

⁵¹⁶ EN VI, 6. 1140b31-1141a8: ¹Epeî d' h(e)pisth/mh periî tw¹/₂n kaqo/lou e)stiîn u(po/lhyij kaiî tw¹/₂n e)c a)na/gkhj oÃntwn, ei¹siî d' a)rxaiî tw¹/₂n a)podeikt¹/₂n kaiî pa/shj e)pisth/mhj (meta\ lo/gou galr h(e)pisth/mhÿ, th=j a)rxh=j tou= e)pisthtou= ouÃt' aÃn e)pisth/mh eiãh ouÃte te/xnh ouÃte fro/nhsij: to\ me\n galr e)pisthto\n a)podeikto/n, aiã de\ tugxa/nousin ouÃsai periî ta\ e)ndexo/mena aÃllwj eÃxein. ou)de\ dh\ sofiz/a tou/twn e)stiz/n: tou= galr sofou= periî e)niçwn eÃxein a)po/deiciz/n e)stin. ei¹ dh\ oiãj a)lhqeu/omen kaiî mhde/pote diayeudo/meqa periî ta\ mh\ e)ndexo/mena hÃ kaiî e)ndexo/mena aÃllwj eÃxein, e)pisth/mh kaiî fro/nhsiz/j e)sti kaiî sofiz/a kaiî nou=j, tou/twn de\ tw¹/₂n triw¹/₂n mhde\n e)nde/xetai eiãnai (le/gw de\ triç/a fro/nhsin e)pisth/mhn sofiz/anÿ, leiçpetai nou=n eiãnai tw¹/₂n a)rxw¹/₂n.

manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto (*noûs*), y tres de ellos (a saber, la prudencia (*phrónesis*), la ciencia (*epistḗmēn*) y la sabiduría (*sophían*)) no pueden tener por objeto los principios, nos resta el intelecto (*noûn*), como disposición de estos principios.

Aristóteles se propone resolver la pregunta sobre virtud de los principios. La primera parte del razonamiento se conduce por la vía negativa rechazando las virtudes que no tienen por objeto los principios. Primero, elimina la *epistḗmē*, pues emplea demostraciones y necesita los principios. Segundo, descarta la *téchne* y la *phrónesis* en razón de que su objeto abarca lo contingente, y los principios son necesarios. Tercero, elimina la *sophía*, pues también se sirve de demostraciones que implican los principios.

La segunda parte retoma las disposiciones que siempre actúan con verdad, pues los principios son verdaderos y la virtud por la que se adquieren debe ser del mismo modo. Enumera: ciencia, prudencia, sabiduría y *noûs*, de los que ha omitido la *téchne*, posiblemente por que es un modo de ser productivo, que implica los primeros principios. Puesto que en la primera parte había rechazado los primeros tres, queda entonces el *noûs* como la virtud de los principios, que actúa siempre con verdad y, por eliminación, se coloca como la disposición anterior a las demás por lo que le corresponden los principios (c).

92. *Ética Nicomaquea* VI, 7. 1141a16-20.⁵¹⁷

Sabiduría implica *noûs* (principios) y ciencia (demostraciones).

⁵¹⁷ EN VI, 7. 1141a16-20: wÐste dh=lon oÀti a)kribesta/th aÄn tw½n e)pisthmw½n eiāh h(sofiz̃a. deĩ aÄra to½n sofo½n mh½ mo/non ta½ e)k tw½n a)rxw½n ei½de/nai, a)lla½ kai½ peri½ ta½ a)rxal½ a)lhqeu/ein. wÐst' eiāh aÄn h(sofiz̃a nou=j kai½ e)pisth/mh, wÐsper kefalh½n eÄxousa e)pisth/mh tw½n timiwta/twn.

De suerte que es evidente que la sabiduría (*sophía*) es la más exacta (*akribestátē*) de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que se sigue de los principios, sino también poseer la verdad (*aletheúein*) sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto (*noûs*) y ciencia (*epistémē*), una especie de ciencia capital (*kephalēn*) de los objetos más honorables.

La *sophía* es *noûs* y *epistémē*: posee la verdad de los principios y de lo que se sigue de ellos. Por lo que Aristóteles la denomina “ciencia capital”: de donde el término *kephalē*⁵¹⁸ parece provenir del *noûs*, de manera que éste es la disposición capital, en el sentido de origen, pues le competen los principios (d).

93. *Ética Nicomaquea* VI, 7. 1141b2-3.⁵¹⁹

Sabiduría es: ciencia y *noûs* (de lo más honorable).

De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría (*sophía*) es ciencia (*epistémē*) e intelecto (*noûs*) de lo más honorable (*timiôtaton*) por naturaleza.

En esta sentencia, donde el objeto más digno le corresponde a la *sophía*, la diferencia entre *noûs* y *epistémē* no parece venir de su objeto, pues a la sabiduría sólo le corresponde lo más honorable, sino del acto de conocimiento de cada disposición. Así el acto de la ciencia es demostrativo, mientras que el del *noûs* es anterior a la demostración, y es sobre los principios (e).

Alejandro de Afrodisia lo expresa en el mismo sentido: “*sophía* es lo que posee ambos, tanto el descubrimiento de los

⁵¹⁸ Kefalhē: cabeza, parte superior, principal, piedra angular, origen.

⁵¹⁹ EN VI, 7. 1141b2-3: e)k dh\ tw½n ei¹rhme/nwn dh=lon oÀti h(sofia e)stiì kaiì e)pisth/mh kaiì nou=j tw½n timiwta/twn tv= fu/sei.

principios como el descubrimiento y la demostración, a través de los principios, de las cosas que se siguen de ellos.”⁵²⁰

94. *Ética Nicomaquea* VI, 9: 1142a24-30.⁵²¹

El *noûs* es de límites de los cuales no hay razonamiento, y se refiere a lo último de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible. El acto del *noûs* es más percepción que el de la prudencia.

Versión de Pallí Bonet:⁵²²

Es evidente que la prudencia (*phrónesis*) no es ciencia (*epistémē*), pues se refiere a lo más particular (*eschátou*), como se ha dicho, y lo práctico (*práktōn*) es de esta naturaleza. Se opone (*antikeitai*) de este modo, el intelecto (*tōi nōi*), pues el intelecto (*noûs*) es de límites (*órōn*)⁵²³, de los cuales no hay razonamientos (*ōn ouk ésti lógos*), y [la prudencia]⁵²⁴ se refiere al otro extremo (*hē dē tou eschátou*) [a lo más particular]⁵²⁵, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible (*aísthēsis*), no la percepción del sensible propio (*idíōn*)⁵²⁶, sino una semejante a aquella por la que vemos (*aisthanómetha*)⁵²⁷ que la última (*eschaton*) figura en matemática es un triángulo (pues también aquí hay un límite(*stésetai gār kakei*)).

⁵²⁰ ALEXANDER of Aphrodisias. *Ethical Problems*. Problem 25. 151, 5-10. p. 68.

⁵²¹ EN VI, 8. 1142a23-30: οἷτι δ' ἡ (fro/nhsij ou)k episth/mh, fanero/n: tou= ga/r e)sxatou e)stij n, wDsper eiārtai: to\ ga/r praktō/n toiou=ton. a)ntikeitai me\n dh\ t%½ n%½: o(me\n ga/r nou=j tw½n oārwn, wōn ou)k eāsti lo/goj, hÁ de\ tou= e)sxatou, ouā ou)k eāstin episth/mh a)ll' aiāsqsij, ou)x h(tw½n iādiwn, a)ll' oiā# ai'sqano/meqa oāti to\ [e)n toiī maqhmatikoīlj] eāxaton triζgwnon: sth/setai ga/r ka)kei. a)ll' auāth ma=llon aiāsqsij hā fro/nhsij, e)keiζnhj d' aālo eiādoj.

⁵²² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. p. 281. He modificado y señalado la traducción de ciertos términos en esta versión.

⁵²³ Cambio “definiciones” por “límites”.

⁵²⁴ Los corchetes son míos pues en el texto griego no aparece nuevamente *phrónesis*: wōn ou)k eāsti lo/goj, hÁ de\ tou= e)sxatou,

⁵²⁵ Nuevamente los corchetes son míos, pues es un recurso del traductor.

⁵²⁶ Sustituye “de las propiedades sensibles” por “del sensible propio”.

⁵²⁷ ai'sqano/mai: Percibir con la inteligencia o con los sentidos, darse cuenta. VOX. *Diccionario manual Griego-Español*. P. 16.

Pero esta es, más bien, percepción (*aísthēsis*) que prudencia (*phrōnesis*), ya que aquella (*ekeínes*) es de otra especie (*eîdos*).

Versión de Gómez Robledo:

Que la prudencia no es la ciencia, es patente. La prudencia es de lo último, como queda dicho, pues el obrar se refiere a lo último. La prudencia se opone también a la intuición (*tôî nôî*). La intuición (*noûs*) es de los límites, de los cuales ya no puede darse razón, [sino algo extremo] mientras que la prudencia es de lo último, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible. Esta percepción, con todo, no es la de cada sentido en especial, sino otra análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo, pues también aquí hay que detenerse. Esta última percepción, no obstante, tiene más de tal que la prudencia, la cual es una percepción de otro género.

Versión de W. D. Ross:

Que la sabiduría práctica no es conocimiento es evidente; puesto que es, como se ha dicho, concerniente al último hecho particular, ya que la cosa a hacer es de esta naturaleza. Esto se opone, entonces, a la comprensión; pues la comprensión (*noûs*) es de definiciones, para lo que no puede darse razón, mientras que la sabiduría práctica es concerniente a lo último particular, que es objeto no de conocimiento sino de percepción –no la percepción de las cualidades peculiares de un sentido sino una percepción parecida a aquella por la que percibimos que la figura particular frente a nosotros es un triángulo; pues en esa dirección también habrá un límite. Pero esto es más bien percepción que sabiduría práctica, ya que es otro tipo de percepción.

El texto es de suma importancia pero lamentablemente obscuro, por lo que se presentaron diferentes traducciones del mismo. Sin embargo, visto a la luz de los demás argumentos en este mismo libro de la *Ética Nicomaquea*, es plausible que Aristóteles hubiera pretendido exponer lo siguiente:

- 1) Dentro de las virtudes intelectuales, la *phrónesis* no es *epistḗmē*, pues se refiere a lo más particular o extremo, lo práctico, de lo que no hay demostración. En tanto que la ciencia sí es un modo de ser demostrativo.
- 2) En este sentido, se opone al *noûs*. La prudencia se opone al *noûs* como principio de ciencia, pues ya se mostró que no es ciencia.
- 3) El *noûs* es de los extremos o límites, de un lado el límite del universal, de donde se origina la ciencia y hay *lógos*; y en el lado opuesto, el extremo particular, propio de la prudencia, que es un tipo de *aísthesis*.
- 4) Acerca de la *aísthesis* de la prudencia, se parece más a la de los objetos matemáticos, que a la de los sensibles propios; la primera imposible y la segunda posible. Sin embargo, el ejemplo que da parece sugerir no la primera abstracción de la figura del triángulo, proceso por el cual se obtiene esa idea; sino el reconocimiento de que el particular que está frente a nosotros es triángulo. De modo análogo, es presumible que la percepción de la prudencia reconoce el límite donde radica el bien en la acción particular referida a nosotros. Dicho reconocimiento evoca la *epagogé*, aunque el término empleado es *aisthanómetha* seguido de *stḗsetai gàr kakeĩ*⁵²⁸ lo cual implica la misma intención del proceso que se da en la *epagogé* donde se detiene la idea en el particular.⁵²⁹
- 5) De esta manera, el principio de la *phrónesis* no es el principio de la *epistḗmē*, pues la primera parte del

⁵²⁸ a)ll' oia# ai'sqano/meqa oAti tol [e)n toiíj maqhmatikoííj] eA'sxaton triçgwnon: sth/setai galr ka)keí.

⁵²⁹ Un breve comentario acerca de la *epagogé* se presentó en esta investigación en el capítulo II, sección VI: *Noûs* como principio de ciencia.

particular, y la segunda del universal. Se ha dicho que el *noûs* es la disposición de los principios, de los límites. Los límites tienen dos extremos, uno universal principio de la *epistême*, el cual adquiere el *noûs* por medio de la *epagogê* a través del particular. El otro extremo del límite es el particular, principio de la *phrónesis*, en el cual propongo que también actúa el *noûs* ejerciendo un tipo de *aísthesis* parecida al reconocimiento de los objetos matemáticos.

Por lo tanto, del texto en cuestión se deriva que el *noûs* es de ambos extremos o límites, del universal que es principio de la ciencia, objeto de conocimiento; y del particular que es principio de la prudencia, objeto de la acción práctica (f). La prudencia se opone al *noûs*, no al *noûs* en general como disposición de los principios, sino al *noûs* que corresponde a los principios de la ciencia. Pues el acto del *noûs* por el que se origina la prudencia parece ser distinto al acto del *noûs* por el que se origina la ciencia (g). Sin embargo, es conveniente que sea una y la misma disposición la que le correspondan los principios de ambas virtudes (h). Pues para obtener el universal ha quedado claro que es necesario el contacto con el particular, y éste se ha explicado a manera de límite, por medio del acto del *noûs poietikós*, gracias al cual se actualiza el *noûs* en potencia, en lo que parece ser el proceso denominado *epagogê*.

Del mismo modo, es conveniente suponer que el tipo de percepción del particular que da origen a la prudencia sea un acto también del *noûs*, del cual se ha dicho que siempre es verdadero y que es de los extremos, tanto de lo universal y necesario como de lo particular y contingente, afirmación que se confirma en las siguientes dos citas.

Los modos de ser que versan sobre lo extremo y lo particular son: juicios, entendimiento, prudencia y *noûs*.

Todos estos modos de ser (*éxeis*) van dirigidos lógicamente a lo mismo. En efecto, cuando hablamos de juicios (*gnōmen*), entendimiento (*súnesin*), prudencia (*phrónēsin*) e inteligencia (*noûn*), atribuimos a las mismas personas el tener juicio o inteligencia (*noûn*), así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades (*dúnameis*) versan sobre lo extremo (*tôn eschátōn*) y particular (*kath' hékaston*), y en saber discernir (*kritikōs*) lo que es prudente radica el ser inteligente (*sunetōs*), buen entendedor (*eugnōmon*) o comprensivo (*sungnōmon*), porque la equidad es común a todos los hombres en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas (*ápanta tà praktā*) son individuales (*kath' hékasta*) y extremas (*eschátōn*), y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento (*súnesis*) y el juicio (*gnōmē*) versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas.

Los siguientes modos de ser versan sobre lo extremo y particular: juicios (*gnōmē*), entendimiento (*súnesis*), prudencia (*phrónēsis*) e inteligencia (*noûs*). Por lo que queda claramente afirmado que al *noûs*, además de corresponderle lo universal y necesario; también le concierne lo particular y práctico, por lo tanto contingente, pues puede ser de otra manera (i).

⁵³⁰ EN VI, 11. 1143a25-35: Eî'siî de\ pa=sai ai, eÅceij eu)lo/gwj ei'j tau)to\ teiç nousai: le/gomen ga'r gnw̄mhn kaiî su/nesin kaiî fro/nhsin kaiî nou=n e)pîi toulj au)toulj e)pife/rontej gnw̄mhn eÅxein kaiî nou=n hÅdh kaiî froniçmouj kaiî sunetouj. pa=sai ga'r ai, duna/meij auÅtai tw½n e)sxa/twn ei'siî kaiî tw½n kaq' eÅkaston: kaiî e)n me\n t%½ kritiko\j eiānai periî wŌn o(fro/nimoj, suneto\j kaiî eu)gnw̄mwn hÅ suggnw̄mwn: ta\ ga'r e)pieikh= koina\ tw½n a)gaqw½n a(pa)ntwn e)stiīn e)n t%½ pro\j aÅllon. eÅsti de\ tw½n kaq' eÅkasta kaiî tw½n e)sxa/twn aÅpanta ta\ praktā: kaiî ga'r to\n fro/nimon dei\ ginw̄skein au)ta/, kaiî h(su/nesij kaiî h(gnw̄mh periî ta\ praktā, tau=ta d' eÅsxata.

⁵³¹ EN VI, 11. 1143a35-b5: kaiî o(nou=j tw½n e)sxa/twn e)p' a)mfo/tera: kaiî ga'r tw½n prw̄twn oÅrwn kaiî tw½n e)sxa/twn nou=j e)stiî kaiî ou) lo/goj, kaiî o(me\n

El *noûs* es de los extremos (de lo primero y de lo último): a) Demostraciones: límites inmutables y primeros- universal; b) Práctica: lo extremo, contingente y premisa menor-particular-percepción sensible.

La intuición (*noûs*) tiene también por objeto lo extremo (*tôn eschátōn*) en ambas direcciones (*amphótera*), porque tanto de los límites primeros (*tôn prōtōn hōrōn*) como de los últimos (*tôn eschátōn*) hay intuición (*noûs*) y no razonamiento (*lógos*); la intuición con respecto a las demostraciones (*katà tās apodeíxeis*) es de los límites inmutables y primeros; y la de las cosas prácticas (*taîs praktikaîs*), lo extremo (*toû eschátou*), lo contingente (*endechoménou*) y la premisa menor (*tês hetéras protáseos*). Estos son, en efecto, los principios (*archai*) de la causa final (*héneka aûtai*), ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener (*deî échein*) percepción sensible (*aísthēsin*) de estos particulares, y ésta es la intuición (*noûs*).

El texto estudiado es toral en la comprensión del *noûs* del alma en el pensamiento de Aristóteles. En este caso las afirmaciones son categóricas, determinadas, y las considero definitivas:

El *noûs* tiene por objeto lo extremo en ambas direcciones: 1) lo primero: los principios de la ciencia, necesarios; y 2) lo último: el particular principio de la prudencia, contingente (j).

De ambos límites hay *noûs*, no *lógos*: 1) El *noûs* relativo a las demostraciones, principio de la ciencia, es de los límites inmutables y primeros. El *lógos* es posterior. 2) El *noûs* de las cosas prácticas, objeto de la prudencia, es sobre lo extremo, lo contingente y la premisa menor (k).

kata\ talj a)podei¿ceij tw½n a)kinh/twn oÀrwn kaiì prw¬twn, o(d' e)n taiìj praktikaiìj tou= e)sxa/tou kaiì e)ndexome/nou kaiì th=j e(te/raj prota/sewj: a)rxaiì ga\r tou= ouÀ eÀneka auÀtai: e)k tw½n kaq' eÀkasta ga\r ta\ kaqo/lou: tou/twn ouÀn eÀxein deií aiāsghsin, auÀth d' e)stiì nou=j.

Lo extremo, lo contingente y la premisa menor, son particulares y son los principios de la causa final; la causa final es universal (l).

Es necesario tener percepción de estos particulares,⁵³² y esto es el *noûs* (j). Con lo cual se elimina toda duda acerca del objeto del *noûs* y de la cuestión suscitada en *EN VI*, 8. El *noûs* es principio de *epistémē* y por lo mismo es necesario que sea además principio de *phrónesis*.

Las tesis declaradas acerca del *noûs* como disposición de los primeros principios son:

El *noûs* actúa siempre con verdad (*aletheúei*) al afirmar o negar (a).

Es posible admitir cierto juicio como acto del *noûs* (b).

El *noûs* es la disposición de los principios, es siempre verdadero y anterior a las demás disposiciones (c).

El *noûs* se entiende como disposición anterior, primera o capital, respecto a las demás (d).

El acto del *noûs* es sobre los principios. Anterior al de la ciencia y por lo tanto anterior también a la demostración (e).

El *noûs* es de ambos extremos, del límite universal (principio de la ciencia) y del límite particular (principio de la prudencia) (f).

El principio de la prudencia se opone al *noûs* que corresponde a los principios de la ciencia (g).

⁵³² tou/twn ouĀn eĀxein deif aiāsqhsin

El mismo *noûs* es principio de ciencia y de prudencia pues es cierta *aísthēsis* del particular (h).

Al *noûs* le corresponde tanto lo universal y necesario, como lo particular y práctico (i).

El *noûs* tiene por objeto lo extremo en ambas direcciones: los principios de la ciencia y el principio de la prudencia (j).

De ambos límites hay *noûs*, no *lógos*: 1) El *noûs* relativo a las demostraciones, principio de la ciencia, es de los límites inmutables y primeros. 2) El *noûs* de las cosas prácticas, objeto de la prudencia, es sobre lo extremo, lo contingente y la premisa menor (k).

La causa final, universal, tiene su principio de acción en lo extremo, lo contingente y la premisa menor (l).

La percepción de los particulares que son principios de la acción es *noûs* (j).

La recopilación de las tesis de este apartado se aprecia bastante repetitiva, lo cual se permite con el objeto de subrayar la consistencia de estos postulados presentes en el pensamiento de Aristóteles. De este modo atestiguo la persistencia de la concepción aristotélica del *noûs* como disposición anterior a las demás virtudes, cuya diferencia específica radica en ejercer su acto en el límite del universal y el particular, ya sea para adquirir el universal, o para señalar el particular (17).⁵³³ Mi propuesta consiste en un mismo acto que se ejerce de modo distinto en función de un fin específico, ya sea el conocimiento de los universales o la acción. En

⁵³³ En DA III, 7. 431a21-24 Aristóteles se sirve de la analogía del límite para explicar la unidad de la facultad sensible a pesar de la multiplicidad de sus objetos. Lo cual se retoma en esta investigación al analizar la relación del *noûs* con la parte sensitiva.

ambos casos hay un tipo de contacto entre el universal y el particular, ya sea hacia un sentido o hacia el otro. Para obtener un universal hay cierto salto que se da desde un conjunto de particulares y se obtiene la idea. En lo que corresponde a la acción, el hombre ya tiene un universal como el ideal de la vida buena o la representación total de la vida, y este universal se aplica a la situación particular también por medio de un acto del *noûs*.

Al respecto, Tomás de Aquino en su comentario argumenta que el *noûs* es la disposición de los principios de la demostración, pues son indemostrables (de lo contrario se procedería al infinito) y necesarios (más que la necesidad con la que las conclusiones se derivan de ellos).⁵³⁴ El Aquinate distingue la potencia intelectual de este *noûs* entendido como “cierto hábito, por el cual el hombre, por la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables.”⁵³⁵ Lo que encuentro pertinente cuestionar es si se habla de dos facultades distintas, el *noûs* como hábito de los primeros principios y el *noûs* en potencia que lo actualiza el intelecto agente, o si se refiere al mismo. Mi tesis en esta investigación apunta a la unidad del *noûs*.

En cuanto a la relación del *noûs* con la *phrónesis*, Tomás de Aquino advierte que ambos coinciden en que son de los principios. Pero distingue que la prudencia posee cierto sentido interior por el cual “se perfecciona la razón particular para una recta estimación de las intenciones particulares de lo operable.”⁵³⁶ De manera que, puesto que ambas facultades se refieren a los extremos, la distinción entre *noûs* y prudencia se debe a que ésta última es deliberativa. La concepción de Tomás de Aquino parece, entonces multiplicar los hábitos

⁵³⁴ In EN VI, V. n. 840. p. 242.

⁵³⁵ In EN VI, V. n. 840. p. 243.

⁵³⁶ In EN VI, VII. n. 864. p. 250.

que tienen por objeto los principios. En contraste, me parece conveniente considerar una sola facultad que acceda a los principios y una pluralidad de disposiciones que ejerzan ciertos actos una vez que se accedió al extremo, en este caso, particular. Así, en estricto sentido sólo el *noûs* es la facultad de los primeros principios. Y de manera secundaria y posterior, la prudencia tiene lugar, una vez que esos principios han sido adquiridos y ejercidos. Lo cual engarza muy bien con la cualidad deliberativa de la *phrónesis*, la deliberación es un acto compuesto y posterior al acto del *noûs* por el cual el hombre conquista y hace suyos los primeros principios de la praxis. Bajo esta perspectiva, la prudencia sólo se da de manera posterior al ejercicio del *noûs* práctico.

La exposición del Aquinate argumenta que la prudencia, y no el *noûs*, es el sentido interior de lo particular y extremo que es principio de la acción. Y puesto que la llama razón particular, justifica que en ese sentido Aristóteles la denomina *noûs*.⁵³⁷ Sin embargo, esta interpretación me parece un poco forzada, en oposición a lo que planteo en este trabajo, pues sostengo que si Aristóteles afirma en este texto que el *noûs* es la *aísthesis* que actúa sobre el particular principio de la acción, es por que así lo considera, no porque se sirve del término equívocamente. En el ámbito de la praxis *noûs* entra en contacto con el particular, así como el mismo Aristóteles desarrolló cierta clase de contacto con el sensible en el trayecto cognitivo. No tiene por qué ser una facultad diferente, y más si el mismo autor así lo sostiene.

Otra razón en contra de la interpretación tomista es que si divide en dos la facultad propia de los principios, una como principio de ciencia, el *noûs*; y la otra como principio de virtud práctica, la *phrónesis*; conduce de modo casi inevitable a una dicotomía dentro de la constitución misma del hombre,

⁵³⁷ Cfr. *In EN VI, IX. n. 889. p. 256.*

pues con una facultad accede a la verdad, y con otra dirige su obrar. ¿En dónde entonces coincidirán ambas directrices de manera que la unidad del hombre se salvaguarde?, tendrá que postular un tercer principio, la prudencia misma, y aún así la armonía interna del agente permanecerá amenazada por no existir estrictamente desde la raíz de todos sus actos, sino en una instancia posterior.

Si es verdad que el que conoce no es el hábito de la ciencia, sino el hombre gracias a éste; y el que actúa no es el hábito de la prudencia, sino el hombre que lo ejerce; entonces también el acceso y regreso del universal y el particular debe ser del hombre por un solo hábito, el *noûs* (18).

No es en absoluto conveniente que la disposición por la cual se transita del particular al universal sea una disposición separada y distinta de aquella por la que se percibe que es posible aplicar el universal de la vida buena en el particular y dar inicio a la acción. Dicha división origina dos mundos apartados dentro del hombre mismo, “radicalmente distintos”, y por lo tanto difícilmente integrados y armonizados, cuya tensión provocaría que la verdad práctica se concrete tan sólo en espejismo.

Semejante a la lectura tomista, se encuentra la postura de Natali, quien sostiene que la *phrónesis* es la que detalla y especifica los contenidos prácticos, los cuales de otro modo son muy generales para dar lugar a la acción⁵³⁸. De manera que niega que los principios prácticos sean objeto de una intuición noética: “el pasaje (1143a35-b2) en el cual se supone que Aristóteles está hablando acerca del *noûs* práctico, asignándole como su objeto los principios de la acción ética, es más bien obscuro, y puede ser más convincente si excluimos esta hipótesis. Veremos que Aristóteles,

⁵³⁸ Cfr. NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 61.

ciertamente, admite la existencia de un *noûs* práctico, pero él no considera los primeros principios de la acción como su objeto.”⁵³⁹ Bajo esta interpretación, Natali advierte la doble función de la *phrónesis* en su relación con el deseo: como parte de la virtud ética, Natali ubica a la *phrónesis* en el mismo plano que el deseo, cuando se es capaz de desear como su propio fin el contenido de un juicio correcto correspondiente al bien humano. Es decir, en este caso, como parte de la virtud ética, prudencia y deseo se identifican. La segunda función la explica como aquella en la que la *phrónesis* funge como la facultad que delibera y encuentra el medio, por lo que la *phrónesis* gobierna sobre el deseo.⁵⁴⁰

Sin embargo cabría preguntarle a Natali qué sucede cuando el deseo no concuerda con el mandato de la prudencia, cuando la acción que se realiza no fue conforme a ésta y por lo tanto no hay virtud ética. En este caso de inadecuación sí que hubo deliberación y el medio concreto fue señalado, sin embargo no se considera posible atribuir estos actos a la *phrónesis*, pues dicha virtud implica necesariamente la conformidad del deseo. De manera que la disposición a la que le correspondería ejercer esta función será necesariamente el *noûs*, señalado ya como la disposición de los primeros principios de la acción.

De este modo, lejos de ignorar o excluir afirmaciones donde Aristóteles determina precisiones sobre las facultades prácticas, en esta investigación propongo destacarlas con cautela y analizarlas a la luz de textos presumiblemente expresados en términos generales, de manera que no es necesario eliminar ninguno. En este caso, de este ejercicio resulta mi propuesta según la cual Aristóteles en ocasiones se sirve del término *phrónesis* de modo amplio, englobando las

⁵³⁹ NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 59.

⁵⁴⁰ Cfr. NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 60-61.

funciones propias del *noûs*. Pues en el acto virtuoso real, la acción del *noûs*, de la prudencia y del deseo se corresponden. A esto se añade que cuando el Estagirita formula afirmaciones más específicas, se encuentra que el *noûs* es el que señala el particular, y que lo propio de la *phrónesis* es la adecuación de ese mandato con el deseo (19). Así, todo acto de prudencia implica el ejercicio del *noûs* práctico, pues justo la *phrónesis* es la virtud del acto del *noûs* orientado a la praxis. Y es su virtud no porque sea posible que el *noûs* actúe de modo erróneo o incorrecto (ya se sabe que el acto del *noûs* es siempre verdadero). La prudencia es la virtud del *noûs* práctico precisamente cuando el deseo coincide con el mandato del *noûs* y tiene lugar la acción virtuosa, la verdad práctica. Por esta razón se muestra que la *sophía* implica tanto al *noûs* como la *phrónesis*, ambas son virtudes del acto del *noûs* ejercido en función de la verdad contemplativa o de la verdad práctica respectivamente.

La propuesta que planteo del *noûs* como hábito de ambos extremos, tanto del universal propio de la ciencia, como de lo contingente que corresponde a la prudencia, coincide con la postura de Sherman y Cooper. Sherman sostiene: “la percepción de las circunstancias prácticas a través de la *phrónesis* es en sí mismo un ejercicio del *noûs* en la otra dirección”,⁵⁴¹ y también “el *noûs* práctico es la capacidad perceptual de alcanzar lo que se requiere en función de un fin más general en esta circunstancia específica.”⁵⁴² Así se explica el tipo de *aísthesis* de la que habla Aristóteles en la prudencia, que en estricto sentido es el contacto del *noûs* con el particular en orden a la verdad práctica y que coincide con el contacto del *noûs* con el particular en el orden del conocimiento.

⁵⁴¹ SHERMAN, Nancy. *The fabric of character*. p. 39.

⁵⁴² *Ibid.* p. 43.

Desde otra perspectiva se encuentra Cooper, quien sostiene de modo semejante que, en la concepción aristotélica de la acción práctica, existe un entendimiento intuitivo (*noûs*) de cada tipo específico de cosas. Es decir, puesto que cada acción a ser realizada es siempre específica, y no abstracta o general; entonces cada excelencia práctica presupone la capacidad de reconocer cosas de todos los tipos específicos relevantes.⁵⁴³ Y aclara: “esta capacidad, aunque su objeto propio son los diferentes tipos específicos de cosas, únicamente es ejercitada en instancias particulares de estos tipos.”⁵⁴⁴ Cooper propone el reconocimiento del particular cuando al deliberar uno planea para el futuro y en ese caso el último extremo de la deliberación se revela y debe ser reconocido como la solución al problema, aún cuando este medio no sea actualmente presente. De manera que la percepción correspondiente en el caso de la deliberación, según este autor, sería el reconocimiento, por parte del agente, de que ha encontrado algo que puede emplear para alcanzar su fin sin necesidad de consideraciones posteriores.⁵⁴⁵ Por esta razón el reconocimiento se toma como cierta percepción, pues al localizar la solución o el medio particular por el cual el fin es alcanzado, ya no hay deliberación, y es llamado entendimiento intuitivo o *noûs*.

El Estagirita muestra una exposición semejante a la encontrada en el *De Anima* acerca de la explicación del *noûs* como facultad de conocimiento teórico.⁵⁴⁶ La similitud radica en ubicar al *noûs* entre dos polos, lo sensible y lo inteligible, lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario, el animal y Dios. El punto de encuentro de ambos extremos es

⁵⁴³ Cfr. COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 42-43.

⁵⁴⁴ COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 43.

⁵⁴⁵ Cfr. COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 40-41.

⁵⁴⁶ Lo cual se convierte en un argumento más a favor de la unidad de este principio superior del hombre, al que le corresponden varios actos.

el *noûs*, el cual hace posible el tránsito de uno a otro. Por lo que, a la vez, se muestra necesario que únicamente sea a través de un acto de esta disposición a partir del cual las demás virtudes, en actos posteriores, actúen ya sea sobre un extremo u otro del *noûs* (20).

Bajo estos argumentos, encuentro eficaz la propuesta del desarrollo temporal de los actos del *noûs* del siguiente modo: En un primer momento el *noûs poietikós* ilumina la imagen, con lo que se obtiene un inteligible que a la vez actualiza al *noûs* en potencia. Así el *noûs* pasa de la imagen particular, al inteligible, universal. Una vez que el sujeto cognoscente ha adquirido un acervo significativo de estos universales por medio de la experiencia, se torna en un sujeto capaz o dispuesto para adquirir la virtud. Lo que se da a través de cierto acto del *noûs* por el cual retoma un universal ya adquirido, como la idea propia de la felicidad o la vida buena, que le sirve de premisa mayor, y regresa al particular que ocupa el lugar de la premisa menor, donde el *noûs* reconoce la posibilidad de ese bien para desencadenar la acción práctica.

En lo que corresponde a la deliberación y a la *proaíresis*, en primer lugar las antecede un acto del *noûs* por el cual el sujeto pretende cierto fin, es el mandato del *noûs* que resulta de la aplicación de la representación total de la propia vida a la circunstancia particular. Si para la ejecución de la acción práctica se requiere además una deliberación, entonces se ejerce la *diánoia* o el *lógos* sobre los medios posibles para decidir cuál es el más adecuado. El proceso compuesto de deliberación o razonamiento, es obra de la *diánoia* o *lógos*, como ya mencioné, pero la respuesta, el momento donde se ilumina el medio más adecuado, y por ende termina la reflexión, es un tipo de iluminación directa, inmediata y simple del *noûs*, semejante también a la contemplación de la

sophía, y a la aportación del término medio en la premisa menor por lo que es posible concluir con la acción. Así, el acto del *noûs* guarda siempre las mismas características: es simple, directo, anterior y correcto.

De este modo propongo que la adquisición de las demás virtudes, intelectuales y prácticas, radica en el *noûs* como principio (21). Tanto la puerta de acceso al horizonte de los universales, como el regreso enriquecido al particular, son el acto de una y la misma disposición. El *noûs* al ser de los límites se convierte a la vez en el puente, necesario y suficiente, entre uno y otro extremo. Por lo tanto, considero que es un solo principio como disposición del hombre, el *noûs*, el cual puede ser ejercido en orden a dos fines: especulativo o práctico. En el ámbito de lo teórico, es el hábito de los primeros principios, por el cual se adquieren los primeros universales, el cual posibilita la adquisición de las demás virtudes intelectuales como la *téchne*, *epistémē* y *sophía*, siendo esta última la más perfecta por tener el objeto más perfecto.

En el ámbito de la praxis, el *noûs* es la disposición por la cual es posible obtener los primeros principios prácticos, y posteriormente aplicarlos en una situación concreta determinada, si el mandato del *noûs* coincide con el deseo, entonces se da la *phrónesis* y las demás virtudes éticas. Por esta razón, las distintas formas de razonamiento como la *diánoia*, el *lógos* y la *súnesis*, son posteriores al *noûs*, por tanto compuestas y menos perfectas, pues son susceptibles de error. Mientras que todas las virtudes, tanto intelectuales como éticas, implican el acto del *noûs*, pero la posesión del *noûs* no es suficiente para la alcanzar la virtud. Según este razonamiento, el vínculo que existe entre sabiduría y el *noûs* es el mismo que el propio entre prudencia y *noûs*. Cada acto de la *phrónesis* implica al *noûs* del mismo modo que cada acto

En este sentido hace una primera analogía: comparar un animal con un hombre con respecto al vicio, es comparar algo inanimado con un ser animal; y enuncia la frase citada: la maldad del animal es menos dañina, pues éste no lo ha elegido en tanto que no posee el principio de acción. En cambio en el hombre, que sí posee el principio de acción, el vicio o la maldad es mucho peor, puesto que al poseer la facultad, es más capaz de hacer el bien o hacer el mal. En sentido estricto, la gravedad no radica en una mayor o menor gradación del mal. Pues en un caso simplemente no existe la posibilidad de actuar mal, por no contar el animal con el principio de la acción, y en otro caso se posee el principio y se usa mal de él.

Luego presenta la segunda analogía: es como comparar la injusticia y el hombre injusto, pues la injusticia es un hecho, y es algo malo, pero el hombre injusto es mucho peor, pues es principio de ese mal, y por tanto puede realizar muchos más. Lo relevante del texto para mi investigación es que en esta cita, Aristóteles llanamente nombra al *noûs* como principio de una acción práctica (22). Y lo reitera en la siguiente cita.

98. *Ética Nicomachea*. IX, 8. 1169a 15-18.⁵⁴⁸

Noûs: principio de acción. El *noûs* escoge en cada caso lo que es mejor para uno mismo.

Lo que un hombre malo debe hacer, entonces, no está en armonía con lo que hace, mientras que el bueno hace lo que debe hacer; porque el intelecto (*noûs*) escoge (*aireîtai*), en cada caso, lo que es mejor para uno mismo, y el hombre bueno obedece a su intelecto (*tôi nôî*).

⁵⁴⁸ EN. IX, 8. 1169a 15-18: τ½ μοxqhr½ μεῖν οὐΑν διαfwneíí aÁ deíí pra/ttein kaíí aÁ pra/ttei: o(d' e)pieikh/j, aÁ deíí, tau=ta kaíí pra/ttei: pa=j gaΊr nou=j aî, reiítai to\ be/ltiston e(aut½, o(d' e)pieikh\j peiqarxeíí t½ n½.

En el libro IX de la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles habla de la amistad, se pregunta si el hombre bueno debe ser amante de sí mismo, pues un amigo 'es como otro yo', y en ocasión de esa cuestión refiere que en el hombre malo no hay armonía entre lo que hace y lo que debe hacer. Es decir, no hay correspondencia entre su acción y lo que el *noûs* expresa, recordando los términos de *EN VI*, 1. Aristóteles en este texto aclara lo que se había sugerido previamente acerca del *noûs* como principio inmediato de la acción: "el *noûs* escoge en cada caso lo que es mejor para uno mismo" no emplea el término *phrónesis* que había referido como correspondiente a la deliberación. Con este fundamento reitero que la disposición que elige lo mejor, o lo dicta, en realidad es el *noûs*, no la *phrónesis*. El *noûs* es el capaz de iluminar y unir el universal de la vida buena con la situación particular.

En esta ocasión el Estagirita señala al *noûs* como el principio que escoge en cada caso lo mejor para uno mismo, en particular. De modo que el *noûs* no sólo es principio remoto de la acción por ser la facultad de los primeros principios o por aprehender el universal, sino que además es principio inmediato de la acción por actuar en la elección que da lugar a la misma acción (23). Así, reconocida la segunda intervención del *noûs* en cada acción, en el caso del hombre bueno, su modo de proceder se encuentra en armonía con el principio, por lo que lo obedece.

Reeve coincide en proponer al *noûs* como principio de la acción, y lo plantea con este fundamento: todos tendemos a la *eudaimonía* (o lo que nosotros tomemos por *eudaimonía*) en todas nuestras otras acciones. Sin algún principio ético no habría conexión explícita entre *eudaimonía* y nuestra voluntad y deseos. Y explica cómo es este primer principio de la ética: "Este principio, sin embargo, ciertamente casi contiene materia, en tanto que somos compuestos hilemórficos de

materia y forma. Pero tiene lo que podríamos llamar una inmaterialidad esencialmente análoga, a saber: 'cada *noûs* elige lo que es bueno para sí mismo'. Puesto que el *noûs* es esencialmente inmaterial, y nosotros somos principalmente nuestro *noûs*, este principio nos da todo lo que nosotros necesitamos para la demostración de las preposiciones éticas necesarias e incondicionales, todo lo que necesitamos para el conocimiento científico incondicional en la ética."⁵⁴⁹ En este sentido Reeve propone al *noûs* como primer principio de la ética, el cual conecta el ideal conceptual de la felicidad, a la acción concreta, como se ha propuesto en este trabajo. Así sostiene que el *noûs* es la disposición de los primeros principios, no solo de la ciencia, sino también del conocimiento científico incondicional de la ética. Con este planteamiento, aunque la ética se ocupa de cosas que pueden ser de otra manera, de las acciones humanas y su relación con el bien, eso no niega que en esta ciencia también haya principios incondicionales, y la facultad a la que le corresponden ha de ser el *noûs*. Lo cual coincide con la caracterización del *noûs* como principio remoto de la acción.

Por otra parte, en cuanto que el *noûs* funge como conexión de la *eudaimonía*, como fin último, y nuestra voluntad y deseos, en tanto que elige el bien para cada uno, es principio inmediato de la acción. A esto parece referirse con la cuestión de la 'inmaterialidad esencialmente análoga' puesto que esta facultad en tanto que conexión entre el universal y el particular, se asemeja al particular en potencia: la idea de felicidad o la idea general se especifica en algo concreto, por lo que se dota de datos que la insertan en el aquí y el ahora. Lo cual recuerda la función del *noûs* en potencia en el conocimiento (24). Debo precisar que el acto del *noûs* es siempre simple y directo, lo cual se aplica a la especificación

⁵⁴⁹ REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 26-28.

del universal de la vida buena en la realidad concreta, el acto del *noûs* práctico es iluminar la posibilidad de actuar aquí y ahora en conformidad con ese ideal. Si se requiere además una deliberación o planeación más razonada y por tanto procesual, entonces será el trabajo de otra disposición intelectual como la *diánoia*, *súnesis* o *lógos*.

99. *Ética Nicomaquea*. X, 6. 1176b18-23.⁵⁵⁰

Tanto el *noûs* como la virtud producen buenas actividades.

En efecto, ni la virtud (*aretè*) ni el entendimiento (*noûs*), de los que proceden las buenas actividades (*spoudaîai enérgeiai*), radican en el poder, y el hecho de que tales hombres, por no haber buscado un placer puro y libre, recurran a los placeres del cuerpo, no es razón para considerarlos preferibles, pues también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor.

En *EN* X, 6. Aristóteles retoma el tema de la felicidad. Aborda el caso de los tiranos y los hombres de poder, de los cuales afirma que la aparente felicidad de tales hombres no es real. Pues el poder no da la virtud ni el *noûs*, a los cuales refiere como principios de las buenas actividades.

Una vez más se destaca la mención del *noûs* como principio de la acción, en este caso Aristóteles especifica: puesto que la actividad es buena, además del *noûs*, procede también de la virtud. Con lo que parece que se puede considerar, en el caso de una acción, que aún no sea buena, o en un hombre que aún no tiene la virtud, el principio nombrado sería el *noûs*. Con lo cual sería posible romper el ciclo del círculo virtuoso, donde la primera acción virtuosa requiere ya de la virtud

⁵⁵⁰ *EN*. X, 6. 1176b18-23: ou) ga\r e)n t%½ dunasteu/ein h(a)reth\ ou)d' o(nou=j, a)f' wÒn ai, spoudaîai e)ne/rgeiai: ou)d' ei¹ aÃgeustoi ouÃtoi oÃntej h(donh=j ei¹likrinou=j kaiì e)leuqerizou e)piì taìj swmatikaìj kata-feu/gousin, dia\ tou=to tau/taj oi¹hte/on ai,retwte/raj eiânai: kaiì ga\r oi, paildej ta\ par' au(toiìj timw̄ mena kra/tista oiãontai eiânai.

para designar el término medio y actuar virtuosamente. De ser así, antes de que el hombre sea virtuoso, ya posee la disposición del *noûs*, el cual señala el bien que se ha de perseguir o realizar. La bondad de la acción por la cual se alcanzaría la virtud radicaría en que el hombre actúe conforme al *noûs*. La armonía que se da como consecuencia de esa 'obediencia' sería el inicio de la virtud o la virtud misma.

Esta posibilidad la encuentro conveniente, considerando que no todos los hombres son virtuosos, aunque todos los hombres racionales sí poseen *noûs*,⁵⁵¹ la diferencia que da paso a la generación de la virtud o de la *phrónesis*, es que el hombre tienda hacia el fin en el mismo sentido que el *noûs* ha determinado (25).

Al respecto Reeve considera el texto de *EN* 1179b13-16 y 1176b16-21, donde Aristóteles sostiene que los hombres que viven persiguiendo sus propios placeres no tienen concepción de lo que es bueno y verdaderamente placentero. Para tener concepción de lo bueno, necesitamos ser aptos para experimentarlo, y dicha experiencia es posible, afirma Reeve, "sólo para aquellos cuya estructura de deseo ha sido apropiadamente formada por el hábito y la educación."⁵⁵² Según esta postura, la armonía que resulta de obedecer al *noûs* se convierte en una estructura, la cual al ser ratificada, dicha estructura se torna en un modo de ser permanente, un hábito que incluso puede alcanzar la cualidad de segunda naturaleza. Esta correspondería a la virtud de la *phrónesis*. (26)

⁵⁵¹ Más adelante, en este mismo capítulo se estudiarán diversas referencias donde Aristóteles se expresa del *noûs* como cierta facultad básica, que podría traducirse por el término *sensatez*. Capítulo III. Sección V. *Noûn echontos*.

⁵⁵² REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. p. 52-53.

En este apartado analicé los fragmentos donde Aristóteles enuncia al *noûs* como principio de acción práctica en la ética. De dicho estudio han emergido las siguientes afirmaciones en torno a las cuestiones suscitadas del primer apartado del presente capítulo:⁵⁵³

Relación del *noûs* con el bien-fin (A)

Hay una ciencia superior, respecto de la cual tanto el *noûs* como las otras ciencias y la virtud son inferiores (EE.1).

El éxito se debe a una de estas tres causas: a la naturaleza, al *noûs* o a una cierta protección (EE.3).

El fundamento y principio de la ciencia del hombre se encuentra en la ciencia divina, y el principio del *noûs* en el hombre se encuentra en el *noûs* de dios. Ambos principios son en realidad uno y el mismo ser (EE.4).

Se puede hablar de una cualidad práctica del *noûs* como un bien que se orienta a alcanzar el fin último que es la felicidad.
(1)

Hay una parte del alma que es intelectual y práctica, la cual tiene por objeto la verdad conforme al recto deseo (8).

Es posible que la capacidad sea la misma para alcanzar la verdad y la verdad práctica, mientras que el modo de emplearla no sea el mismo. Por lo tanto, se considera la propuesta de que sea el mismo *noûs* el que conoce el bien, lo reconoce en el particular y lo señala (9).

⁵⁵³ Las tesis extraídas de los textos de la *Ética Eudemia* se han señalado anteponiendo EE al número que encierra el paréntesis.

Si el hombre es “inteligencia deseosa”, entonces el hombre se concibe como un ser referido a un bien, un ser que está en proceso de perfección (15).

El acceso y regreso del universal y el particular en el hombre debe ser por medio de un solo hábito, el *noûs* (18).

Establecí que el *noûs* del hombre tiene como fin el *noûs* cosmológico, puesto que éste último es el fin universal y bien máximo. De este modo el *noûs* que se encuentra en el hombre, lo divino, sólo es superado por el primer principio, o ciencia divina. Si también el *noûs* cosmológico que es acto puro, es principio del *noûs* en el hombre, y por lo tanto principio también de la ciencia que el *noûs* particular puede alcanzar o contemplar. Por otra parte, cuando el *noûs* que se encuentra en el hombre, *noûs* particular o de un particular se dirige a un bien concreto, se dice entonces que es principio de acción. En este sentido Aristóteles lo llama principio del éxito, pues se sobreentiende que se alcanza un bien por medio de él. De este modo, es posible atribuirle al *noûs* no sólo una actividad teórica, sino también una actividad práctica en tanto que se busca alcanzar un bien-fin práctico, encaminada a su vez al fin último que es la felicidad. Así Aristóteles sostiene que hay una parte del alma que es intelectual y práctica, dicha parte se propone que es el *noûs* orientado a la verdad práctica, que junto con el deseo recto deriva en una acción buena.

En consecuencia, es posible que la misma facultad: el *noûs*, se oriente tanto a la verdad universal, como a la verdad práctica; a los primeros principios universales y necesarios, como al plano de la acción particular y posible. Puesto que este principio conoce el bien, a su vez también este principio puede señalarlo en lo concreto y mandar perseguirlo. Finalmente, señalo que lo más característico del hombre es el principio por el cual es capaz de tender a un bien y perfeccionarse: la inteligencia-deseosa. Y puede decirse que el

hombre es esto, pues engloba la sensibilidad que comparte con los animales, más la inteligencia, que es propia del primer principio, por lo que esta tendencia de acercarse al ser divino o perfecto involucrando la sensibilidad es lo que lo distingue del resto de los entes.

El papel del *noûs* en la elección (B)

El *noûs* interviene de alguna manera en la deliberación que da lugar a la elección (6).

El *noûs* interviene en el resultado o principio inmediato de la acción, manifestando lo obtenido en la deliberación (7).

El punto donde coinciden el *noûs* y el deseo, por lo que se llama “inteligencia deseosa” al principio de la elección es el objeto: ese bien concreto señalado por el intelecto y del mismo modo deseado (10).

Los principios de la elección son: *noûs*, *diánoia* y *ethos* (11).

La elección puede surgir del deseo, que se vuelve deliberado, o del *noûs* cuyo acto actualiza al deseo y se conjugan en uno mismo (13).

Aristóteles en ocasiones se sirve del término *phrónesis* de modo amplio, englobando las funciones propias del *noûs*. Pues en el acto virtuoso real, la acción del *noûs*, de la prudencia y del deseo se corresponden. Cuando el Estagirita formula afirmaciones más específicas, se encuentra que el *noûs* es el que señala el particular, y que lo propio de la *phrónesis* es la adecuación de ese mandato con el deseo (19).

Aristóteles afirmó que el principio de la acción es la elección. La elección, por su parte, es un deseo deliberado. La deliberación se realiza por la parte intelectual. De manera que

si el *noûs* participa en la elección o en la deliberación, será entonces principio de la acción, como efectivamente lo es. He mostrado que el *noûs* actúa en la deliberación, tanto en el comienzo al iluminar el bien concreto; como en el proceso, desde el punto de vista de que el razonamiento (*lógos*), o el entendimiento (*diánoia*) son actividades intelectuales; como al final, pues parece que el resultado de la deliberación es cierto mandato ordenado por el *noûs*. Al cual el deseo se ha de integrar formando entre los dos cierta tendencia razonada que pretende realizar una acción para alcanzar el bien.

La integración de estos dos principios es propiamente el principio de la elección. En un segundo momento Aristóteles también menciona *diánoia* y *ethos*, la *diánoia* se puede considerar parte de la inteligencia, un tipo de acto intelectual, posterior al *noûs*. Y el *ethos* comprende en la elección, la disposición o el carácter, es un tipo de deseo. Pero el principio propio de la elección es la inteligencia deseosa, o deseo deliberado, de lo cual se infiere que el motivo de la elección, la moción particular que inicialmente surgió por la cual se presentó la elección, podría ser por una idea que se pretende realizar (inteligencia deseosa), o un deseo que se busca alcanzar (deseo deliberado). Una vez comprendido que el *noûs* es la disposición que ordena perseguir cierto bien, si el deseo tiende en el mismo sentido, entonces se da un acto prudente. De manera que la prudencia implica necesariamente esta armonía, y por lo tanto es posterior al acto del *noûs*.

Noûs como principio remoto de la acción (C)

El *noûs* se considera principio de la acción puesto que aporta elementos para la deliberación (2).

El *noûs* es principio no sólo de verdad sino también de acción (5).

La *diánoia* mueve en tanto que sea por causa de algo y práctica (12).

El *noûs* es principio de acción práctica (22).

Según lo anterior el *noûs* toma parte en la elección, pues aporta elementos en la deliberación, por lo que es indiscutible que es principio remoto de la acción práctica. Además de la mención del *noûs* como principio que se orienta a la verdad y también a la acción. Igualmente se afirma una distinción en la *diánoia* que se puede aplicar al *noûs*: “la *diánoia* por sí nada mueve, sino la que es por causa de algo y práctica”, así también se podría sostener que el *noûs* en sí mismo no mueve, sino el *noûs* que se da por causa de algo y práctico. Con esto se fortalece la tesis donde se propone que sea la misma facultad la que se orienta a los principios universales e inmutables, y al bien práctico concreto, sólo que el modo de actuar es distinto, pues en el segundo caso es por causa de algo, es decir en busca de un fin, y práctico, realizable en la acción.

Noûs como principio inmediato de la acción (D)

El *noûs* se perfila como la disposición por la que el bien se especifica en algo realizable dentro del proceso de la acción práctica (3).

El deseo y el *noûs* son disposiciones distintas. Al momento de actuar si coinciden en el objeto, estas disposiciones se orientan hacia el mismo fin por lo que forman una unidad, una misma tendencia (14).

Además es principio inmediato de la acción, por actuar en la elección que da lugar a la misma acción. En el caso del hombre bueno, su modo de proceder se encuentra en armonía con el *noûs* y lo obedece (23).

Parece que es el *noûs* la disposición por la que la idea de felicidad o la idea general se especifica en algo concreto, por lo que se dota de datos que la insertan en el aquí y el ahora. Lo cual recuerda la función del *noûs* en potencia en el conocimiento, el cual se vuelve potencialmente su propio objeto. (24).

Lo que pretendo mostrar en esta investigación, es justamente el *noûs* como principio inmediato de la acción. Lo cual parece afirmarse si efectivamente es el *noûs* la facultad que especifica el bien, de universal a concreto en la deliberación, en un acto directo y simple, por esto alguno lo llaman intuición. El otro principio inmediato de la acción es el deseo, que tras la deliberación persigue lo que el *noûs* manda, y así ambas facultades convergen en una misma tendencia hacia la acción. Si no hay nada que impida esta acción, la acción se realiza. Por esto es que se consideran principios inmediatos de la acción. La elección propiamente sería el resultado de la deliberación, donde en el caso del hombre bueno, tanto el *noûs* como el deseo tienden a la acción. Esta convergencia de ambos principios puede llegar a fortalecerse de manera que forme cierta estructura en el actuar del hombre, como se explica en el siguiente tema.

El proceso de deliberación por el que se da la acción está íntimamente relacionado con lo que se ha llamado el silogismo práctico,⁵⁵⁴ del que Aristóteles se sirve en diversas ocasiones para intentar mostrar la cadena de razonamientos que se da en el surgimiento de la acción. Lo que se puede

⁵⁵⁴ Puesto que por ahora no corresponde abundar sobre el tema en orden al objeto de esta sección, en este apartado solo se enuncia brevemente la participación del *noûs* en la acción desde la perspectiva del silogismo práctico. Un análisis más detallado sobre el silogismo práctico se presenta en el segundo apartado dentro del estudio de los textos de *Movimiento de los animales*.

afirmar con unanimidad es que la premisa mayor es universal, ya sea idea o deseo, unos autores suponen que es el ideal de la *eudaimonía*, otros de la vida feliz o lo que el hombre cree que es la vida lograda, o también una idea general más próxima, una ley o norma de educación y costumbre, como puede ser sencillamente “todo hombre puede caminar”,⁵⁵⁵ es pues una proposición universal. Puesto que es así, esta proposición al menos en su inicio le corresponde al *noûs*, en tanto que el *noûs* teórico es la facultad que permite acceder al conocimiento de los universales. La premisa menor, es una proposición particular que además involucra directamente al agente y a su circunstancia, y la posibilidad: “uno es hombre”. Y la conclusión, es una acción concreta a menos que algo lo impida o lo obligue: “inmediatamente camina”. El punto es que en el razonamiento de la acción, se pasa del universal a un particular, esa especificación, parece ser dada por el *noûs*. En ese sentido el *noûs* señala el particular en orden a un bien, por lo que se propone como principio inmediato de la acción práctica.

Noûs en relación con las otras virtudes (E)

Aunque el hombre posea *noûs*, esta disposición no es absolutamente determinante en su mandato, sino que el hombre se puede comportar como si no lo tuviera o sin actuar conforme a éste (EE.2).

Dios lo mueve todo. Uno de los medios por los que dios mueve es lo divino en nosotros, lo divino en nosotros es el *noûs*, entonces el *noûs* de alguna manera mueve todas las cosas, al menos en nosotros. Uno de los instrumentos por los cuales el *noûs* mueve es la virtud. Así se puede entender el *noûs* como principio de acción (EE.5).

⁵⁵⁵ MA 7. 701a13.

Tanto la *epistḗmē* como la *phrónēsis* parecen ser relativos al *noûs*, pues ambos son modos de ser racionales, entonces la disposición de los principios que rigen lo relativo al conocimiento universal como el ámbito práctico, es el *noûs* (4).

Se propone al *noûs* como la disposición no sólo de los principios de la ciencia, sino también de la prudencia (pues Aristóteles ha dicho que ni la ciencia, ni la prudencia, ni la sabiduría tienen por objeto los principios) (16).

El *noûs* es una disposición anterior a las demás virtudes, cuya diferencia específica radica en ejercer su acto en el límite del universal y el particular, ya sea para adquirir el universal, o para señalar el particular (17).

Se ubica al *noûs* entre dos polos, lo sensible y lo inteligible, lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario, el animal y dios. El punto de encuentro de ambos extremos es el *noûs*, el cual hace posible el tránsito de uno a otro. Únicamente a partir de un acto de esta disposición es como las demás virtudes, en actos posteriores, actúan ya sea sobre un extremo u otro del objeto del *noûs* (20).

La adquisición de las demás virtudes, intelectuales y prácticas, radica en el *noûs* como principio. Tanto la puerta de acceso al horizonte de los universales, como el regreso enriquecido al particular, son el acto de una y la misma disposición. El *noûs* al ser de los límites se convierte a la vez en el puente entre uno y otro extremo (21).

Se considera conveniente que el *noûs* sea la disposición que señala el bien en la deliberación, si esta expresión del *noûs* se sigue por el deseo en armonía con ella y se tiende a la acción de la misma, entonces es el comienzo de la virtud, que sería la *phrónēsis* (25).

La armonía que resulta de obedecer al *noûs* se convierte en una estructura, la cual al ser ratificada, dicha estructura se torna en un modo de ser permanente, lo que correspondería a la virtud de la *phrónesis*. (26)

Otro tema que ha surgido del análisis de la ética corresponde a la relación del *noûs* con las otras virtudes, tanto éticas como intelectuales. Es común considerar que la *phrónesis* es la disposición que señala el bien concreto para el hombre en particular. Pero parece que es necesario hacer una precisión. La *phrónesis* es la virtud que involucra tanto lo intelectual como lo práctico y en ese sentido varios autores la llaman sabiduría práctica. Aristóteles afirma que en el caso de la prudencia el hombre no puede servirse del conocimiento y obrar con una intención desviada. En la prudencia no hay posibilidad de que se use la razón para otro fin que no sea la virtud o la recta razón. De modo que alguien prudente siempre obrará conforme a la virtud, o en caso contrario no será prudente.

Sin embargo, puede suceder en el hombre que la razón le indique qué hacer y no lo haga. Es decir, que no obedezca al *noûs*. En esa situación no hay *phrónesis*, pues la acción no se dio conforme a la recta razón, pero sí se señaló lo que se debería haber hecho en orden a alcanzar el fin-bien para ese hombre concreto, el caso del *akrates*. Lo que sucede aquí es que el *noûs* es el que señala el bien concreto correspondiente al hombre en particular, pero su voluntad débil impide que su deseo se oriente de acuerdo a su razón, por lo que la acción buena no se da y tampoco se da la *phrónesis*. Según mi tesis, la *phrónesis* efectivamente se da como “el mejor modo de ser” del *noûs* práctico, es la virtud del *noûs* orientado a la acción práctica. Como es el mejor modo de ser, sólo se da cuando en el hombre el deseo y la razón se armonizan y actúan conforme al mejor bien.

Por lo tanto, el *noûs* es el hábito de los primeros principios de las demás virtudes. Es la disposición que posibilita que las virtudes se puedan adquirir. Puesto que es de los primeros principios, estos principios son universales y bajo ellos se rige tanto lo que es necesario, como lo contingente. En el sentido de que los seres que pueden ser de otra manera no se excluyen ni del principio de no contradicción, ni del principio que consiste en que todo ser tiende a un bien. Los demás hábitos se alcanzan a partir del acto del *noûs* por el que se adquieren los primeros principios. Y en este sentido la *epistémē* se da a partir del *noûs* como modo de ser demostrativo sobre los entes necesarios. La *sophía* se da de la unión de *noûs* y *epistémē* como conocimiento de los objetos más excelsos. Y en cuanto los entes que pueden ser de otra manera, el mejor modo de ser del acto del *noûs* que se dirige a la acción práctica es la *phrónesis*, y en la acción productiva el arte, *téchne*.

Con el objeto de aclarar y agotar en lo posible cómo se da esa especificación del bien en lo concreto por parte del *noûs*, a continuación se estudia el *noûs* como principio de la acción práctica desde la exposición del tratado *Acerca del Alma*.

III. NOÛS COMO PRINCIPIO DE ACCIÓN EN EL *DE ANIMA*

Del análisis realizado sobre los textos de la *Ética*, se extrajo que efectivamente el *noûs* es principio de acción tanto remoto y principalmente inmediato, pues su acto es lo que la desencadena. Se obtiene también que este inicio de la acción no se da sin la participación de la parte sensitiva del alma, por medio del deseo. La intervención de estas dos facultades en el acto de la decisión es tan relevante que ha llegado a afirmarlas como lo constitutivo del hombre. En vista a lo anterior, esta investigación requiere analizar cómo se da esta acción del *noûs* en el ámbito práctico, dentro de la orquesta de las facultades humanas; si se ha dicho que escoge lo mejor

para cada uno, cómo es que entra en contacto con el particular, y cómo mueve. La búsqueda de dichas cuestiones remite directamente a los textos del *De Anima*, donde Aristóteles estudia las facultades del alma, y sus actos correspondientes.

a) *Noûs* como principio de bien.

En esta ocasión, dentro del tratado *Acerca del Alma*, se presentan pasajes paralelos a los analizados en el *Ética Nicomaquea* del último apartado, en ellos Aristóteles se expresa del *noûs* como una disposición que funciona como origen de un acto bueno, lo cual encuentro apto para introducir el estudio del *noûs* práctico en esta obra.

100. *De Anima*. I, 2: 404b2-3.⁵⁵⁶

Noûs como prudencia no se da por igual ni en animales ni en hombres.

Anaxágoras, por su parte, se expresa con menos claridad: a menudo dice que el intelecto (*noûn*) es la causa de la armonía y el orden, mientras que en otras ocasiones dice de él que es el alma, por ejemplo, cuando afirma que se halla presente en todos los animales, grandes y pequeños, nobles y vulgares. No parece, sin embargo, que el intelecto (*noûs*) entendido como prudencia (*katà phrónesin*) se dé por igual en todos los animales, ni siquiera en todos los hombres.

Aristóteles recoge las postulaciones de sus predecesores siguiendo su costumbre al iniciar un tema. Así en *DA* II.1, se ocupa de mencionar las teorías de los filósofos anteriores en

⁵⁵⁶ *DA*. I, 2. 404b1-6: ¹Anacago/raj d' hÂtton diasafeí perì au)tw½n: pollaxou= me½n ga½r to½ aiãtion tou= kalw½½j kai½ o)rqw½½j to½n nou=n le/gei, e(te/rwqi de½ to½n nou=n eiãnai tau)to½n tv= yuxv=: e)n aÂpasi ga½r u(pa/rxein au)to½n toi½j z%½oj, kai½ mega½loij kai½ mikro½ij, kai½ timi½oj kai½ a)timo-te/roij: ou) fai½netai d' oÂ ge kata½ fro/nhsin lego½meno½j nou=j pa=sin o(moi½wj u(pa/rxein toi½j z%½oj, a)ll' ou)de½ toi½j a)nqrw½ poij pa=sin.

torno al alma. Al presentar la concepción de Anaxágoras asoma parte de lo que él mismo concibe respecto al *noûs*. Explica que Anaxágoras sostiene al *noûs* como causa de armonía y orden, a la vez que lo enuncia como el alma, pues se encuentra presente en todos los animales. Lo que Aristóteles rechaza asumiendo que el *noûs* se puede entender como *phrónesis* (1), el cual no se da igual en todos los hombres, mientras que el alma sí. Y deja abierta la posibilidad de que el *noûs* en cuanto prudencia se dé también en algunos animales. Por otra parte, es relevante señalar que más adelante el mismo Aristóteles referirá al *noûs* como otro tipo de alma.⁵⁵⁷

Con la postura aristotélica de considerar al *noûs* como *phrónesis* se fortalece la tesis expresada en el apartado anterior, donde en algunos casos el Estagirita se refiere al *noûs* por medio de la virtud de su acto, la *phrónesis*. Por esto mismo, porque la prudencia es virtud del acto del *noûs*, no se da por igual en todos los hombres.

Averroes interpreta el texto como si Aristóteles asumiera que para Anaxágoras el alma y el *noûs* fueran una misma cosa, y omite que Aristóteles lo considera como prudencia.⁵⁵⁸ Así expresa que tanto entre los hombres como entre los animales, se distinguen por tener más o menos inteligencia. Lo cual habría que estudiarlo en los tratados naturales. Una posibilidad es que efectivamente se refiera a un “tipo de inteligencia” la cual es instintiva y se ordena a la perpetuación de la especie. En el *Gran Comentario* Averroes agrega que no vemos que el intelecto exista del mismo modo

⁵⁵⁷ Lo cual ya se estudió en el capítulo II.

⁵⁵⁸ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. I, 2. §24. p. 11.

en todos los seres humanos, mucho menos existirá igual en todos los animales.⁵⁵⁹

Por ahora destaco que si es posible nombrar al *noûs* como *phrónesis*, se debe a la existencia de un *noûs* práctico. Con lo cual reitero que el *noûs* está implicado tanto en la sabiduría como en la prudencia.

101. *De Anima*. III, 7. 431a8-14.⁵⁶⁰

La percepción es análoga a la enunciación y al *noûs*.

Así pues, la percepción (*aisthánesthai*) es análoga a la mera enunciación (*phánai*) y a la intelección (*noeîn*). Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva –como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo– lo persigue o se aleja de ello. Placer y dolor son el término medio (*mesóteti*) en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también el deseo (*órexis*) y la aversión (*phugè*) en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva (*aisthetikoû*). No obstante, su esencia es distinta.

Este pasaje es relevante para comprender la concepción aristotélica de las facultades del alma. Tiene lugar dentro de la distinción del *noûs* y su objeto. Comienza hablando de la *epistémē*, la cual en acto es anterior a su objeto. Y enuncia: “todo lo que se origina procede de un ser en entelequia”, así el sensible, que está en acto hace que la facultad pase de la potencia al acto. Entonces recurre a la analogía entre sensación, *noeîn* y enunciación (*phánai*). El tercer término

⁵⁵⁹ Cfr. AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. I. 24, {32} p. 29.

⁵⁶⁰ DA. III, 7. 431a8-14: to\ me\n ou\ân ai\sq/nesqai o\âmion t%½ fa/nai mo/non kai\ noeîn: o\ân de\ h(du\ h\ luphro/n, oi\ân katafa=sa h\ a)pofa=sa diw\kei h\ feu/gei: kai\ e\sti to\ h\âdesqai kai\ lupei\sqai to\ e)nergei\ôn tv= ai\sqhtikv= meso/thti pro\j to\ a)gaqo\n h\ kako/n, v\â toiau=ta. kai\ h(fugh\ de\ kai\ h(o\ârecij tau)to/, h(kat' e)ne/rgeian, kai\ ou)x e\âteron to\ o)rektiko\n kai\ to\ feuktiko/n, ou\â\ a)llh/lwn ou\âte tou= ai\sqhtikou=: a)lla\ to\ ei\ânai a\llo.

analogado no es muy claro, sin embargo, poniendo cuidado en la lectura de las siguientes líneas se encuentra que *phánai* corresponde a la manifestación del acto del *noûs* que ha de seguir el deseo, pues el mismo término es empleado en *EN* VI. 1, y en este mismo texto refiere al deseo y la aversión, sin haberlo mencionado como tal en el anuncio de la analogía.

Destaco además la analogía estudiada en el capítulo anterior entre sensación y *noûs*, sólo que en estas líneas Aristóteles la refiere dentro de un contexto práctico. La percepción es análoga al *noûs*, por entrar en contacto con el particular y por desencadenar una acción. Lo cual también se aplica a la figura del límite con la cual pretendo explicar el contacto del *noûs* con lo sensible.

Aristóteles entrelaza los términos propuestos por sus actos: a) el *noûs* afirma o niega, y b) la facultad sensitiva persigue o se aleja. Y habla de b) una sensibilidad para lo bueno y lo malo, con lo que se entendería como una sensibilidad práctica, la cual tiene un término medio que se da como entre placer y dolor. Y a) lo mismo son el deseo y la aversión. Termina el párrafo enunciando que aunque es distinta la esencia del deseo y la aversión, de la facultad sensitiva, no se distinguen. No hace falta mencionar que el texto es confuso, probablemente se puede referir a que tanto los actos del deseo y de la aversión implican la sensibilidad, y que al estar en acto no se distinguen.

En este texto el *noûs* se involucra con la sensibilidad para lo bueno y lo malo, y por tanto con el deseo y la aversión, por lo que se muestra que, en esta ocasión, Aristóteles está hablando de un *noûs* en el hombre orientado a la acción práctica (2).

Averroes lo glosa en este mismo sentido: “La aprehensión de aquello que es placentero y aquello que es doloroso se debe a las facultades sensitivas, mientras que buscar lo placentero y

huir de lo doloroso se debe al hecho de que lo placentero es considerado bueno por el sentido, lo doloroso malo. La parte desiderativa del alma y la facultad responsable de la huida son una y la misma, aunque difieren en el ser.”⁵⁶¹ Así la distinción de la facultad desiderativa respecto de la sensitiva puede ser que en el acto, en tanto que se refiere a perseguir un bien o huir de un mal, es deseo y no sólo sensibilidad. Posteriormente, Averroes explica: “la parte del alma con la cual persigue y huye es la misma parte, no dos partes diversas, ni en el caso del intelecto ni en el caso de la sensibilidad, pero es la misma parte en el sujeto y son diversas en la actividad.”⁵⁶² Por otra parte, Dorothea Frede interpreta que lo que se puede tomar como función predicativa de la *aísthesis* es sólo el reconocimiento implícito de lo que los animales tienen por bueno.⁵⁶³ Lo que sí se debe señalar es que aquí la sensibilidad se orienta o inicia la acción en tanto que afirma o niega, persigue o huye.

Sara Broadie apunta que los dos postulados de Aristóteles: la búsqueda del deseo hacia su objeto equivale a la afirmación en la esfera del *noûs*, y que en la elección racional lo que es afirmado y lo que es perseguido son lo mismo; sugiere que la elección racional es un producto compuesto de pensamiento y deseo, si lo vemos en los términos derivados de las distintas partes del alma, pero el producto concreto en sí mismo es una “unidad natural.”⁵⁶⁴ Lo cual coincide con la tesis postulada de que aunque el acto que tiende a la generación de la acción práctica parte de dos facultades, el acto en sí mismo forma

⁵⁶¹ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 7. §308. p. 120.

⁵⁶² AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III.29 {468} p. 373.

⁵⁶³ FREDE, Dorothea. “The Cognitive Role of *Phantasia*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 287.

⁵⁶⁴ Cfr. BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. p. 215-217

una unidad en tanto que ambos tienden armónicamente al mismo bien (3).

b) Relación del *noûs* con la parte sensitiva.

Se ha sostenido que el *noûs* participa directamente en la acción práctica al señalar el particular, de manera que es necesario determinar cómo se da ese tipo de contacto con la realidad concreta. La respuesta se encuentra en el estudio de la relación del *noûs* con las facultades sensitivas, en el contexto de la praxis.

102. *De Anima*. III, 7. 431a14-17.⁵⁶⁵

El alma discursiva entiende con imágenes.

En vez de sensaciones, el alma discursiva (*dianoetikêi psuchêi*) utiliza imágenes (*phantásmata*). Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí como el alma jamás entiende (*noeî*) sin el concurso de una imagen (*phantásmatos*).

La intención de Aristóteles de dejar clara la unión entre *noûs* y sensación no sólo se expresa en el plano del conocimiento teórico, sino también en el práctico. El *noûs*, por medio de la *diánoia* afirma o niega si el objeto que se le presenta a través de la imagen es bueno o malo, si huye o lo persigue (4). Por lo tanto se establece que el *noûs* trabaja sobre el particular, que es la imagen brindada por la *phantasía*. Esta acción del *noûs* se orienta a un fin-bien, dicha orientación debe ser secundada por el deseo.

Averroes explica que las imágenes en el alma se relacionan con el intelecto como el objeto sensible se relaciona con el

⁵⁶⁵ DA III, 7. 431a14-17: tv= de\ dianohetikv= yuxv= ta\ fanta/smata oiâon ai'sqh/mata u(pa/rxei, oÀtan de\ a)gaqo\n hÄ kako\n fh/sv hÄ a)pofh/sv, feu/gei hÄ diw'kei: dio\ ou)de/pote noeí aÑneu fanta/smatoj h(yuxh/.

sentido. “Así como el sentido juzga los sensibles, así el intelecto juzga las imágenes, y, por lo tanto, ni el pensamiento ni el juicio es posible sin imaginación. Los juicios afirmativos y negativos en el intelecto teórico corresponden a los juicios de lo bueno y lo malo en el intelecto práctico.” Se puede proponer que los juicios prácticos señalan un bien o un mal particular, pues se alcanzará o evitará en una acción concreta. Lo cual no se da necesariamente en los juicios teóricos. En el *Gran Comentario* precisa que la relación de las imágenes con el intelecto material es justo como la relación de los sensibles con el sentido.⁵⁶⁶ Por lo que es necesaria la imaginación cada vez que éste entiende algún sensible, ya que los inteligibles universales están unidos con las imágenes y se corrompen con su corrupción. Con lo que Averroes reitera que es el intelecto material el que entra en contacto con el particular.

Dorotea Frede establece que la conexión entre el *noûs* y los objetos sensibles se da por medio de la imaginación.⁵⁶⁷ Así sostiene que para que piense que algo es bueno o malo, según Aristóteles, es condición necesaria que el alma tenga ciertas *phantasmata*: tengo que tener la imagen de un bien o mal futuro. Y hace una valiosa distinción sobre el modo de actuar del *noûs* teórico y el *noûs* práctico: “el intelecto por sí mismo sólo puede pensar lo que es no-sensible, las formas inteligibles; pero el intelecto necesita las imágenes sensibles para decidir si algo es deseable o no; tiene que visualizar la situación concreta conteniendo objetos materiales para decidir si algo debe ser perseguido o evitado.”⁵⁶⁸ A lo que se

⁵⁶⁶ AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 30 {469} P. 374.

⁵⁶⁷ Cfr. FREDE, Dorothea. “The Cognitive Role of *Phantasia*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. 288-289.

⁵⁶⁸ FREDE, Dorothea. “The Cognitive Role of *Phantasia*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. p. 289.

puede agregar que también en el *noûs* teórico el contacto con el sensible se da por medio de la imagen (4), por lo que no es de extrañar que sea del mismo modo en el acto del *noûs* práctico, sólo que orientado a un fin o verdad práctica, y por tanto principio de acción. Schofield coincide con Frede al comentar que en este texto la *phantasia* se muestra más como imaginación o visualización de lo que se está pensando.⁵⁶⁹ Así la especificación, o posibilización de la idea universal en algo concreto y realizable, se da como una acción del *noûs*, sirviéndose de las imágenes (5).

Para Sarah Broadie, la sensación y el deseo animal en Aristóteles se encuentran intrínsecamente conectados, y puesto que también el pensamiento y el *noûs* se encuentran implicados con un tipo de deseo, entonces el *noûs* y cierta sensibilidad se relacionan.⁵⁷⁰ Esta relación se da en primer lugar por el contacto con la imagen, pues con ella trabaja el intelecto en la deliberación, y en segundo lugar con toda la sensibilidad en tanto que el agente tiende o se mueve hacia la consecución del bien práctico (6).

103. *De Anima*. III, 7. 431a19.⁵⁷¹

La facultad sensitiva es una y uno es su término medio, pero es múltiple en su esencia.

Si bien, en última instancia, la [facultad sensitiva] es una y uno es el término medio (*mésotēs*) en que consiste, por más que sea múltiple en su esencia (*tò d' êinai*).⁵⁷²

⁵⁶⁹ Cfr. SCHOFIELD, Malcom. "Aristotle on the Imagination." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays in Aristotle's De Anima*. p. 255.

⁵⁷⁰ Cfr. BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. p. 215.

⁵⁷¹ *DA* III, 7. 431a19: *to\ de\ eÅsxaton eÀn, kai\ miça <h(> meso/thj, to\ d' eiånai au)tv= pleiçw.*

⁵⁷² J.A. Smith en la edición de Barnes traduce: "while the ultimate point of arrival is one, a single mean, with different manners of being." BARNES,

Parece que Aristóteles tiene la intención de aclarar lo que apenas afirmó sobre el término medio: el término medio es uno y el mismo (placer-persecución- afirmación o dolor-huída-negación) en el deseo y en la sensación práctica, aunque la esencia de estas facultades sea distinta.

Averroes interpreta que así como en el ser de las diversas cosas hay una intención la cual hace que lo que se aprenda sea uno, así también en imágenes diversas hay una intención que hace que lo que juzga esto sea uno.⁵⁷³ Y refiere también el ejemplo del centro del círculo.

Por su parte, Tomás de Aquino glosa que así como todos los objetos sensibles encuentran un término común en el sentido común, así también lo hacen todos los fantasmas en el intelecto. De manera que se dice que muchos objetos son juzgados por un solo principio, justo como el sentido que discrimina entre dos, es en sí mismo uno, pero dos en el pensamiento, así también es el intelecto.⁵⁷⁴ Es decir, se fortalece la propuesta de la unidad del *noûs*, a pesar de la pluralidad de sus objetos, así como el sentido es uno teniendo diversos objetos.

Dorothea Frede comenta el texto relacionándolo con la comparación posterior de la percepción y el punto geométrico, el cual es numéricamente idéntico pero su uso es doble: como inicio y como el punto final de una línea.⁵⁷⁵ Bajo

Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. DA III, 7. 431a19. p.685. Y Düring de esta forma: "también el justo medio siempre es el mismo, aún cuando [en las diversas especies de percepciones] se manifiesta de múltiples maneras." DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. p. 893.

⁵⁷³ Cfr. AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 31 {471} P. 375.

⁵⁷⁴ Cfr. *In DA*. III, lect. XII. n. 774-776.

⁵⁷⁵ Cfr. FREDE, Dorothea. "The Cognitive Role of *Phantasia*." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 283.

esta perspectiva se puede considerar el medio de la sensibilidad y de la acción como cierta intención o directriz que en sí misma es una, pero involucra un compuesto o una diversidad (7). La unidad de la facultad sensitiva se explica en el siguiente apartado.

104. *De Anima*. III, 7. 431a21-24.⁵⁷⁶

Facultad sensitiva: unidad como el límite.

Se trata, desde luego, de una facultad cuya unidad es como la del límite (*hóros*). En cuanto a las facultades que en ella convergen –y que constituyen una unidad no sólo de analogía, sino también de número– son la una a la otra lo que sus objetos son entre sí.

La cita es relevante para el estudio del *noûs* pues se sirve de la analogía del límite, con la cual en esta investigación pretendo explicar el contacto del *noûs* con lo sensible y su unidad. Sólo que aquí Aristóteles la aplica a la facultad sensitiva: es una facultad en la que convergen otras más, así como en su objeto convergen distintos sensibles siendo uno solo. De modo semejante, la unidad del *noûs* frente a la multiplicidad de sus objetos se puede explicar con el ejemplo del límite.

El *noûs*, como se desarrolló en el capítulo II acerca del modo como se obtiene el universal, no es material en sí mismo, pero puede establecer cierto contacto con los particulares delimitando el universal o iluminando la posibilidad de actuar conforme al ideal de la vida buena. He postulado que el *noûs* es la disposición por la cual es posible el paso de lo concreto a lo universal por medio de la intelección, y también en sentido inverso, es la facultad que puede reflejar el universal en una situación concreta delimitando o señalando

⁵⁷⁶ DA III, 7. 431a21-24: εἴ τι γὰρ ἐὰν τι, οὐ ἂν τὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ὁ ἄρῳ, καὶ ταυ=τα, ἐὰν τῷ ½ α)να/λογον καὶ τῷ ½ α)ριμῷ ½ οἶατα, εἴ τι <ε(κα/τερον> προῖ ε(κα/τερον τῷ ½ ε)κεῖνα προῖ αἴτιᾳ:

el bien aquí y ahora. Bajo esta perspectiva, se argumenta que el *noûs* es una misma facultad, cuyo acto propio consiste en el contacto o delimitación entre objetos universales y particulares, de manera que en estricto sentido su acto siempre es verdadero, simple y directo. La diferencia radica entonces en el ámbito en el cual se persiga la verdad, ya sea en el teórico o en el práctico.

Averroes interpreta la cita relacionándolo directamente con el intelecto: Así como los objetos sensibles diversos y contrarios conducidos por la aprehensión de los sentidos al sentido común –el cual es simple en un aspecto y múltiple en otro- y así como es a través del sentido que la sensación juzga cosas diversas y contrarias, lo mismo ocurre también con el juicio del intelecto sobre las definiciones de materias diversas y contrarias. Y reitera nuevamente: “la relación del intelecto con los inteligibles imaginables es como la del sentido con los sensibles”⁵⁷⁷ Así es como en este ser singular hay uno que es un ser de acuerdo con el sentido, así también en el objeto imaginado hay uno de acuerdo con el intelecto que es lo que es imaginado.⁵⁷⁸ En este sentido es posible sostener con Averroes que existe cierta semejanza en el modo como la facultad sensitiva se relaciona con los sensibles, y el modo en que el *noûs* se relaciona con las imágenes (8). La relación del *noûs* con las imágenes, y por tanto de la *phrónesis* en el caso de la perfección de su acto, se entiende entonces como una acción unificadora, ordenadora o delimitante, de donde a partir de una multiplicidad de imágenes, provenientes de la circunstancia concreta del aquí y el ahora, el *noûs* tiende el puente por el cual es posible actuar conforme a la representación total de la propia vida. Así pues, en la acción

⁵⁷⁷ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 7. § 310. p. 120.

⁵⁷⁸ Cfr. AVERROËS. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 31 {471} p. 376.

del hombre virtuoso, la prudencia actúa justamente como virtud del *noûs*, por lo que se conoce o percibe el singular delimitando qué es lo que se debe hacer y el deseo se orienta rectamente a este mismo bien.

En este orden ahora se presenta cómo expone Aristóteles el acto del *noûs* en el *De Anima*.

c) Distintos actos del *noûs*.

El texto que se analiza a continuación contribuye a eliminar las posibles dudas que aún se alberguen acerca de la participación del *noûs* en la acción práctica. En él Aristóteles afirma claramente los diferentes modos por los que este principio rector puede ejercer su acto.

105. *De Anima*. III, 7. 431b2-17.⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ *DA* III, 7. 431b2-17:

[Intelige noeií]

[a] ta\ me\ n ouÅn eiãdh to\ nohtiko\ n e) n toíj fanta/smasi noeí,

[Le aparece delimitado e)keiζnoij wĐristai au)t%]

[b]) $kai\ w' e) n\ e) kei_{\zeta} noi\ w_{\Delta}ristai\ au)t\%_{1/2}\ to\ diwktol_{n}\ kai\ feukto_{n},$

[Reconoce gnwri¿zei:]

[c] kai e)ktolj th=j ai^ssqh/sewj, oÀtan e)piì tw^{1/2}n fantasma/twn vÅ, kineítai:oiàon, ai^ssqano/menoi toìn fruktoìn oÀti pu=r, tv= koinv= o(rw^{1/2}n kinou/menon gnwri¿zei oÀti pole/mioj:

[Calcula logiçzetai y delibera bouleu/etai]

[d] o(tel del toij e)n tv= yuxv= fanta/smasin hÄ noh/masin, wÐsper o(rw⁴/zn, logi_zzetai kaii bouleu/etai ta\ me/llonta proij ta\ paro/nta:

[Dice eiāpv y busca o huye de lo placentero o doloroso:]

[e] kaii oʔtan eiʔpv wʔj e)keiʔ toʔ h(duʔ hʔ luphro/n, e)ntau=qa feu/gei hʔ diwʔkeiʔ kaii oʔlwj eʔn pra/cei.

[Verdadero o falso: absolutamente, bueno y malo: por relación]

[f] kail̥ toʔ aʔneʊ del̥ pra/cew̥j, toʔ a)l̥heq̥j kail̥ toʔ yeu=doj, e)n̥ t̥%½ au)t̥%½ ge/nei e)sti̥ t̥%½ a)gaq̥%½ kail̥ t̥%½ kak̥%½: a)llḁ t̥%½ ge a(plw̥½j diafe/rei kail̥ tini̥ʔ.

[Abstracciones a)faire/sei: del modo de sus objetos]

Distintas formas de actuar del *noûs*:

[Intelige *noeî*]

a) La facultad intelectual (*tò noetikòn*) intelige (*noeî*), por tanto, las formas en las imágenes (*phantásmasi*)⁵⁸⁰.

[Le aparece:]

b) Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado,⁵⁸¹

[Reconoce *gnorízei*]

c) también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo, cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo.

[Calcula *logízetai* y delibera *boleúetai*]

d) Otras veces calcula y delibera, comparando el futuro (*méllonta*) con el presente (*parónta*), como si estuviera viéndolo con la ayuda de las imágenes (*phantásmasin*) o conceptos (*noémasin*) que están en el alma.

[Señala (*eípei*) lo placentero o doloroso: al punto lo busca o huye.]

[g]] @ta\ de\ e)n a)faire/sei ++++++lego/mena <noeí> wÐsper, [g.1]] eiã <tij> to\ simo\ n vÂ me\ n simo\ n ouÂ, [g.2]] kexwrisme/nwj de\ vÂ koíllon [eiã tij] e)no/ei [e]nergeiç#, aÂneu th=j sarko\j aÂn e)no/ei e)n vÂ to\ koíllon@ouÂtw ta\ maqhmatika/, ou) kexwrisme/na <oÂnta>, w'j kexwrisme/na noeí, oÂtan nov=<vÂ> e)keína.

oÂlwj de\ o(nou=j e)stin, o(kat' e)ne/rgeian, ta\ pra/gmata.

⁵⁸⁰ ta£ me£n ouÂn eiÂdh to£ nohtiko£n e)n toij fanta/smasi noeia

⁵⁸¹ En la versión de J. A. Smith, de la edición de Barnes, esta frase aparece en el mismo sentido: “and as in the former case what is to be pursued or avoided is marked out for it.” BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. DA 431b2-3. p. 686.

e) Y cuando declara que allí está lo placentero o doloroso, al punto que lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción.

[Verdadero o falso: absolutamente; bueno y malo: por relación]

f) En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien.

[Abstracciones *aphairései*: del modo de sus objetos]

g) Las llamadas abstracciones, en fin, las entiende del mismo modo que lo chato: g.1) en tanto que chato, lo entiende sin abstraer de la materia, g.2) pero si se entiende en tanto que concavidad (*koílon*) actualmente, entonces se entiende abstrayendo de la carne en que se da la concavidad; cuando los entiende, entiende también de esta manera los objetos matemáticos: como separados de la materia aunque no se den separados de ella.

De manera general, el intelecto (*noûs*) en acto se identifica con sus objetos.

En este texto Aristóteles explicita que el *noûs* realiza varias operaciones. Es la misma facultad la que actúa de modo distinto en correspondencia 1) con sus objetos, y 2) en orden al fin de su acción: práctico o especulativo:

Con esta base expresa las diversas operaciones del *noûs*:

(a) El *noûs* entiende las formas en las imágenes (8), como se había visto en el capítulo anterior, es la intelección por medio de la cual se obtienen los inteligibles. Es un acto especulativo, sin deseo o tendencia práctica. Kahn señala que para conciliar la idea de que el *noûs* es impassible y divino, junto con la idea que enuncia que la intelección se deteriora cuando el cuerpo

se deteriora, es importante distinguir entre el principio o facultad del *noûs* como tal, y su actividad concreta en nosotros, los actos humanos de pensar. Los cuales se encuentran inextricablemente combinados con la acción del alma sensitiva.⁵⁸² Así se entiende que aunque el acto del *noûs* siempre es verdadero, puede decaer en tanto que las imágenes obtenidas de la facultad sensitiva se vean afectadas por la enfermedad o el envejecimiento.⁵⁸³ Así Dorotea Frede apunta que “todo el pensamiento depende de las imágenes sensibles” y “las imágenes son el sustrato de todo pensamiento”⁵⁸⁴ Por lo que se juzga que la aparente dicotomía inicial en Aristóteles entre *aísthesis* y *noûs*, es olvidada.

La frase traducida como: “Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado,” en realidad es una afirmación bastante imprecisa de parte del Estagirita,⁵⁸⁵ pero efectivamente parece referir a la sensación estudiada en las citas anteriores que al afirmar o negar el sensible, se vuelve una con el deseo de perseguirlo o evitarlo, respectivamente.

⁵⁸² Cfr. KAHN, Charles H. “Aristotle on Thinking.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 366-367.

⁵⁸³ Sin embargo surge otra duda todavía mayor. Si el *noûs* trabaja siempre con una imagen y la mayoría de las imágenes son falsas, entonces ¿cómo es que su acto siempre es verdadero? Por ahora sólo se plantea el problema.

Rorty las llama “mental images”, además de que esa no es la correcta traducción para *phantasmata noei*, tampoco parece ser la solución. Cfr. RORTY, Amelie Oksenberg. “De Anima and its Recent Interpreters.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 11.

⁵⁸⁴ FREDE, Dorothea. “The Cognitive Role of Phantasia.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 290.

⁵⁸⁵ DA III, 7. 431b3: *kaĩ w'j e)n e)keiḗnoij wḂristai au)t%½ to\ diwktōn kaĩ feukto/n*.

(b) De donde se infiere que la sensación, por medio de la imagen, junto con el deseo, señalan o delimitan lo que ha de ser perseguido o evitado, de modo que el *noûs* actúa sobre esa “imagen práctica” en la deliberación. Este acto es práctico, y su principio radica en la parte sensitiva del alma, por lo que sería lo que corresponde a un “deseo deliberado” (9).

(c) El *noûs* reconoce. Otro modo de actuar de este principio es sin sensación pero con imágenes y sentido común. Sin tener en acto las sensaciones correspondientes al enemigo, con el sentido común relaciona la imagen de fuego y de movimiento y vuelve a una imagen previa del enemigo, por lo que descubre que es un enemigo. En este acto el *noûs* reconoce la imagen que le da el sentido común, conoce a un enemigo sin tener en acto la sensación del enemigo (10).

(d) Calcula (*logízetai*) y delibera (*boleúetai*) este acto lo realiza el intelecto sobre dos objetos: las imágenes y las intelecciones. En el caso del *lógos*, parece que no necesariamente se liga a la *prâxis*, pero en el caso de la *boulesis* sí implica praxis puesto que se pretende alcanzar un fin-bien con la acción (11). Según se explicó anteriormente, *lógos* y *boulesis* son actos intelectivos compuestos que tienen como principio el *noûs*, de manera que cuando se alcanza el objetivo, cuando se tiene la respuesta por la cual se calculó y se deliberó, esa delimitación o iluminación es también obra del *noûs*.

(e) El siguiente acto es presumible que se trate de la elección *proaíresis*, resultado de la deliberación. En este caso Aristóteles expresa que es el *noûs* el que señala dónde se encuentra el bien concreto: “declara (*eípei*) que allí está lo placentero o doloroso”⁵⁸⁶ lo cual ratifica que el *noûs* es el encargado de aportar la premisa menor dentro del silogismo práctico (12) y por lo tanto se elimina cualquier duda sobre la

⁵⁸⁶ εἰᾶπὺν ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπρὸν

participación del *noûs* como principio inmediato de la acción (13). Aristóteles reitera que en cuanto el *noûs* manifiesta dónde se encuentra el bien concreto, inmediatamente el agente lo busca o huye. Por lo que en este caso tenemos la “inteligencia deseosa”, a la cual sigue una acción a menos que se vea impedida por algo o por violencia. Y para que no quede duda, señala que siempre se da así en el caso de la praxis (14).

(f) En el caso del conocimiento especulativo, el *noûs* actúa de modo semejante a cuando juzga que algo es bueno o malo, sólo que en este caso afirma o niega, los términos afirmación y negación son absolutos, mientras que lo bueno y lo malo es relativo pues se dicen respecto de algo (15).

(g) Finalmente habla de las abstracciones: *aphairései*, sostiene que las entiende (*noeîn*) de acuerdo a como son sus objetos, y esto es de dos modos: (g.1) si existen con materia, como lo chato, entonces las entiende considerando que no están separadas de la materia. Y (g.2) Si no existen con materia, como lo cóncavo, entonces entiende dejando de lado la materia en la que se da. De esta forma también se entienden los objetos matemáticos: se entienden separados de la materia, aunque no estén separados de ella (16).

Concluye que el *noûs* en tanto que acto, es igual a sus objetos.

De este modo se prueba que el *noûs* no se limita al conocimiento teórico, que es una misma facultad la que realiza diversos actos, los cuales se determinan en relación a sus objetos y al fin que se persigue. Si este fin implica una verdad o bien práctico, entonces es un acto práctico.

Así de los actos del *noûs* enunciados se propone que pertenecen al ámbito de la praxis los siguientes:

1) El deseo deliberado (b), donde el *noûs* actúa sobre la imagen que proviene de la parte sensitiva y que tiende a un fin. 2) El acto de reconocimiento (c) donde se sirve del sentido común, puesto que produce una acción práctica: prepararse para la guerra o huir del enemigo. 3) la deliberación (d) que se da por medio de las imágenes e intelecciones, con lo cual se puede afirmar que se planea la acción. El acto por el cual dice o manifiesta que allí está lo placentero (e), lo que antes se había sugerido como especificación del bien en lo concreto, la inteligencia deseosa, puesto que al punto se da la acción.

El resto de los actos se consideran especulativos: la intelección (a), el acto por el que se juzga la verdad y la falsedad (f), y la abstracción (g).

Sin embargo, la intelección se reconoce como principio remoto de la acción por aportar la premisa mayor del silogismo práctico. Parece que Aristóteles presentó en su exposición una posible reseña sobre los pasos donde interviene el *noûs* en el desarrollo de la acción (17): i) Así en primer lugar debe existir algún contenido en el *noûs*, por lo que para que no sea solamente potencia, sino que sea principio activo, requiere un inteligible, entonces la condición previa para que se de una acción práctica es una intelección (a). ii) En segundo lugar puede suceder cualquiera de las tres acciones: el “deseo deliberado”: que la sensación despierte en el deseo una tendencia hacia un bien, y esta se presenta al *noûs* sobre la cual deliberaría (b). Que por medio de la imagen y el sentido común se reconozca un bien o un mal inminente o próximo (c). Que a partir de imágenes e intelecciones (las cuales sólo pueden provenir del primer acto (a)), el *noûs* delibere en orden a un propósito para alcanzar un bien-fin (d). iii) Así el segundo momento es el resultado de la deliberación, en el que el *noûs* dice o señala el bien concreto (e), y en el momento se realiza. No sólo es una afirmación,

sino que implica una tendencia como ya se vio en el apartado previo, por lo que se le llama “inteligencia deseosa”. Así es toda acción.⁵⁸⁷ Se debe resaltar que desde esta perspectiva, Aristóteles está considerando tres orígenes distintos en los principios de la acción: la sensación, la imagen o la intelección, los cuales considero que son también tres posibles orígenes de la premisa mayor del denominado silogismo práctico, como se verá en su momento.

Wiggins presenta un esquema bastante distinto de lo que él llama una “imagen prefilosófica del progreso del pensamiento a la acción”⁵⁸⁸, sin embargo en el mismo ensayo lo va modificando principalmente con la incorporación del elemento desiderativo y sensitivo.

Finalmente sólo quedan fuera dos actos del *noûs* que no se aplican de manera directa en la praxis, aunque el juicio de verdadero o falso, en el momento que se aplica a un bien práctico o unido a una tendencia, se torna en persecución o huida, como el mismo Aristóteles lo explicó. Y en cuanto a la abstracción es posible considerarla como un tipo de intelección en el sentido de que por medio de ella se obtienen inteligibles, así que es factible considerarla igualmente principio remoto de la acción.

Respecto a este texto Averroes solo afirma cuatro actos:⁵⁸⁹ el intelecto aprehende diversas cosas de la imagen (a), el intelecto juzga la diversidad y la contrariedad sin la sensación (c). La verdad y la falsedad son a la ciencia teórica lo que lo bueno y malo son a la ciencia práctica (f). La abstracción por

⁵⁸⁷ *kaiì oÀlwj eÁn pra/cei.*

⁵⁸⁸ Cfr. WIGGINS, David. “Weakness of Will.” in RORTY, Amelie O. *Essays on Aristotle’s Ethics*. p. 242-245.

⁵⁸⁹ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle’s De Anima*. III, 7. §314. p. 121-122.

la que el intelecto concibe se da de dos modos: el pensamiento de lo que no puede ser concebido sin materia (g.1), y el pensamiento de lo que sí puede ser concebido sin materia (g.2). El intelecto concibe a los objetos matemáticos de modo distinto a como existen.

Dentro del *Gran Comentario*, el filósofo árabe reitera que el intelecto (a) entiende las formas de los contrarios con la mediación de las primeras imágenes, similar a la aprehensión del sentido de las intenciones a través de la presencia de los individuos sensibles.⁵⁹⁰ Acepta que el intelecto (c) es movido por las cosas al perseguir o evitar cuando las formas de sus imágenes se encuentran presentes. En lo que corresponde a la acción (d) donde el *noûs* calcula y delibera, Averroes interpreta estas operaciones como propias de la potencia cogitativa del hombre, la cual se distingue tanto del intelecto material como del intelecto en acto, por lo que considero que se separa del texto aristotélico.⁵⁹¹ En este sentido, Averroes explicita que en su pensamiento “la actividad del intelecto es diferente a la actividad de la potencia cogitativa, a la cual Aristóteles llamó intelecto pasible y del cual enunció que es generable y corruptible.”⁵⁹² De manera que en este punto es evidente que Averroes subraya su divergencia con el Estagirita.

⁵⁹⁰ Cfr. AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 32 {473} p. 377.

⁵⁹¹ “The cogitative power is neither the material intellect nor the intellect which is in act, but it is a particular material power.” AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 33 {476} p. 379. La causa de esta discrepancia es atribuible, al menos parcialmente, a la deficiencia en la traducción del texto griego con el que trabajó Averroes, según lo señala Taylor. Cfr. Ibid. p. 377. n. 222.

⁵⁹² AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 33 {476} p. 379.

En cuanto a la abstracción (g), fundamenta en primer lugar que el intelecto teórico es algo generado por el intelecto agente y por las primeras proposiciones. De modo que el intelecto en nosotros está compuesto del intelecto en una disposición positiva y el intelecto agente. Por lo que las proposiciones son ya sea como si fueran la materia y el intelecto agente como si fuera la forma, o ya sea como si las proposiciones fueran el instrumento y el intelecto agente fuera la causa eficiente.⁵⁹³ Y determina: “el intelecto que está en nosotros en acto será compuesto de inteligibles teóricos y el intelecto agente de tal manera que el intelecto agente es como si fuera la forma del los inteligibles teóricos y los inteligibles teóricos como si fueran materia. De este modo seremos capaces de generar los inteligibles cuando nosotros lo deseemos. Puesto que aquello en virtud de lo cual algo lleva a cabo su propia actividad es la forma, si bien nosotros llevamos a cabo nuestra propia actividad en virtud del intelecto agente, es necesario que el intelecto agente sea la forma en nosotros.”⁵⁹⁴ Bajo estos argumentos Averroes expresa su noción del intelecto agente como la forma en nosotros gracias a la cual éste se une al intelecto en el hombre y por lo tanto le es posible abstraer. Desde esta perspectiva, en el pensamiento averroísta el *noûs* desarrolla un papel principalmente teórico y especulativo, adjudicando los juicios prácticos a la potencia cogitativa.

En lo que corresponde a Tomás de Aquino, afirma que el *noûs* (b) evita o persigue, entiende o entiende (a) las formas inteligibles abstraídas de las imágenes. El *noûs* es afectado por las imágenes e inducido al deseo, ya sea con el objeto

⁵⁹³ Cfr. AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 36 {497} p. 397.

⁵⁹⁴ AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 36 {499-500} p. 398-399.

externo (c), o por medio de la imaginación (d).⁵⁹⁵ Refiere a la división del intelecto práctico y el intelecto especulativo y bajo ese matiz sostiene (e) y (f): “el intelecto especulativo relaciona sus aprehensiones a cosas particulares para ser realizadas, pues hacer es siempre en el particular.”⁵⁹⁶ Lo cual coincide perfectamente con mi propuesta del *noûs* que aplica el universal en el particular con fines prácticos. Y finalmente, el Aquinate comenta lo relativo a la forma en que el *noûs* entiende los distintos objetos (g).

Considero de suma importancia señalar que en el texto Aristóteles no parece hablar en ningún momento de dos intelectos, uno práctico y otro especulativo, sino más bien, y claramente, de distintos actos de una misma facultad, el *noûs*. Cuyas operaciones se diversifican en sus objetos, así como juzga la verdad o la falsedad, así también juzga la bondad o maldad. Sostengo, por tanto, que lo que más se apega al espíritu del texto del Estagirita es un mismo *noûs*, que unas veces se orienta a la praxis y otras veces sólo a la teoría. Donde el común denominador de los diversos actos presentados es la conexión que realiza el *noûs* como puente entre el universal y el particular, teniendo siempre como fin la verdad, contemplativa o práctica.

El origen de esta división y multiplicación del *noûs* en el hombre, denominados el intelecto contemplativo y el intelecto práctico como dos entidades distintas, parece encontrarse en la *Paráfrasis del De Anima* de Temistio, de donde lo consulta Averroes, según lo afirma Taylor.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ In DA. III. Lect. XII, n. 777. P. 231.

⁵⁹⁶ Ibid. n. 780. p. 232.

⁵⁹⁷ AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 46 {514} p. 410 nota 302: “Without mentioning his source, Averroes seems to correct this text [DA III, 432b27] in his Comment at Book 3 {46.12}ff., using Themistius, *De Anima Paraphrase* (1899), 118.8-9. There Themistius writes

Luego de esta exposición sobre los diversos actos del *noûs*, tanto prácticos como especulativos, Aristóteles continúa preguntándose qué es lo que realmente mueve al animal, por lo que presenta en *DA* III, 9-11 otras especificaciones del *noûs* que surgen al intentar responder esta cuestión.

En primer lugar niega que el movimiento local sea causado por la parte nutritiva, pues implica imaginación y se hace a causa de un fin, así que requiere una potencia superior.

En segundo lugar excluye que la potencia sensitiva sea el principio del movimiento local, se limita a señalar que las causas de este rechazo son análogas, pues muchos animales poseen sensación pero no el movimiento en cuestión. Resta, por tanto, investigar la facultad intelectual y la desiderativa.

d) *Noûs* teórico.

Según se mostró, la división del *noûs* en dos facultades distintas no parece ser la concepción de Aristóteles, sino un mismo *noûs* que se orienta por medio de actos distintos a la contemplación o a la acción. En este texto se presenta el texto del Estagirita, donde el telón de fondo es la pregunta por el inicio del movimiento en el animal.

106. *De Anima*. III, 9. 432b26-29.⁵⁹⁸

of the first theoretical intellect: "For there are two kinds of intellect (*epeî gàr dittos ho noûs*): the contemplative and the practical. The contemplative does not contemplate about what has to be done, nor think discursively about what is to be avoided and desired" (ibid. [1996], 144." El texto citado de Aristóteles se analiza en la siguiente cita.

⁵⁹⁸ *DA*. III, 9: 432b26-29: α)λλα\ μὴν οὐ)δὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ο(kalou/menou nou=j e)stin o(kinw½n: o(me\n ga\r qewrhtiko\j ou)qe\n qewrei\ prakto/n, ou)δὲ le/gei perì feuktou= καὶ diwktou= ou)qe/n, a)ei\ δὲ h(ki½nhsij h\A feu/gonto/j ti h\A diw\kontoj ti½ e)stin.

Noûs teórico: no tiene por objeto ninguna acción práctica. El movimiento se da cuando se huye o se persigue algo.

El principio motor [¿qué es lo que mueve localmente al animal?], en fin, no es tampoco la facultad intelectual (*logistikón*), el denominado intelecto (*noûs*). En efecto, el intelecto teórico (*theoretikòs*) no tiene por objeto de contemplación (*theorêi*) nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo.

De donde se obtiene que el *noûs theoretikòs* no actúa sobre lo posible o practicable, entonces la contemplación será de lo necesario e inmutable, propio de la sabiduría (18). El movimiento, por su parte, se da como resultado de una tendencia, pues se pretende alcanzar un fin por medio de la acción. En el acto teórico del *noûs*, puesto que lo inteligible se hace uno con la intelección, el fin por el cual se realiza la acción se identifica con el acto mismo.

En este texto Averroes se separa de la versión aristotélica y enuncia lo siguiente: “Pero lo que causa el movimiento no es ni la parte cogitativa ni aquello que es llamado intelecto. Pues la parte cogitativa no ve lo que esto hace ni hace que esto diga algo en relación a lo que se ha de huir o a lo que se ha de perseguir.”⁵⁹⁹ Justifica el cambio de los términos de este modo: por la parte cogitativa uno puede entender el intelecto teórico, y la parte que es llamada intelecto, el intelecto práctico.

Tomás de Aquino aclara que la facultad intelectual y el intelecto no son partes distintas del alma, pues al intelecto se le llama razón (*lógos*) en tanto que llega a ser las verdades

⁵⁹⁹ AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. 46 {514} n. 46 p. 410-411.

inteligibles.⁶⁰⁰ Lo cual se mencionó al principio del comentario sobre este pasaje. Richardson apunta atinadamente que aquí el primer término *noûs* es usado en su sentido amplio, pues Aristóteles en ocasiones se sirve de él para designar las capacidades intelectuales. También señala que Aristóteles se pregunta por la causa del movimiento local en un tipo de animal, especialmente el hombre.⁶⁰¹ Ciertamente, y en concordancia con lo analizado en *DA* III, 7 el *noûs*, desde un sentido general del término, o por sí solo, nada mueve, sino el que se hace uno con el deseo. Por esta razón Aristóteles señala más adelante que la contemplación de algo terrible o placentero puede llegar a producir un movimiento como son las palpitaciones en el corazón, o algún cambio en otra parte del cuerpo, pero no es éste el movimiento por el que él se pregunta.

Sin embargo, con la aceptación de estos cambios en la parte corporal se reitera una vez más que el *noûs* en su acción tiene cierto contacto con la parte material del alma, y que incluso ésta se modifica a causa del acto más elevado y menos material del *noûs* en el hombre, que es la contemplación. Con lo cual se refrenda que el hombre es una unidad, con todo y el *noûs* (19).

Por su parte, Dorothea Frede precisa que el alma no es movida hacia algo si no lo puede visualizar bajo un aspecto concreto,⁶⁰² y alude al ejemplo de *DA* III, 7 donde el *noûs* reconoce por medio del sentido común al enemigo a través de la percepción del fuego. Con lo que se reitera la importancia de la imagen dentro de las causas del movimiento.

⁶⁰⁰ In *DA*. III, lect XIV n. 812. p. 241.

⁶⁰¹ Cfr. RICHARDSON, Henry S. "Desire and the Good in *De Anima*." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 386.

⁶⁰² Cfr. FREDE, Dorothea. "The Cognitive Role of *Phantasia*." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 289-290.

e) *Noûs* práctico.

Una vez descartado el origen del movimiento en el acto teórico del *noûs*, se evalúa el texto relativo al acto del *noûs* práctico como su principio.

107. *De Anima*. III, 9. 433a1-3.⁶⁰³

Hay un *noûs* que manda buscar o huir de algo, por lo que se puede producir el movimiento. Elementos: *noûs*, pensamiento y apetito.

Más aún, incluso cuando el intelecto manda (*epitáttontos tou noû*) y el pensamiento (*legóuses tês dianoías*) ordena que se huya de algo (*feúgein*) o se busque (*diókein*), no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito (*epithumían*), como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol (*akratés*).

Ahora Aristóteles analiza otro acto del *noûs* como posible causa del movimiento local. Se refiere al mandato del *noûs*, que en esta ocasión lo designa bajo dos perfiles: *epitáttontos tou noû* y *legóuses tês dianoías*. El primero corresponde a una acción directa del *noûs*, que además implica autoridad y cierta presteza en su ejecución: es mandato, orden o imposición, su raíz se remite a *tássō*, cuyo ático es *tátto*: ordenar, colocar en orden de batalla, muy asociado a la milicia. Lo cual no se puede dejar de relacionar con el ejemplo del orden que imprime el general en el ejército, donde Aristóteles recurre una vez más a términos marciales para explicar el acto del *noûs*, o su presencia en el resto de los seres.

⁶⁰³ DA. III, 9. 433a1-3: eṑti kaĩ e)pita/ttontoj tou= nou= kaĩ legou/shj th=j dianoij aj feu/gein ti hã diw̃ kein ou) kineĩtai, a)lla\ kata\ th\n e)piqumiȳan pra/ttei, oiȳon o(a)krath/j.

El segundo, por su parte, es atribuido al *noûs* en cuanto *dianoía*, y el término empleado es *legoúses* que, comparado con *epitátontos*, le corresponde una acción menos enérgica, como decir o nombrar, elegir o exhortar. De lo cual se infiere que el acto del *noûs* corresponde al estudiado en el capítulo 7, que se entiende como resultado de la deliberación, donde el *noûs* manifiesta o señala el bien concreto (e), sólo que aquí Aristóteles enfatiza su carácter de mandato. Y el acto correspondiente a la *diánoia* parece ser también el resultado de la deliberación, pues en *EN VI, 1*, le atribuyó a esta facultad la reflexión por causa de algo, como es el caso.

En este sentido, parece ser el mismo acto, sólo que al *noûs* le corresponde el mandato, por ser superior y contar con cierta autoridad; mientras que la *diánoia*, que es parte sucesiva del *noûs*, es más reflexiva y enuncia a modo de exhortación (20). Bajo esta premisa reitero mi consideración en la que subrayo al *noûs* como disposición primera, anterior y superior a las demás disposiciones o actos intelectivos o prácticos.

El segundo punto del texto es que no obstante la orden del *noûs*, es posible que el sujeto no se mueva, por lo que el *noûs* no sea la causa del movimiento, y que sea suplido por el simple apetito. Lo cual refrenda mi tesis que postula que la *phrónesis* es virtud del acto del *noûs*, que es el mandato, en cuanto es el mejor modo de ser de éste.

Averroes en este caso advierte que el *noûs* en ocasiones puede ver que algo es necesario y desagradable por sí mismo, pero se mueve a lo que es placentero.⁶⁰⁴ En el *Gran Comentario* nuevamente refiere el mandato de las acciones prácticas a la potencia cogitativa, de manera que sustituye la *diánoia* por la parte cogitativa, y reitera que el movimiento se da cuando el

⁶⁰⁴ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 9. §320. p. 125.

mandato del intelecto esta en sintonía con el deseo.⁶⁰⁵ En el mismo sentido, Tomás de Aquino comenta que parecería por tanto que el solo intelecto no es suficiente para movernos. Ni siquiera el intelecto práctico, ni el apetito, mueve a la acción, sino que se involucra algo más.⁶⁰⁶ En ambos autores, y en Aristóteles, esta claro que el *noûs* por sí solo nada mueve.

Richardson explica que en el caso del *akratés* parece que es usual que el llamado del *noûs* sea eliminado debido a una tendencia contraria del apetito, de tal modo que el animal no se mueve en concordancia con los mandatos del *noûs*.⁶⁰⁷ Así, el *noûs* no se equivoca en señalar el bien como fruto de la deliberación, el problema se da en la composición: el sujeto no armoniza sus apetitos según este mandato. Por lo que es posible que el principio de la inteligencia deseosa no desemboque en la acción debido a la falta de integración de la parte sensitiva con la tendencia del *noûs*. La *phrónesis* se daría en el caso que esta armonización se cumpla. Si el desorden introducido por las tendencias contrarias entre la parte sensitiva y el mandato del *noûs* es recurrente, entonces se presenta la situación del hombre acrático (21).

Luego menciona Aristóteles otro acto propio del *noûs*, la ciencia, la cual tampoco genera el movimiento referido, y distingue el ámbito del conocimiento y el de la acción.

f) Principios de movimiento del animal.

⁶⁰⁵ AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 47 {515} p. 412. "When the intellect has commanded and cogitation has affirmed to flee something or to pursuit,[the heart] will not be moved, but it does what is in concert with desire, just as one who cannot restrain himself."

⁶⁰⁶ *In DA*. III. lect XIV, n. 816. p. 241.

⁶⁰⁷ RICHARDSON, Henry S. "Desire and the Good in *De Anima*." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 387.

Puesto que se ha dicho que el *noûs* por sí solo no es suficiente para originar el movimiento, en este apartado se presentan aquellos textos en donde se le menciona junto con otros factores que también son principios de la acción, tales como la *boulēsis*, *órexis*, *lógos*, *diánoia* y *phantasía*. Con lo cual se pretende aclarar el carácter de hábito rector de la praxis en el hombre.

108. *De Anima*. III, 10. 433a9-13.⁶⁰⁸

Causas del movimiento: *noûs* y *órexis*. Fantasía: ¿un tipo de *noûs*?

En cualquier caso, estos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo (*órexis*) y el intelecto (*noûs*) –con tal de que en este caso se considere a la imaginación (*phantasían*) como un tipo de intelección (*noesín*); en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo a la ciencia (*epistḗmēn*) y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto (*nóesis*) ni capacidad de cálculo racional (*logismòs*), sino sólo la imaginación-.

Parece que Aristóteles desespera, y acepta que el movimiento local se debe al deseo y al *noûs* entendido como imaginación. Y la razón es doble: Primero, quienes poseen ciencia, y por lo tanto *noûs*, pueden actuar siguiendo más bien a su imaginación y no al conocimiento. Y en segundo lugar, que los animales ciertamente realizan el movimiento local sin contar con *logismós* y mucho menos con *noûs*. De manera que tiene que aceptar que el movimiento local se causa por la imaginación unida al deseo. Pero se niega a excluir al

⁶⁰⁸ DA. III, 10: 433a9-12: Faiçnetai de/ ge du/o tau=ta kinou=nta, hĀ oĀrecij hĀ nou=j, eiā tij thĀn fantasiçan tiqeizh wĀj no/hsiçn tina: polloii gaĀr para\ thĀn e)pisth/mhn a)kolouçou=si taiĀj fantasiçaij, kaii e)n toiĀj aĀlloij z% oij ou) no/hsij ou)de\ logismoĀj eĀstin, a)lla\ fantasiça.

noûs como causa, por lo que lo implica aún cuando su acto, el mandato, no llegue a concretarse en una acción o movimiento del agente. A pesar de aceptar que los que cuentan con *noûs* llegan a moverse según la imaginación y no este principio, la razón por la que lo incluye como causa del movimiento local es porque efectivamente también se dan los casos donde el hombre actúa en orden a éste, según lo explica enseguida al exponer el *noûs* práctico.

Averroes especifica en su comentario que el movimiento deriva de dos elementos juntos: el deseo con el conocimiento o con la imaginación.⁶⁰⁹ Y se adelanta a lo que Aristóteles afirmará sobre el objeto de deseo: el objeto deseado es lo que mueve al intelecto o a la imaginación. En ese sentido enuncia “la facultad apetitiva es el intelecto y la imaginación.”⁶¹⁰

Parece que entonces es necesario precisar, la causa del movimiento local es el deseo por causa de algo y el *noûs*, el cual implica la imaginación; y en caso de que el animal no cuente con el *noûs*, o peor aún, no siga su mandato, entonces el principio será el deseo y la imaginación (22).

109. *De Anima*. III, 10. 433a13-21.⁶¹¹

⁶⁰⁹ Lo cual coincide con lo establecido en el *Gran Comentario*. Cfr. AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 48 {516} p. 413.

⁶¹⁰ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 10. §321. p. 126. Alfred Ivry comenta que con esta enunciación Averroes desea expresar su creencia en la unidad fundamental de las facultades del alma. Cfr. Op.cit. p. 208.

⁶¹¹ DA. III, 10. 433a13-21: αἰνῶν αἰτὰ ταυ=τα κινήτικα\ κατα\ το/πον, νοῦ=j καὶ οἰασιμῶν, νοῦ=j δὲ ο(εἰσὶν/ του λογισμο/μενῶν καὶ ο(πρακτικῶν: διαφε/ρεῖ δὲ του= κινήτικου= τῶν/2 τε/λεῖ. καὶ ἡ(οἰασιμῶν <δ> εἰσὶν/ του πα=σα: οὐδὲ γὰρ ἡ(οἰασιμῶν, αὐτὰ α)ρξῆ\ του= πρακτικου= νοῦ=, τοῦ δ' εἰσὶν α)ρξῆ\ θῆ=j πρα/κτικῶν.

Noûs práctico y deseo: son principios del movimiento local.

El fin: es el principio del *noûs* práctico. Razona con vistas a un fin, la conclusión: es el principio de la conducta.

Sustituye *noûs* por pensamiento (*diánoia*).

Así pues, uno y otro –es decir, intelecto (*noûs*) y deseo (*órexis*)– son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico (*praktikós*), es decir, aquel que razona (*logizómenos*) con vista a un fin: es en su finalidad (*tôî télei*) en lo que se diferencia del teórico (*theoretikou*). Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico (*toû praktikoû noû*), mientras que la conclusión (*tò éschaton*) del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico (*órexis kai diánoia praktikê*): efectivamente, el objeto deseable (*tò orektòn*) mueve y también mueve el pensamiento (*diánoia*) precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo.

Aristóteles confirma los dos principios enunciados, y especifica en qué sentido son causa del movimiento local. Tanto el *noûs* como el deseo son causa de este movimiento cuando su acto se orienta a un fin. Se destaca en estas líneas que la diferencia entre el *noûs* práctico y el *noûs* teórico es teleológica, y no ontológica. Por lo que se entiende que es una misma facultad orientada a fines diversos y por lo tanto con distintos actos. Bajo esa condición teleológica se les puede llamar *noûs* práctico y deseo práctico, por causa del objeto deseado, y sólo en ese sentido son causa del movimiento local. Por lo tanto, el principio de movimiento es el bien deseado (23). En este mismo orden mueve la imaginación, la

wÐste eu)lo/gwj du/o tau=ta faiçnetai ta\ kinou=nta, oÑrecij kaiì dia/noia praktikh/: to\ o)rekto\n galr kineií, kaiì dia\ tou=to h(dia/noia kineií, oÀti a)rxh\ au)th=j e)sti to\ o)rekto/n. kaiì h(fantasiç a del oÀtan kinv=, ou) kineií aÑneu o)re/cewj.

cual se presenta como causa instrumental del movimiento local, ya sea por que su acto se oriente al mandato del *noûs*, de manera que coadyuve a alcanzar el fin pretendido por éste. O bien la imaginación es principio del movimiento porque no se cuenta con el *noûs* o por que no se sigue, entonces sería por defecto.

Señala, pues, el Estagirita que el principio del *noûs práctico* es el objeto deseado, el cual es deseado puesto que provoca una tendencia en el agente y este deseo va acompañado de una imagen. Y el extremo (*éschaton*) de este *noûs* práctico es el principio de la acción (24). Con lo que se confirma una vez más que el *noûs* práctico es principio inmediato de la acción. La frase “la conclusión (o el extremo) del razonamiento constituye el principio de la conducta” se suele ligar al desarrollo del silogismo práctico, donde efectivamente encuentra un eco significativo. Pero también me parece relevante su similitud con los términos de *EN VI*, 1143b1 donde Aristóteles explica que el *noûs* es el hábito de ambos extremos, tanto del universal, como del particular, la teoría y la praxis.

El comentario de Averroes a este texto no sigue la exposición aristotélica, pues afirma que el intelecto práctico y el intelecto teórico difieren en actualidad y en su fin. Para el primero el fin es actuar, para el segundo es sólo saber.⁶¹² Y luego se separa del texto donde el Estagirita afirma que la conclusión es el principio de la conducta. Habla de la potencia desiderativa que es el intelecto o la imaginación que mueven al hombre, el deseo y la creencia los cuales existen en referencia a la operación. Y sostiene: “lo que él [Aristóteles] dice concerniente al intelecto práctico debe ser entendido concerniente a la imaginación, para los animales que

⁶¹² Cfr. AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 48-49 {517} p. 413-414.

universalmente son movidos por la imaginación. Si, en este sentido, la forma es imaginada en la base de la cogitativa, entonces el movimiento debe ser adscrito al intelecto práctico. Si esto no se da en la base de la cogitativa, entonces este debe ser adscrito a la potencia imaginativa en sí misma.”⁶¹³ Por lo que parece entender que la potencia que emite el juicio práctico es la cogitativa, no tanto el *noûs*. Sostiene que el intelecto mueve en tanto que se convierte él mismo en el inteligible y el hombre tiende a éste.

Por su parte, Tomás de Aquino interpreta junto con el Estagirita que efectivamente ambos intelectos difieren en su fin. Refiere que la última cosa que la razón práctica considera es la primera cosa que tiene que ser realizada, y por tanto, el punto de inicio de la acción.⁶¹⁴ Mientras que la primera cosa que considera es el objeto deseado, por lo que éste es el inicio de la deliberación. Con estos asentimientos se podría conjeturar que la concepción tomista del silogismo práctico involucra al intelecto en ambas premisas. Empleando los términos de mi investigación se enunciaría así: la primera cosa que considera el *noûs* es el objeto deseado, la premisa mayor. La última cosa que el *noûs* considera es la premisa menor, con la unión de ambas se da la conclusión que es el principio de la acción. Ante esta interpretación me parece que la postulación del *noûs* como principio remoto y directo de la acción práctica es sólida y conveniente.

Acerca de este mismo tema, Sherman comenta la enunciación de estos dos principios, *órexis* y *noûs*, con su relación correspondiente con las premisas del silogismo práctico. La premisa mayor le corresponde al deseo de un objeto o de un bien aparente a ser realizado. La premisa menor refleja la

⁶¹³ AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 49 {517} p. 415.

⁶¹⁴ Cfr. *In DA*. III. Lect. XV n. 821. p. 244.

creencia o percepción acerca de cómo realizar o especificar el bien expresado en la premisa mayor. La conclusión que sigue es una acción.⁶¹⁵ Lo cual es bastante aceptado y simplemente agregaría el énfasis de Aristóteles en mostrar que tanto el objeto deseado como la acción, son respectivamente el principio y el fin o el extremo del *noûs* práctico.

Opuesta a la interpretación de Sherman, se encuentra la postura de Vigo y Zagal. En ella señalan a la premisa mayor como proveniente del deseo o apetito, mientras que la premisa menor es producto del razonamiento. De manera que la conclusión, de la cual enfatizan ser estrictamente una acción, es obra de la *proaíresis*, donde se identifica el deseo recto y el medio pensado.⁶¹⁶

Puesto que posteriormente se analizarán los textos donde Aristóteles expone el silogismo práctico, por ahora simplemente enuncio que desde mi punto de vista la premisa mayor no es únicamente deseo, sino que es un deseo imaginado o pensado, o un pensamiento deseado; sin lugar a dudas es universal. La premisa menor es un tipo de percepción del particular, donde se capta o concibe el bien en lo concreto y por tanto realizable, y eso es obra del *noûs*. Finalmente la conclusión es el origen la acción, efectivamente, en el caso del hombre virtuoso la verdad práctica; pero tampoco noto inconveniente en conceder la frase “si nada lo impide”, pues puede presentarse una fuerza exterior que impida la acción a pesar de que el deseo y el mandato del *noûs* se orienten en la misma dirección.

Desde otra perspectiva, Michael Frede relaciona el texto con el libro Lambda de *Metafísica* para solucionar la dificultad

⁶¹⁵ SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character*. p. 60

⁶¹⁶ ZAGAL, Héctor. “Virtud y verdad práctica en la *Ética Nicomaquea*”. p. 62ss.

acerca de cómo el motor inmóvil produce el movimiento local en los demás seres. Así como el objeto deseado mueve al animal, tanto en el sentido de desearlo, como en el movimiento local que se da para alcanzarlo, y lo hace sin que él mismo sea movido. Así también, tratándose del primer motor, mueve sin que tenga nada que ver que éste sea una substancia inmaterial, “sólo es cuestión de que su ser sea inteligible y un objeto de deseo.”⁶¹⁷ En este sentido, para que un ser se mueva requiere: a) de parte del agente que cuente con deseo y *noûs*, o imaginación. Y b) de parte del objeto de deseo que sea inteligible, si no es material, y que sea deseable (25). Si es un ser material, entonces los agentes que no cuentan con el *noûs* se guían por la imaginación y tienden a él. Y en caso de objetos no materiales, si no son inteligibles es imposible que sean objetos de deseo. Es decir, Frede considera que el movimiento originado por el primer motor se da justamente por ser el inteligible más perfecto, y por tanto, objeto de deseo.

110. *De Anima*. III, 10. 433a21-433b1.⁶¹⁸

Noûs y deseo mueven en virtud de una forma común: lo bueno o lo que se presenta como bueno. El bien realizable a través de la acción, que puede ser de otra manera.

Noûs acierta siempre; deseo e imaginación: a veces.

⁶¹⁷ FREDE, Michael. *Aristotle's Metaphysics Lambda.Symposium Aristotelicum*. p. 45.

⁶¹⁸ DA. III, 10. 433a21-433b1: eÁn dh/ ti to\ kinou=n, to\ o)rektiko/n. ei¹ ga\r du/o, nou=j kaiì oÃrecij, e)kiçnoun, kata\ koino\n aÃn ti e)kiçnoun eiádoj: nu=n de\ o(me\n nou=j ou) faiçnetai kinw½n aÃneu o)re/cewj (h(ga\r bou/lhsij oÃrecij, oÃtan de\ kata\ to\n logismo\n kinh=tai, kaiì kata\ bou/lhsin kineiítaiÿ, h(d' oÃrecij kineií kaiì para\ to\n logismo\n: h(ga\r e)piqumiç a oÃreciçj tiçj e)stin. nou=j me\n ouÃn pa=j o)rqo/j e)stin: oÃrecij de\ kaiì fantasiç a kaiì o)rqh\ kaiì ou)k o)rqh/. dio\ a)eiì kineií me\n to\ o)rekto/n, a)lla\ tou=t' e)stiìn hÃ to\ a)gaqo\n hÃ to\ faino/menon a)gaqo/n: ou) pa=n de/, a)lla\ to\ prakto\n a)gaqo/n. prakto\n d' e)stiì to\ e)ndexo/menon kaiì aÃllw j eÃxein. oÃti me\n ouÃn h(toiau/th du/namij kineií th=j yuxh=j, h(kaloume/nh oÃrecij, fanero/n.

El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable (*tò orektikón*). Y es que si los principios que mueven son dos: intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común (*koinón*). Ahora bien, la observación muestra que el intelecto (*noûs*) no mueve sin deseo (*oréxeos*): la volición (*boúlesis*) es, desde luego, un tipo de deseo, y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento (*logismón*) es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito (*epithumía*) es también un tipo de deseo. Por lo demás, el intelecto acierta siempre (*noûs mèn oûn pàs orthós estin*), mientras que el deseo y la imaginación (*phantasía*) pueden acertar o no acertar. Por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable (*tò orektón*) que, a su vez, es lo bueno (*tò agathòn*) o lo que se presenta (*phainómenon*) como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción (*tò praktòn agathón*). Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es. Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo.

Aristóteles afirma que sólo hay un principio motor con la posible intención de refrendar la causalidad del motor inmóvil. Este principio es el objeto de deseo, al cual tienden el *noûs* práctico y el deseo práctico, esta armonía de la que se ha hablado en la tendencia de ambas facultades es lo que tienen de común.

De esta manera, *noûs* y *órexis* mueven en virtud de una forma común. Esta frase del Estagirita bien se puede interpretar como el término medio del silogismo práctico, y como aquella identificación o percepción del bien general o la representación total de la propia vida, en la situación particular y concreta, por lo que el agente encuentra posible o realizable ese bien práctico aquí y ahora. Es decir, si la acción comienza no es sólo por un deseo que se trae a la mente, sino porque el *noûs* encuentra que en esta situación particular hay la posibilidad de concretar el bien general.

De manera que existe cierta identificación o correspondencia entre la representación total de la vida propia, o un bien general deseado; y la visión en la que se delimita la posibilidad de su realización. Ante esta coincidencia entre el universal deseado y el particular posible, el *noûs* actúa emitiendo su mandato. Dicha coincidencia se puede asemejar, dentro del plano del conocimiento teórico, a la identificación de la forma real del objeto conocido con la forma inteligible aprehendida. Así también en el ámbito de la acción práctica, la forma inteligible deseada coincide con la forma posible del particular.

Aristóteles hace una distinción, muy semejante a la señalada en *EN VI*, 1. “la *diánoia* por sí nada mueve”. El *noûs* no mueve sin deseo, ⁶¹⁹ se refiere a la “inteligencia deseosa”, y así en esta ocasión en lugar de afirmar como en la *Ética* que este principio se forma por participación del deseo y del *noûs*, ahora parece que, en lo que corresponde a la causa del movimiento local, le da más importancia al deseo. Por lo que sostiene que es un tipo de deseo, como la tendencia del apetito es un tipo de deseo que también puede llevar a la acción, así que lo que realmente mueve es el deseo, mas que el *noûs*.

Por otra parte, reconoce que el *noûs* siempre es recto en su tendencia, siempre acierta en señalar el bien, en cambio la imaginación no siempre es recta por lo que puede tender hacia lo que solamente aparece como bueno. Y precisa: en ambos casos el bien que se persigue no es cualquier bien, sino el bien práctico, el bien realizable a través de la acción.

⁶¹⁹ Es previsible que aquí Aristóteles no quiso emplear los mismos términos de la frase de la *Ética Nicomachea*, pues hubiera sido muy problemático: “el *noûs* por sí nada mueve”, ya que el *noûs* cosmológico es por sí, y en ese sentido mueve como causa final.

Al interpretar este texto, Averroes en el *Comentario Medio* introduce el término creencia, en lugar de *noûs*, para dotarlo de sentido práctico en oposición al *noûs* teórico: “es evidente que el principal factor de movimiento deriva del objeto deseado, y también es evidente que dos de estos, -a saber, deseo y creencia o imaginación- son los factores que mueven a la persona.”⁶²⁰ Y puntualiza que inicialmente la imaginación o el *noûs* aprehenden el objeto deseado, y cuando lo aprehenden lo desean. También subraya que cualquier actividad que deriva del intelecto es recta y correcta, a lo que comenta Ivry que Averroes tiene en mente la “conclusión necesariamente verdadera por la cual el *noûs* fue pensado que adquiriera después del uso adecuado de su capacidad de razonamiento.”⁶²¹ Bajo esta suposición se podría comprender porque el *noûs* no se da por igual en todos los hombres. Pues aunque su acto siempre es verdadero y correcto, posiblemente puede suceder que por hacer un mal uso de las otras capacidades, se vea impedido u obstaculizado a actuar. Por ejemplo, podría ser el caso del hombre que nunca actúa conforme al *noûs*, de manera que la repetición de actos contrarios a este principio produjera una estructura permanente en el modo de actuar, un vicio.

En el contexto del *Gran Comentario*, Averroes nuevamente adscribe el juicio del *noûs* práctico a la cogitativa. Sostiene que la diferencia entre la voluntad y el deseo es que cuando la voluntad y el deseo causan movimiento, entonces la voluntad mueve en virtud de la cogitativa, mientras que el deseo mueve pero no en virtud de la cogitativa. Así cuando se desea en virtud de la cogitativa, esto será llamado

⁶²⁰ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 10. §322. p. 126.

⁶²¹ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 10. p. 208.

voluntad y si es sin la cogitativa, esto será llamado apetito.⁶²² Por lo que toca a la frase en la que Aristóteles sostiene que el *noûs* acierta siempre, Averroes esquivo la actividad práctica de este principio afirmando en su lugar al intelecto teórico,⁶²³ al cual le concede una actividad que siempre es correcta y verdadera.

Por otra parte, Tomás de Aquino comenta que cuando Aristóteles enuncia el *noûs* al principio de este texto, se refiere al principio motor que es el *noûs* en tanto que razona por algún otro propósito distinto al mero razonamiento; es decir a la razón práctica, la cual difiere de la especulativa por su finalidad. De manera que tanto el *noûs* como la imaginación, explica, son principios del movimiento en virtud del objeto deseado, pues ambos contienen una representación.⁶²⁴ Más adelante, el Aquinate explicita que todo intelecto es correcto en el sentido de que nunca erramos acerca de los primeros principios de la acción, acerca de tales verdades como “es malo hacer daño a alguien” o “la injusticia nunca está bien”, etc. Dichos principios corresponden a los igualmente infalibles primeros principios de la razón especulativa.⁶²⁵ Con esta afirmación de Tomás de Aquino se fortalece mi tesis según la cual es una y la misma facultad la que adquiere los primeros principios, ya sea en orden a la acción o bien a la especulación. Si es el mismo sujeto, quien conoce y, posteriormente, en base a ese conocimiento y experiencia dirige su obrar, es conveniente que la raíz de ambos principios resida en la misma facultad. De manera que no quede ningún resquicio del obrar sin fundamentarse en el

⁶²² AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 50 {519} p. 416.

⁶²³ Cfr. AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 51 {520} p. 416-417.

⁶²⁴ *In DA*. III, lect. XV. n. 821-822. p. 245.

⁶²⁵ Cfr. *In DA*. III, lect. XV. n. 826. p. 245.

conocimiento y viceversa. Puesto que el hombre es una unidad hilemórfica, los primeros principios de la contemplación no deben estar separados de los primeros principios de la acción, pues más temprano que tarde se produciría una dicotomía irreconciliable.

Richardson estima que un tipo de asimetría entre el deseo y el discernimiento es introducida por el hecho de que “el objeto de deseo sirve como principio del *noûs* práctico.”⁶²⁶ Pero parece que la simetría no viene por el modo como se introduce el objeto de deseo, sino porque la tendencia en las facultades no coincida, de manera que el *noûs* tienda a un bien, y el deseo tienda a otro distinto. Así también sugiere cierta interpretación sobre la línea 433a21 la cual tampoco muestra ser la intención de Aristóteles.

Richardson ofrece la posibilidad de que el único principio motor sea la capacidad del deseo (*tò orektikón*), no el objeto de deseo (*tò orektón*). Ciertamente así se expresa en el texto, pero al estudiarlo en su conjunto se encuentra que si Aristóteles escribe en un primer momento que el principio motor es la capacidad de deseo, esa frase se encuentra en conformidad con la última de este párrafo, donde enfatiza al deseo por encima del *noûs* como principios de movimiento local. Tanto así que hasta sostiene que el *noûs* práctico es un tipo de deseo. Pero puesto que ninguna capacidad mueve en tanto que potencia, es necesario que ésta se actualice, y la capacidad de desear se actualiza por el objeto de deseo. De modo que en el mismo párrafo, para no caer en esa confusión, el Estagirita reitera que lo que causa el movimiento siempre (*aei*) es el objeto de deseo (*tò orektón*). Así lo expresa también Richardson, al aclarar la cuestión: la capacidad de deseo es un motor en el sentido de ser dependiente de ser movido por el

⁶²⁶ RICHARDSON, Henry S. “Desire and the Good in *De Anima*.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 389.

objeto de deseo.⁶²⁷ La frase del Filósofo no es en absoluto sobrada, pues lo que está en juego son los principios de la *Metafísica*, tanto los teológicos como los naturales, ya que la causa del movimiento no puede ser la potencia, y más aún, si el principio del movimiento es la capacidad de desear, entonces el motor inmóvil, principio de todo el universo, no es propiamente principio.

Sherman precisa que el *noûs* práctico mueve a causa del objeto de deseo, pero no el deseo *per se*. Explica que las consideraciones por las cuales uno se mueve no son por la conciencia del agente de su estado afectivo, sino una conciencia del objeto que desea. Y da el ejemplo de una emoción: la razón por la que corro hacia afuera del cuarto, no es porque haya notado que tengo miedo, sino porque estoy conciente (o me imagino) del objeto amenazador que se encuentra en el cuarto.⁶²⁸ Bajo esta observación es natural comprender la primacía del objeto de deseo en la acción práctica, y también la cualidad del acto directo del *noûs* mediante el cual manda o señala el bien concreto, sin involucrar el proceso necesariamente en un complicado compuesto de deliberaciones y razonamientos (26).

Es decir, si se ha dicho que lo propio del *noûs* es iluminar, y que a diferencia de los otros actos intelectuales, el que le corresponde se caracteriza por ser directo,⁶²⁹ por señalar lo concreto y manifestarlo, entonces se puede afirmar que no todas las acciones son producidas por una deliberación formal en el sentido de planear la acción y deliberar sobre los medios. Se alude por ejemplo a los textos de *Analíticos*

⁶²⁷ Cfr. RICHARDSON, Henry S. *Op cit.* p. 390.

⁶²⁸ Cfr. SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character.* p. 61-62.

⁶²⁹ En ocasiones el acto del *noûs* se muestra como inmediato, a diferencia del razonamiento, que es procesual, por lo que algunos autores lo traducen como “intuición”.

Posteriores I, donde se da la aprehensión inmediata de la premisa menor, a cuando se adquiere un conocimiento por *epagogé*, así como en la adquisición de los primeros principios. En ellos la acción del *noûs* no atraviesa la deliberación, por lo que en la aportación de lo que sería la premisa menor del silogismo práctico, podría ser que en ciertos actos tampoco sea indispensable la deliberación por la que se evalúan los medios, sino que simplemente el *noûs* señala el medio que es mejor dentro de lo que se dispone en esa circunstancia y en ese momento.

De lo anterior se retoma acerca del *noûs* que es principio del movimiento local en tanto que *noûs* práctico, orientado a un bien-fin práctico, y mueve si va acompañado de deseo, por una forma común. El acto del *noûs* siempre es recto (27).

g) El *noûs* manda.

Una vez asentado el *noûs* dentro de los principios de la acción, en estos últimos dos fragmentos del *De Anima*, se consolida el carácter rector y decisivo del *noûs*, respecto de los demás factores, en el origen de la acción práctica.

111. *De Anima*. III, 10. 433b1-13.⁶³⁰

El *noûs*: manda resistir ateniéndose al futuro; el apetito se atiende a lo inmediato.

⁶³⁰ DA. III, 10. 433b1-13: *toíj del diairou=si ta\ me/rh th=j yuxh=j, e)a\ n kata\ ta\j duna/meij diairw½si kaii xwri½zwsí, pa/mpolla gi½netai, qreptiko/n, ai½sqhtiko/n, nohtiko/n, bouleutiko/n, eÅti o)rektiko/n: tau=ta ga\r ple/on diafe/rei a)llh/lwn hÅ e)piqumhtiko\ n kaii qumiko/n. e)peiì d' o)re/ceij gi½nontai e)nanti½ai a)llh/laij, tou=to del sumbai½nei oÅtan o(lo/goj kaii ai, e)piqumi½ai e)nanti½ai wÕsi, gi½netai d' e)n toíj xro/nou aiãsqhsin eÅxousin (o(me\ n ga\r nou=j dial to\ me\llon a)nqe/lkein ke\leu/ei, h(d' e)piqumi½a dial to\ hÅdh: fai½netai ga\r to\ hÅdh h(du\ kaii a(plw½j h(du\ kaii a)gaqo\ n a(plw½j, dial to\ mh\ o(ra=n to\ me\llon, eiãdei me\ n eÅn aÅn eiãh to\ kinou=n, to\ o)rektiko/n, vÅ o)rektiko/n@prw½ton del pa/ntwn to\ o)rekto/n: tou=to ga\r kinei\ ou) kinou/menon, t½ nohqh=nai hÅ fantasqh=nai@a)riqm½ del plei½w ta\ kinou=nta.*

El motor es específicamente uno: la facultad desiderativa; sin embargo, numéricamente existe una pluralidad de motores.

En cuanto a los que dividen el alma en partes –si realmente dividen y separan atendiendo a las distintas potencias– las partes han de ser por fuerza muchas: nutritiva (*threptikón*), sensitiva (*aisthetikón*), intelectiva (*noetikón*), deliberativa (*bouleutikón*) y, en fin, desiderativa (*orektikón*); todas éstas, desde luego, difieren entre sí en mayor grado que las partes apetitiva (*epithumetikòn*) y pasional (*thumikòn*). Y puesto que se producen deseos encontrados –esto sucede cuando la razón (*ho lógos*) y el apetito⁶³¹ (*ai epithumíai*) son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto (*noûs*) manda (*keleúei*) resistir (*anthelkein*) ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro– habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa –y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado–, sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores.

En este fragmento Aristóteles pretende explicar la causa de la división en la tendencia de las facultades a la acción. En primer lugar agrupa las partes del alma, no sin antes mostrar su insatisfacción por entenderlas como partes que separan, por lo que deja ver una vez más que la concepción aristotélica del hombre, implica una unidad relevante y pronunciada, donde la consideración de las partes se debe principalmente a causas cognoscitivas y no ontológicas.⁶³²

⁶³¹ Señalo junto con Taylor que en este término el plural *ai epithumíai* se ha traducido en singular, tanto en esta versión como en la de Smith y Barnes. AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 53 p. 418. nota 323.

⁶³² Recuérdese a propósito la idea que expresa que cuanto más complejas y perfectas son las acciones de un sujeto, más unidad guarda el ser.

Esta ocasión Aristóteles reúne por un lado la parte nutritiva, sensitiva, intelectual, deliberativa y desiderativa, con el objeto de enfatizar que las facultades apetitiva y pulsional (o pasional), agrupadas aparte, poseen mucho mayor influencia y mueven fuertemente los deseos y apetitos de la sensibilidad, por lo cual se les llama también pasiones.

Señala que los deseos que no se armonizan en uno y el mismo, se dan en los entes que tienen percepción del tiempo, esto en razón de que el placer al que tiende el apetito es inmediato y aparece como su fuera el único bien que se puede conseguir, pues es el que está presente. En cambio, el bien al que tiende el *noûs* se percibe como futuro, y para conseguirlo, en este caso (donde son contrarios el bien al que tiende el *noûs* y el bien al que tiende el apetito) se debe resistir al bien sensible presente y actuar conforme a la consecución del bien señalado por el *noûs*, que se percibe como futuro. En esta ocasión el término que emplea Aristóteles para la acción del *noûs* es *anthélkein* (tirar en sentido opuesto, resistir) *keleúei* (poner en movimiento, exhortar, mandar, exigir). Así señala que hay pluralidad de motores refiriéndose a las facultades, pero cuando el agente se mueve, se mueve como una unidad, por causa de un objeto de deseo al que le ha dado prioridad, o por el que se ha dejado llevar.

El comentario que desarrolla Averroes sobre este texto difiere principalmente en dos puntos: el primero señala que la facultad desiderativa es la que se encuentra separada y fuertemente distinguida a las otras facultades, y así se encuentra también la parte pasional. Por lo que el protagonismo en su texto lo tiene el deseo y no el *noûs*. El segundo punto donde difiere es que explica que los deseos opuestos se dan sobre el mismo bien, y explica que el animal racional aprehende en el presente algo en el objeto que es

distinto a aquello que aprehende del objeto en el futuro. Afirma: “el intelecto no considera la injuria en la que será incurrido por eso en el futuro”⁶³³ Con esto Averroes muestra al *noûs* como si no actuara, pues sostiene que no considera. Así que parece que en realidad no hay conflicto entre los deseos, sino que el animal racional se deja llevar por un placer que en el futuro le hará daño pero eso no lo considera ahora.

En ese sentido la situación más bien se presenta como si fuera el caso de un sujeto que no tuviera el *noûs*. Además de que en Aristóteles la contrariedad se debe a dos bienes opuestos, uno inminente y otro futuro. En el *Gran Comentario* esta postura continúa, mientras que el Estagirita establece que los deseos de la razón y los apetitos pueden ser contrarios, Averroes en su versión solamente expresa que los apetitos son contrarios uno al otro. Aunque después si afirma que el apetito del intelecto y el apetito del alma concupiscible se pueden oponer,⁶³⁴ pero parece considerar el apetito del intelecto como la parte irascible. Lo cual se fortalece con las líneas siguientes del comentarista donde expresa que lo que causa el movimiento es el objeto del apetito en tanto que este es objeto del apetito. Pues el apetito mueve, ya sea a la imaginación o al intelecto.⁶³⁵ Por lo tanto, bajo esta perspectiva el origen del movimiento en Averroes no parece tener la posibilidad de originarse en el *noûs* del hombre, sino que siempre será a causa de un apetito.

⁶³³ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 10. §324. p. 127-128.

⁶³⁴ Cfr. AVERROËS. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 53 {522} p. 418-419

⁶³⁵ Cfr. AVERROËS. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 54 {522-523} p. 420.

En lo que corresponde a Tomás de Aquino, acerca de la división del alma citada, refiere el texto de *EN VI. 3-5*. Donde se expone una parte razonadora que tiene por objeto lo contingente, y otra científica a la que le compete lo necesario.⁶³⁶ En esta investigación he propuesto justamente que el principio de ambas partes es el *noûs*, así como también es su virtud, la prudencia y la ciencia como actos perfectos de este mismo principio. El Aquinate concede el acto del *noûs* en el ámbito práctico, pero lo denomina mente, ya no intelecto, como sí lo hizo en lo referente al conocimiento teórico. Así sostiene que algunas veces la mente (*noûs*) prohíbe a un hombre ser indulgente con un deseo, “un hombre en estado de fiebre ve con su mente que se debe abstener de beber vino.”⁶³⁷ Se destaca de la frase que Aquino emplea el verbo ver, utilizado también para explicar el acto del intelecto agente, que indica cierta inmaterialidad e inmediatez en la acción, además de que el objeto sobre el cual se ejerce, en este caso es un particular. Además considero pertinente resaltar que el ejemplo citado por Tomás de Aquino no implica, o al menos no hace explícita, una referencia a la representación total de la propia vida. Sino que trata de una cuestión práctica inmediata, en la que el bien general al que se tiende es la salud, y no la vida lograda o eudaimonía. En la que tampoco se ha referido mayor deliberación ni reflexión para su solución, pero sí un mandato del *noûs* sobre una cuestión particular y contingente.

Acerca de la contrariedad en las tendencias del hombre, Broadie sugiere que en este caso Aristóteles habla del incontinente que esta en conflicto consigo mismo, y que seguramente el agente en sí mismo está conciente de dicho conflicto.⁶³⁸ Esto se debe a que hay otros casos donde el

⁶³⁶ Cfr. *In DA. III. Lect. XV. n. 828. p. 246.*

⁶³⁷ *In DA. III. Lect. XV. n. 829. p. 246.*

⁶³⁸ Cfr. BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle. p. 282.*

agente no se da cuenta de la contrariedad de sus tendencias, posiblemente por que la repetición de actos opuestos al *noûs* ha generado una estructura viciosa que impide que éste manifieste con claridad su elección o que se encuentre de alguna manera adormecido.⁶³⁹ Señala también que el *noûs* implica el sentido del pasado y el futuro,⁶⁴⁰ con lo cual se reafirma su inmaterialidad.

La referencia al futuro es una consecuencia que considero como natural en aquellos seres que cuentan con la capacidad de intelección. Puesto que en este acto la particularidad y la inmediatez se dejan de considerar, para centrar la atención en la abstracción del inteligible. Bajo este razonamiento se refrenda mi planteamiento del *noûs* como principio tanto de intelección, como de acción práctica. Una vez que el hombre ha alcanzado la actualización del *noûs* en potencia por el *noûs poietikós*, entonces es un ser con capacidad de intelección. Gracias a la intelección, el hombre tiene un tipo especial de conciencia del tiempo, y debido a esta peculiar apertura al horizonte del futuro, es que el hombre puede resistir la tendencia de la parte apetitiva y pasional en aras de un bien más perfecto.

⁶³⁹ Al respecto habría que estudiar la cuestión de la educación, en la que la ley, la familia y la vida en la *polis* tienen una participación importante. Puesto que sólo el *noûs* en potencia se tiene desde el nacimiento, el *noûs* como potencia activa, una vez actualizado por el *noûs poietikós*, se adquiere con la madurez. Por esta razón Aristóteles afirma que ni los niños ni los esclavos poseen este principio. De manera que para adquirirlo se requiere contar con cierto *bagage*, en el que se conoce el bien y el modo de obrar bien, gracias al cual somos encaminados mediante la correcta ordenación de nuestras facultades, y posiblemente por inducción, a la actualización del *noûs*. En este sentido parece posible que si un sujeto no ha sido correctamente encaminado a la adquisición de este *noûs*, nunca llegue a tenerlo si continúa conduciéndose de esa manera. Por ejemplo alguien que siempre se ha entregado a los placeres sensibles y no concibe siquiera otro modo de conducta.

⁶⁴⁰ Cfr. BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. p. 36.

A este respecto, Sherman apunta que las creaturas con ‘sentido del tiempo’ son capaces de anticipar placeres futuros: ellos pueden resolver ahora actuar por causa de bienes que sólo serán realizados en el futuro. Es en este sentido que también se puede planear en orden a una intención futura, la cual ve implícita en la inferencia del silogismo práctico.⁶⁴¹ Por su parte, Vigo sostiene: “Por medio del intelecto práctico [en mi interpretación *noûs*] y los deseos racionales, se abre a los agentes humanos la posibilidad de acceder a un horizonte de fines o bienes, que no quedan referidos meramente a la situación particular de acción con la que se ven confrontados en cada caso, sino que remiten, más allá del presente concreto, hacia una representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido.”⁶⁴² Sin embargo, como mencioné antes, considero que la referencia a la representación total de la vida lograda no se da necesariamente en todos los casos de la acción práctica. Ni siquiera en los que el agente resiste el deseo de un bien inmediato presentado por el apetito en función de obtener un bien superior en el futuro, tal como se afirmó del ejemplo de la salud expresado por Tomás de Aquino. Lo que sí concedo es que en el hombre virtuoso cada acto es prudente y por lo tanto lo realiza de la mejor manera posible por lo que efectivamente se corresponde con el ideal de la eudaimonía.

De lo anterior retomo que tener la capacidad del *noûs* implica contar además con el sentido del tiempo. Y puesto que la facultad desiderativa se hace una con la otra disposición según la cual se pretenda alcanzar un fin, el principio del movimiento en acto es uno (28).

⁶⁴¹ Cfr. SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character*. p. 60-61.

⁶⁴² VIGO, Alejandro. *Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional. p. 63.

Finalmente Aristóteles señala a manera de recapitulación que son tres los elementos que integran el movimiento: 1) el motor, el cual es doble, 1.a) una parte que permanece inmóvil: el bien realizable a través de la acción, el objeto de deseo. 1.b) el que mueve moviéndose: la facultad desiderativa, que a la vez es el segundo elemento porque es 2) aquello con que el motor mueve, y 3) lo movido: el sujeto, el animal. Luego señala que el deseo, en cuanto motor que produce movimiento a través de los órganos, se encuentra donde coinciden el principio y el fin del movimiento.

Para lo que presenta el ejemplo de la articulación: en ella están lo cóncavo y lo convexo, principio y fin del movimiento respectivamente; lo uno está en reposo mientras que lo otro se mueve. Son distintos en definición pero inseparables en magnitud. Recurre también al ejemplo del círculo: en él hay algo que permanece inmóvil y a partir de lo cual se origina movimiento.

En el capítulo 11, el Estagirita se pregunta por el papel de la imaginación, donde precisa que hay imaginación sensitiva la cual comparten también los animales irracionales, y la imaginación que denomina deliberativa, que se da únicamente en los racionales, gracias a la cual se puede formar una sola imagen a partir de muchas. Y señala que “los dictados de la naturaleza, sin embargo, son que el principio superior sea el más fuerte y el llamado a originar movimiento.”⁶⁴³ En esta frase Aristóteles expresa lo que la naturaleza procura: que el principio superior sea el más fuerte y el que debiera originar el movimiento. En función de lo cual están dispuestas las facultades del hombre, mas eso no impide no se dé de otra manera, y que por ser contrario a la naturaleza no sea correcto ni bueno. Termina el capítulo

⁶⁴³ DA. III. 10. 434a15.

resumiendo lo dicho sobre el *noûs*, que se analiza en el siguiente texto.

112. *De Anima*. III, 11. 434a17-21.⁶⁴⁴

El *noûs* emite juicios universales, es *noûs* teórico: permanece en reposo; y emite opiniones particulares, es *noûs* práctico: produce movimiento.

La facultad del conocimiento (*epistēmōnikon*) nunca es movida (*ou kineîtai*)⁶⁴⁵, sino que permanece en reposo (*ménei*). Pues la primera premisa (*upólepsis*) o juicio (*lógos*) es universal y la otra trabaja con el particular (puesto que la primera nos dice que tal y tal tipo de hombre debe hacer tal y tal tipo de acto, y la segunda que este es un acto del tipo deseado, y yo una persona del tipo pretendido), es la última opinión la que realmente origina el movimiento, no la universal; o mejor son las dos, pero una lo hace mientras permanece en un estado más parecido al reposo (*eremoûsa*), mientras la otra toma parte en el movimiento.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ DA. III, 11. 434a16-21: *to\ d' e)pisthmoniko\n ou) kineítai, a)lla\ me/nei. e)pei\ d' h(me\n kaqo/lou u(po)lhyij kai\ lo/goj, h(de\ tou= kaq' eÁkaston (h(me\n ga\r le/gei oÁti dei\ to\n toiou=ton to\ toio/nde pra\ttein, h(de\ oÁti to/de toio/nde, ka)gwÜ de\ toio/sdeÝ, hÁ dh\ auÀth kineí h(do/ca, ou)x h(kaqo/lou, hÁ aÁmfw, a)ll' h(me\n h)remou=sa ma=llon, h(d' ouÁ.*

⁶⁴⁵ *ou) kineítai* se encuentra en voz pasiva, por lo que su traducción es “no es movido”. En este caso, y en el resto del fragmento, me apego a la versión de Smith de la edición de Barnes, puesto que la encuentro más fiel al texto griego. En la versión de Tomás Calvo aparece como “no produce movimiento alguno”, y agrega varias especificaciones.

⁶⁴⁶ La traducción de J. A. Smith se encuentra así: “The faculty of knowing is never moved but remains at rest. Since the one premiss or judgment is universal and the other deals with the particular (for the first tells us that such and such a kind of man should do such and such a kind of act, and the second that this is an act of the kind meant, and I a person of the type intended), it is the latter opinion that really originates movement, not the universal; or rather is both, but the one does so while remains in a state more like rest, while the other partakes the movement.” BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I *On the Soul*. III, 11. 434a16-21.

Ciertamente el texto forma parte de lo que se ha denominado silogismo práctico, por ahora no se debe perder de vista que se encuentra dentro del desarrollo donde se busca el principio del movimiento en el hombre. Respecto a este tema se considera relevante aludir lo que John M. Cooper refiere del silogismo práctico, lo cual juzgo acertado: “el uso no crítico de esta expresión para referir sin restricción al pensamiento práctico en general es muy equivocado. La deliberación, como Aristóteles la presenta no toma la forma de lo que remotamente se parece al silogismo aristotélico, y Aristóteles nunca dice ni implica que lo sea.”⁶⁴⁷ Sin embargo, Cooper reconoce que en el párrafo en cuestión se expone la forma general de un silogismo práctico.

El texto se presenta una vez que Aristóteles ha verificado los principios del movimiento, los cuales se refirieron antecediendo esta cita. Puesto que había afirmado y reiterado que el principio del movimiento local era el *noûs* y el deseo, en el párrafo anterior especificó sobre el deseo, de manera que ahora lo hace en el caso del *noûs*. Y lo realiza con bastante semejanza: 1) En el ámbito del deseo, había un elemento que no se mueve; el objeto del deseo. En el *noûs* hay también un motor inmóvil: la premisa mayor o el pensamiento o idea universal. 2) En el deseo refirió al segundo elemento que también es motor, pues mueve, y al mismo tiempo es movido, que corresponde a la facultad desiderativa y es el medio por el que el objeto mueve.

El paralelo que se encuentra en el *noûs* es la premisa menor, o la especificación del bien, donde se señala o se ordena tender al objeto que es un fin-bien para el sujeto. Esta premisa mueve en tanto que origina el movimiento y toma parte de él. Y finalmente 3) el tercer elemento del movimiento es el sujeto que se mueve, que en el caso del *noûs*, aunque no lo menciona

⁶⁴⁷ COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 24

aquí pero sí en III. 10, es la conclusión, o el extremo del *noûs* práctico, que es el principio de la acción. Las últimas líneas de la cita parecen convenir, incluso en los términos, con el ejemplo del círculo, donde una parte se mueve y la otra permanece en reposo. Por lo que sugiere aplicar esta misma analogía al *noûs* (29). Así una vez más se fortalece la tesis del *noûs* como límite o puente entre el universal y el particular, lo necesario y lo contingente, lo inmóvil y lo movido.

Puesto que antes se había dicho que el deseo y el *noûs* en tanto que son prácticos convergen en un mismo objeto, su acción se puede considerar como una unidad integrada por dos principios, y así es como lo ha mostrado Aristóteles en estos fragmentos. En este sentido en la paráfrasis realizada por Averroes dice que mientras que aquello que es universal no atrae movimiento, la facultad que aprehende el particular como tal sí mueve en lo que es movido.⁶⁴⁸ Ivry puntualiza que en este fragmento Averroes toma lo universal y lo particular como entidades substantivas más que como proposiciones lógicas.⁶⁴⁹ La interpretación de Averroes, aunque supone que las premisas son entidades sustanciales, acierta en subrayar que la que mueve es el pensamiento o la premisa particular.

En el *Gran Comentario*, se entiende que cada una de las premisas proviene de dos facultades diferentes, de manera que la actividad se da por la composición emergida de la aprehensión de parte de estas dos facultades. El movimiento se debe a la intención del particular que causa el movimiento, mientras que se atribuye al universal en tanto que está en

⁶⁴⁸ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 10. §329. p. 131.

⁶⁴⁹ AVERROËS. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. III, 10. p. 210.

reposó.⁶⁵⁰ Así para Averroes el *noûs* no se considera como la facultad que señala el particular en la acción. Cuando Aristóteles sostiene: “si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional (*logismoû*)” operación del *noûs* según lo afirmado en *DA* III, 7;⁶⁵¹ Averroes interpreta: “elegir hacer esto o lo otro pertenece a la actividad cogitativa.”⁶⁵² Con lo que se muestra que para el filósofo árabe el juicio práctico corresponde a la potencia cogitativa, la cual parece servirse para esta acción de la imaginación y del *noûs*.

Dorothea Frede propone que es la “*phantasia* la que visualiza que este es un acto del tipo deseado”⁶⁵³, lo que considero semejante a la postura averroísta. Sin embargo, se podría matizar que en el caso del animal racional, es el *noûs* el que especifica la acción y la señala como algo concreto, sirviéndose de las imágenes, según Aristóteles lo expuso.

Bajo un criterio similar al de Averroes, Tomás de Aquino interpreta que la facultad cognitiva en este caso significa la imaginación deliberativa propia de los animales racionales, por tanto la cogitativa, cuya función es sopesar las alternativas, pero la suscribe como una función de la razón.⁶⁵⁴ Explica que dicha deliberación requiere de cierta regla o criterio, el cual figura como el término medio del silogismo de la razón práctica.⁶⁵⁵ Finalmente, el Aquinate especifica cuál es la razón que inicia el movimiento, no es la

⁶⁵⁰ Cfr. AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 58 {532} p. 429-430.

⁶⁵¹ *DA* III, 11. 434a8.

⁶⁵² AVERROES. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. III. n. 57 {529} p. 427.

⁶⁵³ FREDE, Dorothea. “The Cognitive Role of Phantasia.” in *Essays on Aristotle De Anima*. p. 289.

⁶⁵⁴ In *DA*. III. Lect. XVI, n, 840. p. 249.

⁶⁵⁵ Cfr. In *DA*. III. Lect. XVI, n, 841. p. 249.

especulativa o llamada aquí facultad cognitiva, pues no decide si se tiende o no a un objeto. O la razón práctica, la cual afirma que también puede ser universal o particular: “Por la razón práctica universal juzgamos que esto y esto debe ser realizado, por ejemplo, que los niños deben honrar a sus padres. Por la razón práctica particular juzgamos que este sujeto particular es tal y tal, por ejemplo, que yo soy hijo y yo debo aquí y ahora honrar a mis padres. Ahora, es este último juicio el que mueve a la acción”.⁶⁵⁶ Como efectivamente Aristóteles sostiene.

Sin embargo, en esta investigación postulo que en la concepción aristotélica del *noûs* en el hombre, en realidad no existe un *noûs* que tiene por objeto el universal y otro al cual le corresponda el particular. En términos de Tomás de Aquino, Aristóteles no se pregunta por cuál es la razón práctica que origina el movimiento, si la particular o la universal, sino que es una y la misma facultad la que ejerciendo diversos actos da inicio al movimiento en una composición de tendencias que en acto forman una unidad (30). El acto del *noûs* cuyo objeto es el universal forma parte de los principios de la acción del mismo modo que un deseo general o no especificado. El acto del *noûs* cuyo objeto es lo particular y que tiende a un bien práctico definitivamente es principio de la acción de modo superior y determinante, así como la tendencia del deseo al bien concreto.

El animal racional no cuenta con dos facultades prácticas, sino una sola que opera mediante diversos actos. Más aun, no hay en el hombre dos intelectos, sino un mismo *noûs* que se orienta a fines distintos, la verdad o el bien. Lo cual salvaguarda, desde la raíz, la unidad que constituye al hombre como animal racional; y posibilita además, la plena

⁶⁵⁶ *In DA. III. Lect. XVI, n, 845-846. p. 250.*

responsabilidad imputable a cada hombre en concreto en relación a su conducta y repercusiones.

Según he expuesto, las afirmaciones acerca del *noûs* como principio de acción práctica en el *De Anima* son muy numerosas, y considero que no hay contradicciones o inconsistencias entre ellas. A continuación se presentan las tesis obtenidas de dicha obra en relación con los temas analizados en este capítulo:

Relación del *noûs* con el bien-fin (A)

Cuando el *noûs* se involucra con la sensibilidad para lo bueno y lo malo, y por tanto con el deseo y la aversión, se habla de un *noûs* en el hombre orientado a la acción práctica (2).

Los términos de afirmación y negación son absolutos, pero cuando se emplean según lo bueno y lo malo, entonces se dicen respecto de algo (15).

Aristóteles expone una reseña sobre los momentos donde interviene el *noûs* en el desarrollo de la acción (17).

El hombre en Aristóteles es una unidad, en la que el *noûs*, a pesar de su separabilidad no queda fuera, pues tiene cierto contacto con la parte material del alma, incluso ésta se modifica a causa del acto más elevado del *noûs*, que es la contemplación (19).

Cuando el acto del *noûs* o del deseo se orienta a un fin, se le puede llamar *noûs* práctico y deseo práctico, por causa del objeto deseado, y sólo en ese sentido es causa del movimiento local. Por lo tanto, el principio de movimiento es el bien deseado (23).

El *noûs* que es principio del movimiento local en tanto que *noûs* práctico, orientado a un bien-fin práctico, mueve si va acompañado de deseo. El acto del *noûs* siempre es recto (27).

Se reitera que el *noûs* en sí mismo no es práctico, sino cuando se refiere a un bien al cual se tiende por medio de una acción para alcanzar el fin, la verdad práctica. El *noûs* orientado a un bien particular produce una tendencia en la cual se involucra directamente otra facultad que es el deseo, de modo que esta orientación hacia un bien-fin concreto se transforma en unidad. La acción por la que el *noûs* afirma o niega, de la cual se dijo que es propia de la *diánoia*, en el momento que se refiere o se predica de un bien o mal, se dota de la tendencia respectiva, persecución o huida, por lo que se introduce a su vez en el terreno de la praxis.

Considero de suma relevancia el texto de *DA* III. 7, en el que se exponen diversos actos del *noûs*, diferenciados según su objeto y por su relación con el bien, ya sea de modo universal y necesario, o con los bienes concretos que se presentan en el ámbito de lo que puede ser de otra manera. Con esto pruebo que el *noûs* es una misma facultad, pero que se diversifica en sus actos según sus objetos, los cuales han resultado ser en su mayoría prácticos, y que nada impide que aquellos actos especulativos como la intelección, la afirmación, y la abstracción, sean empleados en orden a un fin práctico convirtiéndose en principios remotos de la acción. La concepción Aristotélica del hombre como unidad facilita que una misma facultad, en tanto que principio rector y superior, desenvuelva su acción en todos los aspectos con los que el hombre tiene inherencia. Lo contrario sería problemático e inconsistente en el sentido de que lo divino del hombre permee únicamente el ámbito cognoscitivo, dejando en la obscuridad el resto de su actuar, y con mayor razón si esto se

da en la concepción de un filósofo que ha declarado del hombre ser un animal político.

El *noûs* como principio activo y superior opera por medio de imágenes, con lo que se respalda su apego a la realidad que no comparte por ser inmaterial. Por otra parte, se garantiza la posibilidad del acceso al conocimiento universal y verdadero, y la de la adquisición de la virtud al calificar el acto de *noûs* como recto y verdadero. Dicho acto repercute en el hombre como unidad, como ente que es principalmente deseo y *noûs*. Incluso la actividad más elevada por la que se contemplan los principios universales y necesarios, repercute materialmente en ciertas partes del cuerpo.

La unidad del hombre se puede comprender también como reflejo de la unidad que guarda el universo, de manera que las analogías recurrentes entre los distintos órdenes tienen sentido. Así la orientación del *noûs* al bien particular, el objeto de deseo por el que es movido, es semejante al movimiento que el *noûs* cosmológico causa en los demás seres del universo, igualmente como objeto de deseo. Más aún, el movimiento local por el que el animal tiende a su bien-fin particular explica la posibilidad de que el motor inmóvil mueva localmente a los cuerpos celestes. En el mismo tenor, el hombre busca el fin último de la felicidad, el cual coincide con el *noûs* cosmológico por ser éste el bien absoluto.

Relación del *noûs* con la elección (B)

Aunque el acto que tiende a la generación de la acción práctica parte de dos facultades, el acto en sí mismo forma una unidad en tanto que ambos, *noûs* y deseo, tienden armónicamente al mismo bien (3).

El *noûs* y cierta sensibilidad se relacionan. Esta relación se da en primer lugar por el contacto con la imagen, pues con ella

trabaja el intelecto en la deliberación, y en segundo lugar con toda la sensibilidad en tanto que el agente tiende o se mueve hacia la consecución del bien práctico (6).

La sensación, por medio de la imagen, junto con el deseo, señalan o delimitan lo que ha de ser perseguido o evitado, de modo que el *noûs* actúa sobre esa “imagen práctica” en la deliberación. Este acto es práctico, y su principio radica en la parte sensitiva del alma, por lo que sería lo que corresponde a un “deseo deliberado” (9).

Cuando el *noûs* manifiesta dónde se encuentra el bien concreto, inmediatamente el agente lo busca o huye. Por lo que en este caso tenemos la “inteligencia deseosa” (14).

Tener la capacidad del *noûs* implica contar además con el sentido del tiempo. Y puesto que la facultad desiderativa se hace una con la otra disposición según la cual se pretenda alcanzar un fin, el principio del movimiento es uno (28).

La participación del *noûs* en la *proaíresis* ha quedado suficientemente comprobada. La elección es fruto de la deliberación y en ambas participa el *noûs* de manera directa. El acto por el que se origina la acción práctica es una elección, a la que se refiere Aristóteles como inteligencia deseosa o deseo deliberado. Esto en alusión a que son dos los principios de donde proviene, a saber, del *noûs* y del deseo, pero que convergen en una tendencia común que se orienta a un bien-fin particular y realizable por medio de la acción, por lo que dicha tendencia o principio de acción es una unidad.

En esta investigación propuse que, en lo que se refiere a la elección deliberada, el *noûs* es el que delimita o manda en la circunstancia particular y concreta lo que se debe hacer en orden a la representación global de la propia vida, o al bien superior que se pretende. Es decir, aunque ya se cuente con la

idea de la vida lograda, o el deseo de un bien general, como por ejemplo la salud; el inicio de la acción requiere que esa idea o deseo abstracto se dote de particularidad y sea posible en el aquí y el ahora, con lo cual se despierta el deseo o la tendencia. Quien se encarga de ese trabajo es el *noûs*, pues es el hábito de ambos extremos, del universal y del particular, lo necesario y lo contingente. De manera que el *noûs* es la disposición por la cual se determina el medio que hace posible alcanzar o actuar conforme a esa representación de la vida lograda o ese deseo de salud. El *noûs* es quien encuentra la correspondencia del universal deseado con el particular posible.

En el acto de la elección el *noûs* entra en contacto con el sensible por medio de las imágenes, de las cuales se sirve para deliberar sobre los medios y señalar que allí está el bien. Sin el elemento sensitivo aportado por medio de las imágenes, el *noûs* no sería práctico, puesto que lo que mueve es la idea deseada, el universal no mueve, lo que mueve es el particular, y este se encuentra con el *noûs* por medio de la imagen.

Además he propuesto que el origen del deseo puede venir de ambos aspectos, el sensitivo y el intelectual, de manera que si veo un vaso de agua se despierte en mí el deseo de beber, y al instante beba. O bien al experimentar la sed, sin tener el medio para satisfacerla a mi alcance, planee cómo conseguir agua, y beba. O también al proponerme estar sano, delibero que es conveniente a este fin tomar la cantidad suficiente de agua, de manera que racionalice cuánta agua debo tomar y cuándo, y así lo haga. En los tres casos el deseo, la imaginación y el *noûs* intervienen, ya sea desde el origen o en la determinación del medio. Lo que es claro es que el *noûs* es el puente donde se corresponde lo universal o general con lo

particular y concreto, de manera que se señala o manda qué es lo que se debe hacer aquí y ahora.

Por otra parte el *noûs* mueve y ordena al agente en su totalidad, por lo que también entra en contacto con este compuesto de alma racional y cuerpo. Cuando el objeto de deseo es aportado por la sensibilidad, y al *noûs* le aparece delimitado ese objeto, se considera un deseo deliberado. Igualmente se propone que la acción puede iniciarse en el *noûs* el cual presenta un bien particular sirviéndose de la imagen y lo manifiesta al deseo, es el caso de la inteligencia deseosa. He señalado también que los seres que cuentan con el principio del *noûs* tienen la noción del tiempo, la cual permite planificar a futuro, y posibilita que se procure algún bien superior posterior, a costa de sacrificar un bien inferior pero presente.

El *noûs* como principio remoto de la acción (C)

En el *noûs* teórico el contacto con el sensible se da por medio de la imagen (4).

El *noûs* entiende las formas en las imágenes (8).

Entiende las *aphairései* de acuerdo a como son sus objetos (16).

Para que un ser se mueva requiere: a) de parte del agente que cuente con deseo y *noûs*, o imaginación. Y b) de parte del objeto de deseo que sea inteligible, si no es material, y que sea deseable (25).

Las consideraciones del *noûs* en tanto principio remoto de la acción son en este apartado muy breves, debido a que los textos analizados consideraban justamente el desarrollo de la acción práctica por lo que se referían a los principios involucrados en ella. Sin embargo, se recopila que el *noûs*,

tanto en su acción teórica como práctica, trabaja por medio de las imágenes. Con lo cual se tiende el puente apropiado para la comunicación entre la realidad inteligible y universal, y la realidad sensible y particular, puesto que en Aristóteles ambas son parte de una única realidad, conocida desde distintas operaciones.

El *noûs* considerado como principio remoto entiende las formas, que es su acto propio, entiende los entes separados, *aphairései*. Y juzga por medio de la *diánoia* por lo que afirma o niega algo de algo. Simplemente por el hecho de estar en un sujeto, se puede considerar como principio remoto de la acción; una vez que este sujeto lo llegue a desarrollar, es decir que tenga sus propias intelecciones y que vuelva sobre ellas, entonces es principio como disposición. Finalmente, juzgo conveniente recordar que en el acto cognoscitivo del *noûs*, el *noûs* entiende el universal en los particulares, a modo de límite. De manera semejante, en el acto práctico del *noûs*, el *noûs* delimita o percibe el bien universal en la situación particular, de manera que éste se torna realizable. En ambos actos se tiende a la verdad, en el primero a la verdad contemplativa, en el segundo, a la verdad práctica.

El *noûs* como principio inmediato de la acción (D)

La especificación, o posibilización de la idea universal en algo concreto y realizable, se da como una acción del *noûs*, sirviéndose de las imágenes (5).

Se considera el medio de la sensibilidad y de la acción como cierta intención o directriz que en sí misma es una, pero implica un compuesto o una diversidad donde se involucran deseos, apetitos y sensaciones (7).

Existe cierta semejanza en el modo como la facultad sensitiva se relaciona con los sensibles, y el modo en que el *noûs* se relaciona con las imágenes (8).

El *noûs* reconoce la imagen que le da el sentido común, reconoce a un enemigo sin tener en acto la sensación del enemigo (10).

El *noûs* “declara que allí está lo placentero o doloroso” lo cual ratifica que es el encargado de aportar la premisa menor dentro del silogismo práctico (12).

Por lo tanto se elimina cualquier duda sobre la participación del *noûs* como principio inmediato de la acción (13).

La causa del movimiento local es el deseo por causa de algo y el *noûs*, el cual implica la imaginación; y en caso de que el animal no cuente con el *noûs*, o peor aún, no siga su mandato, entonces el principio será el deseo y la imaginación (22).

El extremo (*échaston*) de este *noûs* práctico es el principio de la acción (24).

La postulación del *noûs* como principio inmediato de la acción queda plenamente fundamentada. El *noûs* especifica la idea universal o general que expresa un bien, y lo traduce en algo concreto por medio de la imagen de manera que lo torna realizable. Parece que este acto se puede realizar por medio de la deliberación, donde se evalúan los medios para alcanzarlo, o bien por medio de la acción directa del *noûs* donde de modo inmediato y directo ordena o manifiesta el bien concreto que se debe buscar. De manera que no toda acción práctica implica deliberación, pero sí *noûs*; con lo que reitero que es un principio anterior y superior.

La sensibilidad también participa en la acción práctica, por lo que al darse la tendencia correcta y armónica hacia la generación de la acción para alcanzar el bien, la tendencia se vuelve una integrando la sensibilidad y el *noûs*. Aristóteles se sirve de otro paralelismo para explicar la relación del *noûs* con las imágenes, la cual es semejante a la relación de la facultad sensitiva con los sensibles.

Otro acto del *noûs* por el cual es principio directo de la acción práctica es el reconocimiento de la imagen por medio del sentido común, con lo que se reitera que el *noûs* mueve en tanto que tenga la especificación que aporta el sensible.

El acto del *noûs* que en esta investigación considero como el más relevante, es aquel por el cual señala que allí está el bien que se debe seguir, implica la imagen y la tendencia, es directo y rememora el acto del *noûs poietikós* explicado en el conocimiento teórico. Dicho acto por el que ordena tender al bien concreto corresponde a la aportación de la premisa menor por parte de este mismo principio, de donde se sigue propiamente la acción. Del mismo modo, este acto con el que el *noûs* ordena constituye el extremo del *noûs* y el principio de la acción, con lo cual se alude también a la idea de límite, por su contacto con el sensible y con la acción práctica. El movimiento local del animal es causado por el objeto de deseo, el cual mueve al deseo y a un aspecto del *noûs*, el acto por el que especifica el bien, por lo que a su vez estas facultades mueven.

De esta manera propongo al *noûs* como el hábito de los primeros principios, tanto de los que rigen el conocimiento como los principios que norman la acción práctica. El *noûs* es el puente por el cual se transita del universal al particular, de lo necesario a lo contingente, ya sea para contemplar una verdad, o bien para practicarla. Su acto siempre es correcto y verdadero, de manera que el error puede introducirse

posteriormente, en la composición, o por obrar siguiendo una tendencia opuesta a su mandato. Por esto es el que *noûs* es lo divino que tiene el hombre.

Bajo mi perspectiva, la *proaíresis* surge no tanto en la armonización del deseo recto con la representación de la vida lograda, sino sobre todo se debe a que el deseo o la tendencia se sume en la integración radical de los principios teóricos con los prácticos, integración posibilitada desde una misma disposición (el *noûs*) bajo la cual se abrigan, y no colocándolos en ámbitos distintos de un mismo animal racional. Entonces sí se comprende que el hombre se juegue el todo por el todo en cada acción práctica.⁶⁵⁷

Desde esta postura, sostengo que la verdad práctica emerge de una unidad sólida, armónica y anterior. Los aciertos calificados como verdad práctica no se remiten sólo a la rectitud de la acción concreta, sino que su condición de posibilidad reside en la disposición más perfecta y rectora del hombre, el *noûs*. En el cual se adquieren y conviven los primeros principios de la verdad y de la praxis.

El *noûs* en relación con las demás virtudes (E)

El *noûs* se puede entender como *phrónesis* (1).

El *noûs*, por medio de la *diánoia* afirma o niega si el objeto que se le presenta a través de la imagen es bueno o malo, si huye o lo persigue (4).

El *noûs theoretikòs* no actúa sobre lo posible o practicable, entonces la contemplación será de lo necesario e inmutable, propio de la sabiduría. (18).

⁶⁵⁷ Cfr. VIGO, Alejandro. “*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional.” p. 63.

Al *noûs* le corresponde el mandato, por ser superior y contar con cierta autoridad; mientras que la *diánoia*, que es parte del *noûs*, es más reflexiva y enuncia a modo de exhortación (20).

La *phrónesis* se daría en el caso que la armonización entre *noûs* y deseo se cumpla. Si el desorden introducido por las tendencias contrarias entre la parte sensitiva y el mandato del *noûs* es recurrente, entonces se presenta la situación del hombre acrático (21).

Analogía del círculo, donde una parte se mueve y la otra permanece en reposo (29).

En la concepción aristotélica del *noûs* en el hombre, en realidad no existe un *noûs* que tiene por objeto el universal y otro al cual le corresponda el particular. Es una y la misma facultad la que ejerciendo diversos actos da inicio al movimiento en una composición de tendencias que en acto forman una unidad (30).

Puesto que fundamenté que la misma facultad realiza diversos actos en correspondencia con sus objetos y con los fines, postulo que al *noûs* le competen diversas facultades y virtudes, de las cuales se sirve. Por lo que en ocasiones es posible que se emplee un término de estos modos de ser, en lugar del *noûs*, además de que ratifico que hay un sentido amplio y uno estricto y acotado en el uso del *noûs*.

Así presenté un ejemplo donde el mismo Aristóteles expresa que se habla del *noûs* en el sentido de *phrónesis*. Al respecto especificué que la segunda es una virtud del acto del *noûs*, por el cual se señala el bien concreto para cada hombre en particular y se actúa conforme a esto. Bajo este postulado se comprende que puede existir el acto del *noûs* sin que se de la acción buena o virtuosa, por lo que no será *phrónesis*. La

diánoia se expresó como el acto del *noûs* que afirma o niega algo.

Así también se señalaron dos tipos de *noûs*, que en estricto sentido son dos actos del *noûs*, uno teórico y otro práctico, los cuales se distinguen correspondiendo con su fin. Cuando el primero de estos se ejecuta sobre los objetos más nobles y universales, y del modo más perfecto, que es la contemplación, se tiene la virtud de la sabiduría. Si se ejerce el *noûs* teórico sobre principios necesarios a modo de demostración, esto corresponde a la ciencia. A la acción del *noûs* para discernir entre particulares dentro del ámbito práctico, se le denomina deliberación.

Ante la diversidad de actos y objetos afirmados como propios del *noûs* es necesario precisar cómo una misma disposición se encuentra a cargo de tal multiplicidad. La clave se encuentra en considerar al *noûs* como hábito de los primeros principios, ya sean prácticos o teóricos. De manera que un acto propio de la *episteme*, se considera obra del *noûs* en cuanto que es su condición de posibilidad, y de manera semejante con las demás virtudes éticas o intelectuales.

En estricto sentido, el acto propio del *noûs* es aquel tipo de percepción, aprehensión o delimitación, por la cual se une o se transita entre lo universal y lo particular, lo necesario y lo contingente. De este acto se obtienen los primeros principios del conocimiento, así como las normas básicas que rigen la acción práctica; gracias a este acto se obtienen los inteligibles y se delimita o manda el bien concreto en la acción práctica. Es un acto que, aunque requiere elementos previos como la experiencia sensible o la educación, en sí mismo es un acto simple, directo, inmediato y siempre correcto. Esto es lo característico del acto propio del *noûs*: que se ejerce como un tipo de contacto entre el universal y el particular, es directo y siempre correcto, y tiene como fin la verdad, ya sea

contemplativa o práctica. El problema es que Aristóteles se sirve de diferentes términos para desarrollarlo, ya sea que lo exprese como tipo de percepción, o lo analogue a la visión, al círculo o al límite, o a la relación del general y el ejército, o como el gobierno de la casa o la ciudad. Lo que no se puede perder de vista es que es el hábito rector y superior del hombre.

En cuanto a las analogías, los términos en que se enuncia la analogía del círculo y la situación del *noûs* en la acción son similares, lo que a su vez es semejante a la relación del deseo en el origen del movimiento. Por lo que no encuentro inconveniente en señalar que el *noûs* es inmóvil a la vez que mueve, como en el círculo una parte mueve y la otra permanece en reposo.

Así aunque se puede hablar de un *noûs* teórico y otro práctico, he propuesto que, en sentido estricto, no son dos facultades ontológicamente diferentes: Sino un mismo principio, anterior y superior, que diversifica sus actos en orden al fin propuesto, sin embargo, el objeto es el mismo, tanto el universal como el particular, su fin es la verdad, ya sea práctica o contemplativa.

IV. *NOÛS* COMO PRINCIPIO DE ACCIÓN EN MOVIMIENTO DE LOS ANIMALES.

En este capítulo III, se refirió al principio del movimiento del animal, donde Aristóteles determinó que lo que origina el movimiento es el juicio o *lógos* particular, y no la parte universal. A lo largo de esta investigación se ha mostrado que el *noûs* es la facultad que, por un lado aporta el universal en tanto que es la disposición por la cual es posible acceder a este objeto de conocimiento; y por otro, es también la facultad que señala el bien práctico en la realidad particular, por lo que unido al deseo, produce el movimiento. A continuación

se analizan los fragmentos donde el Filósofo estudia el principio en el *Movimiento de los Animales*, dentro de los cuales se encuentran también las citas en las que el Estagirita se sirve del silogismo como un paralelo del proceso en el que se desarrolla la acción práctica.

a) Dos principios del movimiento.

En conformidad con lo establecido en el *De Anima*, Aristóteles enuncia las disposiciones por las cuales se origina el movimiento, englobándolas en dos: *noûs* y *órexis*. A partir de estos dos principios desarrollará una exposición formal sobre el desarrollo del origen de la acción.

113. *Movimiento de los Animales* 6. 700b15-25.⁶⁵⁸

Principios del movimiento de los animales: imaginación y sensación, *noûs* y deseo. La elección es común al *noûs* y al deseo. Primer motor: lo deseado y lo pensado como fin de un acto.

De hecho, todos los animales mueven y son movidos para algo, de modo que eso para lo que se mueven es para ellos el término de todo movimiento. Vemos que lo que mueve al animal (*zôion*) es el pensamiento (*diánoian*), la imaginación (*phantasían*), la elección (*proáiresin*), la voluntad (*boúlesin*), el apetito (*epithumían*). Todas estas cosas se refieren a la mente (*noûn*) y el deseo (*órexin*). Efectivamente, tanto la imaginación (*phantasía*) como la sensación (*aísthesis*) tienen el mismo lugar en la mente (*tôî nôî*), pues todas son capaces de juzgar (*kritikâ*), y se distinguen por las diferencias

⁶⁵⁸ MA 6. 700b15-25: pa/nta ga/r ta\ z%½a kaiì kineí kaiì kineítai eÀneka/ tinoj, wÐste tou=t' eÀstin au)toíj pa/shj th=j kinh/sewj pe/raj, to\ ouÂ eÀneka. o(rw½men de\ ta\ kinou=nta to\ z%½on dia/noian kaiì fantasiζan kaiì proaiζresin kaiì bou/lhsin kaiì e)piqumiζan. tau=ta de\ pa/nta a)na/getai ei'j nou=n kaiì oÃrecin. kaiì ga/r h(fantasiζa kaiì h(aiãsqhsij th\n au)th\n t%½ n%½ xw`ran eÃxousin: kritika\ ga/r pa/nta, diafe/rousi de\ kata\ talj ei'rhme/naj e)n aÃlloij diafora/j. bou/lhsij de\ kaiì qumolj kaiì e)piqumiζa pa/nta oÃrecij, h(de\ proaiζresij koinoln dianoiζaj kaiì o)re/cewj: wÐste kineí prw½ton to\ o)rektoln kaiì to\ dianohotoln. ou) pa=n de\ to\ dianohotoln, a)lla\ to\ tw½n praktw½n te/loj.

citadas en otros lugares.⁶⁵⁹ En cambio, la voluntad (*boulesis*), el impulso (*thumòs*) y el apetito (*epithumía*) son todos ellos deseo (*órexis*), mientras que la elección (*proaíresis*) es común al pensamiento (*dianoías*) y al deseo; en consecuencia, el primer motor es lo deseado (*orektòn*) y lo pensado (*dianoetòn*). Pero no todo lo pensado, sino la finalidad (*télos*) de los actos.

La cuestión en la que se encuentra esta cita surge dentro de la pregunta por el principio del movimiento, la cual se formula una vez asentado lo establecido en el *De Anima*, acerca del movimiento del alma; y en la *Metafísica*, lo relativo al primer motor. Por lo que en este tratado las nociones ahí establecidas se manejan ya como principios demostrados y anteriores. Lo cual se analizó dentro de esta investigación en el capítulo III y I, respectivamente.

En primer lugar, Aristóteles enumera los principios del movimiento del animal: el pensamiento (*diánoian*), la *phantasía*, la elección, la voluntad y el apetito. En segundo lugar las agrupa en dos conjuntos, los que pertenecen al ámbito del deseo y los que corresponden al *noûs*: a) la imaginación y la sensación ambas juzgan⁶⁶⁰ acerca de lo sensible, así ocupan el mismo lugar en el *noûs*, pues aportan la imagen en la cual trabaja. b) La voluntad, el impulso y el apetito, coinciden en que son semejantes al deseo (*órexis*), pues tienden a algo, se encuentran orientados a un fin. Una vez divididos los principios del movimiento del animal según

⁶⁵⁹ DA 427b14ss.

⁶⁶⁰ El significado de juzgar, en este caso y teniendo en cuenta que se atribuye a los animales en general, debe entenderse no como una actividad reflexiva que implica cierta abstracción o superioridad, sino más bien como un tipo de discriminación o discernimiento inmediato que en absoluto concede al animal un tipo de facultad que permite cierto razonamiento explícito y formal. La sensación y la imaginación ejercen en el animal una especie de juicio en su sentido amplio, el cual comienza y termina en el ámbito particular y sensible. Cfr. NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 334.

lo cognoscitivo o según la tendencia, resta ocuparse de la elección (*proaíresis*), la cual participa tanto de un campo como del otro. De esta manera, en conformidad con lo establecido en *EN VI* y *DA III*, reitera Aristóteles que el principio del movimiento es lo deseado y lo pensado, pues tanto el deseo, como el pensamiento que mueve, mueve a causa de aquello que es su objeto, el cual se constituye como fin. En este sentido el Estagirita concluye el texto precisando que el primer motor es lo pensado en cuanto finalidad de los actos.

Respecto a la división de los principios de movimiento en cognitivos y desiderativos, Nussbaum apunta acertadamente que hay dos facultades genéricas: *noûs* y *órexis*, bajo las cuales todas las facultades del animal que llamamos motoras pueden ser agrupadas. “La división sugiere que ambas cognición y deseo, en alguna forma, deben ser mencionadas en cada explicación de la acción, y que ninguna es, por sí sola, suficiente para mover al animal.”⁶⁶¹ Así, según Aristóteles el movimiento de animal se produce como resultado de la convergencia de dos facultades en acto, un ejercicio cognitivo envuelto en la actividad de una tendencia.

Por la misma razón Broadie asegura que dentro de la psicología general aristotélica, la sensación y el deseo animal se encuentran intrínsecamente conectados.⁶⁶² Esto lo enfatiza Nussbaum al sostener que debe haber una facultad de cada parte del alma que esté activa en orden a que el animal sea movido hacia su meta.⁶⁶³ De manera que como se mostró en el apartado anterior, el principio de movimiento en el animal se encuentra propiamente en un solo acto que implica tanto a la tendencia como a la parte cognitiva, pero se erige de forma

⁶⁶¹ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 333.

⁶⁶² Cfr. BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. p. 215.

⁶⁶³ Cfr. NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 333.

unitaria, pues el fin es el mismo, de manera que la actividad de ambas facultades coincide en una misma orientación al fin.

Bajo esta perspectiva, Richardson sugiere que la distinción de las capacidades del alma amenaza con desaparecer debido a la co-operación funcional que se extiende en casos como el movimiento deliberativo del hombre, en el cual el objeto de deseo es el punto de partida del *noûs* práctico.⁶⁶⁴ De este modo, Richardson comprende el primer motor del movimiento del animal principalmente como objeto de deseo, el cual es tomado, al parecer de modo secundario, como objeto del *noûs* o de la *phantasía*. Por esta razón sostiene más adelante: “el objeto de deseo es el único motor del movimiento del animal.”⁶⁶⁵ Aunque este autor se refiere a la unidad formal, no numérica, que da cuenta del movimiento del animal, es relevante advertir la necesidad irreductible de la participación de la facultad cognitiva en el mismo; ya sea que la proporcione el *noûs*, o la sensación o la imaginación.

Debe señalarse que en lo que respecta a este texto, Aristóteles no parece considerar la causa del movimiento de cierto tipo de animales, sino que propone una explicación teleológica al movimiento que tiene lugar en todos ellos en general, los cuales se distinguen de los compuestos de alma vegetativa por poseer automovimiento y la facultad cognitiva. De manera que aunque en este texto se hace referencia al término *noûs*, es factible suponer que éste se emplea en su sentido amplio, en razón de que el animal es capaz de juzgar los contenidos aportados por su potencia sensitiva como conveniente o nocivo, y actuar en conformidad a este tipo de juicio. Bajo esta perspectiva, es comprensible que Aristóteles

⁶⁶⁴ Cfr. RICHARDSON, Henry S. “Desire and the Good in *De anima*”. in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 382-382.

⁶⁶⁵ RICHARDSON, Henry S. “Desire and the Good in *De anima*”. in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. p. 391.

presente en el texto en cuestión las subespecies de las facultades cognitivas y tendenciales presentes, de modo más o menos perfecto, en los movimientos de los animales. Ya sea en el caso del animal más precario, como en el del animal superior, a saber el hombre. La causa de su movimiento se encuentra en la participación de cada una de estas dos facultades, bajo el acto de alguna de sus subespecies, las cuales a su vez son movidas por su objeto, lo deseado y lo pensado erigido como fin. Por lo tanto, Nussbaum explicita que el primer motor tiene que ser objeto tanto de deseo como de cognición.

En cuanto a lo que refiere a la *proaíresis*, tampoco encuentro conveniente adjudicarla en sentido estricto a todos los animales. Puesto que se explica como inteligencia deseosa o deseo deliberado en el hombre, en el caso del animal (aunque Aristóteles no lo explicita en este texto) se sugiere concebirla como un acto según el cual la subespecie de la facultad desiderativa se compagina con la subespecie de la facultad cognitiva; de manera que en realidad el ejercicio de este acto es uno en cuanto al *érgon* o función que se pretende alcanzar, el cual es principio inmediato del movimiento del animal.

Por su parte, Reeve relaciona directamente la mención del primer motor en este texto con la propuesta del primer motor absoluto, *noésis noéseos*, como la causa final de cualquier otra cosa en el universo, el cual mueve al mundo de la manera en que un objeto de deseo inmóvil e impasible mueve a aquellas cosas que se orientan a él.⁶⁶⁶ Dicha tesis se fundamenta en

⁶⁶⁶ Cfr. REEVE, C.D.C. *Practices of Reason*. P. 142. Aunque en mi investigación coincido con la concepción del *noûs* cosmológico como causa final del universo, en lo que respecta al texto en cuestión, no considero explícita la referencia al primer motor en el mismo sentido, sino que cabe la posibilidad de que el Estagirita tenga en mente la anterioridad del fin particular como causa primera del movimiento del animal, en un contexto más inmediato.

Met. 1072a25-27, misma que ha sido analizada en el primer capítulo de la presente investigación. Sin embargo, debe recordarse que en estas líneas el Estagirita se ocupa del principio de movimiento en el animal, y no encuentro elementos suficientes para adjudicarle un sentido universal y absoluto.

De esta cita se recoge que en Aristóteles el movimiento de los animales es causado por la convergencia de dos actos provenientes cada uno de la facultad cognitiva y de la facultad desiderativa. Donde se afirma la imaginación y la sensación como facultades que aportan contenidos al *noûs*, y al cual se adscribe también la *diánoia* (1). Sin embargo, en lo que se refiere a este contexto, no se especifica la función de la *diánoia* en el animal en general, o si ésta sólo compete al animal racional exclusivamente. La segunda consideración que se recoge es que el *noûs* parece emplearse en función de su sentido amplio al predicarse de los animales, en general (2); en oposición al sentido propio y estricto, el cual sólo corresponde al animal racional, en tanto que es capaz de acceder al inteligible y volver a éste para proponerse un fin y alcanzar la verdad práctica mediante el ejercicio de su acto.

b) El silogismo práctico.

El estudio del *noûs* dentro del desarrollo de la acción práctica ha arrojado varias referencias en las que Aristóteles expresa que al *noûs* le corresponde lo extremo, lo particular o la premisa menor. Dichas afirmaciones se ligan, de forma casi irremediable, a los textos que a continuación se presentan donde el Estagirita desarrolla los ejemplos del silogismo práctico.

La conclusión es la acción inmediata.

¿Cómo, si piensa (*noûn*), unas veces actúa (*práttei*) y otras no, y unas veces se mueve (*kineítai*) y otras no? Parece que algo semejante (*paraplesíōs*) ocurre también cuando se hacen razonamientos (*dianoouménōis*) y silogismos (*sullogizoménōis*) sobre seres inmutables. Pero en este caso el final es una regla (*theórema*) (pues cuando las dos premisas se consideran (*noéseí*), se considera (*enóese*) y se establece una conclusión), mientras que aquí la conclusión (*sumpérasma*) de las dos premisas (*protáseon*) es la acción (*prâxis*), por ejemplo cuando se piensa (*noéseí*) que todo hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, inmediatamente se camina, y, en cambio, cuando se piensa que en un determinado momento ningún hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, permanece quieto de inmediato; y en ambas situaciones el hombre actúa (*práttei*), a no ser que algo se lo impida o lo obligue. Debo hacer (*poiētéon*) algo bueno para mí, y una casa es algo bueno: al punto se hace una casa. Necesito cubrirme, un manto es una cobertura: necesito un manto. Lo que necesito, debo hacerlo (*poiētéon*): necesito un manto, debo hacer un manto. Y la conclusión (*sumpérasma*), hay que hacer un manto, es una acción (*prâxis*). Se actúa (*práttei*) a partir de un principio (*archê*s). Si va a existir un manto, es necesario que esto sea lo primero, si esto, lo otro; y esto se hace de inmediato (*euthús*).

⁶⁶⁷ MA. 7. 701a7-22: Pw^{1/2}j de\ now^{1/2}n o(te\ me\ n pra\ ttei o(te\ d' ou) pra\ ttei, kai\ kineí\ tai, o(te\ d' ou) kineí\ tai; e\ Æoike paraplhsi\ zwj sumbai\ znein kai\ peri\ tw^{1/2}n a)kinh\ tw\ n dianooume\ noij kai\ sullogizome\ noij. a)ll' e)kei\ me\ n qew\ rhma to\ te\ loj (o\ Ætan gal\ taj du\ o prota\ seij noh\ sv, to\ sumpe\ rasma e)no\ hse kai\ sune\ qhken\ Ÿ, e)ntau=qa d' e)k tw^{1/2}n du\ o prota\ sewn to\ sumpe\ rasma gi\ znetai h(pra=cij, oi\ Æon o\ Ætan noh\ sv o\ Æti panti\ badiste\ on a)nqrw\ p%, au)to\ j d' a\ Ænqrwpoj, badi\ zei eu)qe\ wj, a\ Æn d' o\ Æti ou)deni\ badiste\ on nu=n a)nqrw\ p%, au)to\ j d' a\ Ænqrwpoj, eu)qu\ j h)remei\ : kai\ tau=ta a\ Æmfw pra\ ttei, a\ Æn mh\ ti kwlu\ v h\ Æ a)nagka\ zv. poihte\ on moi a)gaqo\ n, oi\ ki\ z a d' a)gaqo\ n: poiei\ oi\ ki\ z an eu)qu\ j. skepa\ smatoj de\ omai, i\ ma\ tion de\ ske\ pasma: i\ mati\ zou de\ omai. ou\ Æ de\ omai, poihte\ on: i\ mati\ zou de\ omai: i\ ma\ tion poihte\ on. kai\ to\ sumpe\ rasma, to\ i\ ma\ tion poihte\ on, pra=ciz\ e)stin. pra\ ttei d' a)p' a)rxh=j. ei\ i\ ma\ tion e\ Æstai, a)na\ gkh ei\ Ænai to\ de prw^{1/2}ton, ei\ de\ to\ de, to\ de: kai\ tou=to pra\ ttei eu)qu\ j.

El texto se presenta una vez que Aristóteles señala que el animal se mueve por deseo o elección, después de haber experimentado un cambio en la percepción o en la imaginación. Con lo que se refrenda la doble implicación de la parte cognitiva y desiderativa del ente animado en el origen de su movimiento. Esta declaración suscita la cuestión acerca de cómo es posible que el animal a veces se mueva y otras veces no. A la cual responde con una analogía, misma que forma parte del denominado silogismo práctico: a) en el caso de los seres inmutables, el silogismo o razonamiento concluye con una regla.⁶⁶⁸ b) Mientras que en el caso del movimiento de los animales, la conclusión de las premisas es la *prâxis*.

El silogismo que tiene por objeto los seres necesarios, concluirá igualmente un juicio necesario, por lo que se erige como regla. Sin embargo, el tipo de pensamiento que se ejerce en el ámbito de lo contingente y que suscita el movimiento del animal, no puede concluir en una regla debido a la contingencia de su objeto. Pero es posible conjeturar que la coincidencia por la cual se da la analogía con el silogismo sobre los seres inmutables, reside en cierta necesidad de la conclusión en la que la acción emerge de las premisas de un modo inmediato, como lo enfatiza Aristóteles en cada uno de los ejemplos.

Natali comenta que en este caso el término *sullogízesthai* es usado para referir tanto el estudio teórico, como el razonamiento práctico, puesto que los dos tienen una estructura similar. De manera que sugiere que el término silogismo se emplea en un sentido amplio, como una

⁶⁶⁸ De dicha enunciación es posible referir del mismo modo que el acto del primer motor por el cual se contempla a así mismo es, entonces, la intelección de lo más necesario y perfecto, la regla o el orden que rige a todo el cosmos. Lo cual coincide con lo que he propuesto en el capítulo I.

deducción en general, apelando a *An.Pr.* 24b 18-20, donde el silogismo es un proceso racional, en el que dadas ciertas cosas, puesto que estas son como estas son, necesariamente se sigue algo diferente.⁶⁶⁹

Bajo este sentido amplio según el cual se declara la analogía, el Estagirita procede a mostrar ejemplos donde ésta se cumple. El primer caso corresponde a dos ejemplos sobre el movimiento de traslación relacionado con la actividad de pensar:

PM Se piensa que todo hombre debe caminar,

pm uno mismo es hombre,

Conclusión inmediatamente se camina.

Su opuesto:

PM Se piensa que en un determinado momento
ningún hombre debe caminar,

pm y que uno mismo es hombre,

Conclusión permanece quieto de inmediato.

De ambos ejemplos Aristóteles destaca que tanto en el caso donde el hombre camina, como en el caso donde permanece en reposo, el hombre actúa, ejerce la praxis. A no ser que algo se lo impida o lo obligue.⁶⁷⁰ La precisión del Estagirita al

⁶⁶⁹ Cfr. NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 64.

⁶⁷⁰ Acerca de la conclusión del silogismo práctico, Zagal critica que Sherman la explique como una intención o un compromiso de actuar, pues considera que se malentiende la verdad práctica. Cfr. ZAGAL, Héctor. "Virtud y verdad práctica en la *Ética Nicomachea*". p. 63ss. Sin embargo, me parece que Sherman no hace más que retomar esta frase del Estagirita donde enuncia que la acción se da "a no ser que algo se lo impida o lo

mencionar que en ambos casos el hombre actúa se entiende como la respuesta intencional a la pregunta que abrió este párrafo. En los dos ejemplos incurre el acto de pensar, el movimiento local se da en uno y no en el otro, aunque la acción se presenta en ambos. De este modo se muestra que la conclusión del razonamiento que tiene por objeto el movimiento de los animales, no puede ser una regla, pues es posible tanto el movimiento como su contrario; y a pesar de la posibilidad de este contrario, ambos coinciden dentro de la acción práctica, que es propiamente la conclusión.

Nussbaum comenta que en este caso el término *prâxis* puede verse como un término general que potencialmente abarca los pasos adicionales del cálculo así como el eventual movimiento del cuerpo, y *kínesis* se entiende como el movimiento corporal en acto de toda la creatura.⁶⁷¹ Según su acepción amplia, la *prâxis* en el animal engloba o se deriva de un elemento cognitivo y otro tendencial, de manera que resulta una acción que pretende un fin, por lo cual se puede denominar acción práctica, en un sentido débil y genérico.⁶⁷²

obligue.” Lo cual no debilita la verdad práctica, cuyo fundamento –a mi juicio– no radica en el ejercicio efectivo de la acción práctica, la cual es sumamente relevante; sino en la armonización interna del sujeto donde el deseo recto se orienta al mandato del *noûs* que tiene por objeto un bien que corresponde con el ideal de la vida lograda, integración que da origen a la acción.

⁶⁷¹ Cfr. NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 341-342. La autora refiere además otros dos lugares donde Aristóteles adscribe *prâxis* a los animales: PA 646b15, y HA 487a11-12.

⁶⁷² Vigo distingue dos usos del término praxis: a) el uso singular: que comprende las acciones particulares, es praxis en su sentido amplio, pues puede abarcar meros movimientos. b) uso colectivo-totalizador: que corresponde al dominio del obrar humano, es la praxis tomada en su sentido estricto, pues sólo quienes participan de este ámbito están en condiciones de producir genuinas acciones. Cfr. VIGO, Alejandro. “*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional.” p. 59.

Bajo este telón sostiene Nussbaum “Aristóteles parece entender *prâxis* en términos generales, para significar cualquier cosa que uno hace como resultado de la propia deliberación acerca de la meta.”⁶⁷³ Así que se enfatiza que la decisión y la acción conforme a ésta sí se da.

En segundo lugar expresa dos modelos propios del ámbito de la *póiesis*, el primero vinculado al deber, y el segundo a la necesidad:

PM Debo hacer algo bueno para mí,

pm y una casa es algo bueno:

Conclusión: al punto se hace una casa.

Y el siguiente ejemplo donde se expresa un silogismo compuesto:

PM1 Necesito cubrirme,

pm1 un manto es una cobertura:

Conclusión1 y pm2 Necesito un manto.

PM2 lo que necesito debo hacerlo:

Conclusión 2 debo hacer un manto.

⁶⁷³ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 343. Cabe matizar la crítica a Kenny que Nussbaum expresa acerca de la propuesta intención de Aristóteles en mostrar que la conclusión no siempre es la acción, pues en un caso no se da el movimiento sino el reposo. La precisión consiste en notar que la conclusión efectivamente es una acción, como defiende Nussbaum; pero esta acción implica o resulta ser la negación del movimiento, el reposo, lo cual corresponde a la pregunta que abre este capítulo según lo declara Kenny.

Ambos modelos ofrecen por medio de la *póiesis* una solución a cierta necesidad natural elemental. A diferencia del primer caso, donde se relaciona con el movimiento local, en este segundo bloque la conclusión parece relegarse a un plano meramente didáctico, pues una casa no se produce inmediatamente, y la fabricación de un manto se entiende mucho más complicada que la simple traslación. Sin embargo, al aplicar estos ejemplos en la esfera animal, las necesidades de refugio y abrigo sí son factibles de resolverse de modo inmediato.

Nussbaum sugiere que con este ejemplo Aristóteles quiere ilustrar cómo la acción, que es la conclusión, puede incluir posteriores pasos deliberativos hasta alcanzar lo que está en nuestro poder: la actividad de producir el abrigo. La *prâxis* que es la conclusión envuelve la procuración de los materiales.⁶⁷⁴ Natali coincide y enuncia: “en la mayoría de los casos, sin embargo, aunque el fin es el objeto de deseo, este no es inmediatamente practicable, sino que debe ser especificado por uno o más medios”.⁶⁷⁵ Con lo cual se reitera, que la conclusión implica una acción de tipo práctico, pues se ordena a un fin, y parece independiente a que este fin se alcance o no, pues la acción por sí misma tiene sentido.

Dichos ejemplos parecen ser aludidos con la intención de subrayar que se actúa a partir de un principio. Tanto en los modelos referidos a la traslación, como los que involucran la producción, se encuentra que la participación del deseo ha sido relegada, o al menos opacada por los reflectores dirigidos al deber o la necesidad. De donde me parece razonable inferir que la pretensión de Aristóteles es destacar la semejanza del origen de la acción con la figura del silogismo. Pues la acción práctica tiene parte de su origen en

⁶⁷⁴ Cfr. NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 344.

⁶⁷⁵ NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 97.

un principio universal, el cual en estos casos se ha presentado como norma que se deriva del deber, semejante a la premisa mayor de un silogismo: “Todo hombre debe caminar”, “en determinado momento ningún hombre debe caminar”; “debo hacer algo bueno para mí”, “lo que necesito, debo hacerlo”. Mientras que la otra parte del origen de la acción reside en un principio particular, que correspondería a la premisa menor.

Natali puntualiza basándose en los demás textos donde aparece el denominado silogismo práctico lo siguiente:⁶⁷⁶ la premisa mayor es un principio consistente en un *lógos en têi psuchêi*, un razonamiento dentro del alma. La premisa menor es un *éschatos óros*, un término último, objeto de cálculo racional y de investigación, así como de *nóesis*; que se deriva de la sensación. El término medio sugiere que es objeto de delimitación y juicio.⁶⁷⁷

Guariglia, por su parte, advierte que las premisas del silogismo práctico están encaminadas a proveer los datos imprescindibles de toda acción específica: “la mayor, una suposición universal y una definición de la acción específica en cuestión; la menor, la creencia de que este caso individual cae bajo las caracterización general, de modo que no es la premisa universal sino la particular el comienzo del movimiento, mientras que ambas son el principio de la existencia de la acción.”⁶⁷⁸ Explica que la premisa mayor o del bien propone los fines generales de la acción, mientras que la premisa menor o de lo posible percibe la situación singular en la que se encuentra el agente y la posibilidad de remontar a la

⁶⁷⁶ Cfr. NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 65-66. EE 11226a-b, 1227a-b; EN 1112b, 1142a, 1143b, 1144a; Met. 1032b, DA 434a.

⁶⁷⁷ Lo cual recuerda lo comentado por Tomás de Aquino acerca del criterio o regla según la cual se decide hacer esto o lo otro. Cfr. *In DA*. III. Lect. XVI, n. 841 p. 249.

⁶⁷⁸ GUARIGLIA. *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. p. 154.

situación universal enunciada por la premisa del bien.⁶⁷⁹ De manera que para este autor la premisa mayor aporta un fin o bien general, y la menor muestra que es posible conseguir ese bien en esta situación. Esta postura me parece acertada en el sentido de que la premisa menor es la que origina el movimiento por posibilitar el bien general. Aunque falta destacar el papel del deseo, con todo y que el mismo Aristóteles no lo hizo en estos ejemplos.

Puesto que previamente se señaló el principio del movimiento del animal en dos facultades, mediante estos modelos de silogismos el deseo ha sido envuelto en deber, una especie de compromiso innato que procura la satisfacción de los apetitos, tendencias e impulsos naturales. De manera que la premisa mayor del silogismo práctico representa la aportación de la facultad desiderativa, un deseo o un deber, expresa un bien general (3), ya sea natural, con el objeto de la preservación de la especie; o podría ser también racional y voluntario, cuyo fin sea el anhelo de la ciencia o de la virtud, o el deseo de la vida lograda o la felicidad. La premisa menor, misma que incorpora lo particular y contingente, figura la aportación directa del *noûs* gracias al cual se muestra posible la realización del deseo en la vinculación que evidencia el término medio (4). Puesto que en la elección coinciden el deseo y el *noûs*, es adecuado concebirla como consecuencia de la unión de las dos premisas, por lo que se origina la conclusión o la acción (5), la elección se da por el término medio el cual es proporcionado por el *noûs*, pues el bien general se especifica y se torna realizable, de manera que el deseo del bien concreto unido al mandato del *noûs*, la *proaíresis*, da inicio a la acción.

Bajo esta perspectiva, el denominado silogismo práctico se concibe no como una estructura formal que se presenta en la

⁶⁷⁹ Cfr. GUARIGLIA. *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. p. 156-157.

génesis de la acción, sino más bien, como un esquema del que se sirve Aristóteles para explicar mediante similitudes, el origen de la praxis a partir de los distintos elementos que la componen. Dicho recurso se podrá juzgar como atinado o todo lo contrario, pero no se le debe otorgar mayor protagonismo que el correspondiente a un ejemplo didáctico y aparentemente simulativo.⁶⁸⁰

115. *Movimiento de los Animales 7. 701a 23-34.*⁶⁸¹

Cuando se actúa con vista a lo que corresponde a la sensación o a la imaginación, o el *noûs*, rápidamente surge el acto.

Así pues, está claro que la acción (*prâxis*) es la conclusión; y que las premisas que llevan a la acción (*poietikai*) son de dos tipos, las de lo bueno (*agathou*) y las de lo posible (*dunatoû*). Pero de la misma manera que algunos de los que van preguntando, el razonamiento (*diánoia*), sin fijarse en una de las premisas, la evidente, no la examina; por ejemplo, si caminar es un bien para el hombre, no se detiene en que él mismo es hombre. Por ello todo lo que hacemos sin pensar (*logisámenoî*), lo hacemos rápidamente. De hecho, cuando uno actúa con vista a aquello que atañe a la sensación o a la imaginación o a la razón (*noûs*), hace enseguida lo que desea. En lugar de la pregunta o del pensamiento surge el acto del deseo. Debo beber, dice el apetito:

⁶⁸⁰ Debe recordarse la línea como Aristóteles introduce este recurso: *eãoike paraplhsiçwj sumbaiçnein kaii* “Parece que algo semejante ocurre también” *MA. 7. 701a8*.

⁶⁸¹ *MA. 7. 701a 23-36*: *oÀti meîn ouÅn h(pra=cij to\ sumpe/rasma, fanero/n: ai, del\ prota/seij ai, poihtikai\ dia\ du/o ei¹dw½n giçnontai, dia/ te tou= a)gaqou= kaii dia\ tou= dunatou=. wÐsper de\ tw½n e)rwth¬ntwn eÅnioi, ouÀtw th\n e(te/ran pro/tasin th\n dh/lhn ou)d' h(dia/noia e)fista=sa skopei\ ou)de/n: oiāon ei¹ to\ badiçzein a)gaqo\n a)nqrw¬p%, oÀti au)to\j aÅnqrwpoj, ou)k e)n-diatrìçbei. dio\ kaii oÀsa mh\ logisa/menoi pra/ttomen, taxu\ pra/ttomen. oÀtan e)nergh/sv ga\r hÅ tv= ai¹sqh/sei pro\j to\ ouÅ eÅneka hÅ tv= fantasiç# hÅ t%½ n%½, ouÅ o)re/getai, eu)qu\j poieii: a)nt' e)rwth/sewj ga\r hÅ noh/sewj h(th=j o)re/cejw giçnetai e)ne/rgeia. pote/on moi, h(e)piqumiça le/gei: todii de\ poto/n, h(aiāsqhsij eiāpen hÅ h(fantasiça hÅ o(nou=j: eu)qu\j piçnei. ouÀtwj meîn ouÅn e)piì to\ kinei\sqai kaii pra/ttein ta\ z%½a o(rmw½si, th=j meîn e)sxa/thj ai¹tiçaj tou= kinei\sqai o)re/cejw ouÅshj, tau/thj de\ ginome/nhj hÅ di' ai¹sqh/sewj hÅ dia\ fantasiçaj kaii noh/sewj.*

he aquí una bebida, dice la sensación (*aisthéseos*) o la imaginación (*phantasías*) o la razón (*noéseos*); se bebe inmediatamente.

En primer lugar Aristóteles reitera lo que anunció en el párrafo anterior: la acción es la conclusión. Nussbaum interpreta que los factores que a causa de un paralelo ilustrativo, Aristóteles llama premisas, conducen a la acción, no sólo al pensamiento o al lenguaje verbal.⁶⁸² Bajo el mismo tenor, Guariglia subraya en su discurso que la conclusión es necesariamente la acción, y precisa que el término “acción” para Aristóteles posee una determinada especificidad que delimita, a su vez, su comienzo en el tiempo y su identificación con una acción. Dicha delimitación proviene de la unión de las dos premisas.⁶⁸³

En segundo lugar el Estagirita explicita justamente que en muchas ocasiones la acción se da de manera inmediata sin requerir de previa deliberación o cálculo, incluso en actos originados por el *noûs*. Con lo cual se refrenda la cualidad inmediata o intuitiva del acto de este principio (6). Más aún, en estas líneas Aristóteles sostiene que la premisa menor, la de lo posible donde se especifica el bien concreto, es dada precisamente por aquellas facultades que tienen contacto con lo particular, ya sea el sensible o la imagen. Por lo tanto, la premisa menor proviene de la sensación, la imaginación o el *noûs*, de manera que éstos son los principios inmediatos de la acción (7). Lo cual es consistente con lo analizado tanto en la *Ética* como en el *De Anima*.

Dentro de su análisis, Nussbaum afirma acerca de las facultades que disciernen, la imaginación, la sensación y el *noûs*, lo siguiente: “parece que realizan dos trabajos en

⁶⁸² Cfr. NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 186. En este sentido afirma: “The theoretical syllogism is essentially linguistic; to the theory of the practical syllogism language is of minor importance.”

⁶⁸³ Cfr. GUARIGLIA. *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. p. 160.

conexión con la acción: ellas presentan al animal el objeto de deseo, y ellas presentan la situación concreta como un ejemplo de lo que es o no es deseado.”⁶⁸⁴ Lo cual confirma mi propuesta en esta investigación.

Desde tal interpretación, que comparto con Guariglia, Nussbaum y Sherman, la premisa mayor, denominada por Aristóteles la “premisa del bien”, es producto de una moción por la cual se le presenta al agente un objeto de deseo. Pero este objeto de deseo puede provenir tanto de las facultades sensitivas como de las tendenciales e intelectuales. Por ejemplo, si tengo la sensación de calor, entonces proviene de la parte sensitiva, y surge el deseo de refrescarme. Si experimento ira y, por tanto, deseo desquitarme con quien se me presente, es producto del temperamento. Y finalmente, si tengo la idea de conocer más sobre la historia de mi país, entonces deseo leer un libro, y esta moción se origina en el intelecto.

Bajo este razonamiento la premisa mayor no proviene exclusivamente del deseo, como otros autores consideran, entre ellos Natali, Vigo y Zagal. Lo característico de la premisa mayor es, al igual que en el silogismo lógico, su universalidad, o al menos generalidad. Presenta un bien deseado, ya sea que provenga del ámbito sensitivo o cognitivo, es premisa mayor en primer lugar porque es un bien deseado, que aún no se posee, que es general o universal y por lo tanto no mueve. Lo que produce el movimiento es lo particular, la premisa menor.

Por consiguiente, la premisa menor aporta la especificación que se requiere para iniciar la acción, es donde el bien general se torna posible y concreto. Por esto el Estagirita la llama la “premisa de lo posible”. Igualmente puede provenir de la

⁶⁸⁴ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 232.

sensación, la imaginación o el *noûs*; pero se debe resaltar que la facultad que aporta el término medio es precisamente el *noûs*, para lo cual se puede servir de los datos provenientes de la sensación y la imaginación, o el razonamiento y la deliberación. Esto se debe a que sólo el *noûs* es el principio capaz de entrelazar lo universal con el particular, de delimitar el bien deseado en la realidad concreta posible. Es quien manda actuar conforme a la representación total de la vida propia, gracias a un tipo de percepción por la que ve o delimita el universal en el particular y el particular en el universal.

Una postura opuesta a esta tesis se encuentra en Natali, quien al glosar el texto concede la autoría de la premisa menor únicamente a la percepción sensible.⁶⁸⁵ Sin embargo, habría que referir que el acto del *noûs* es también un tipo de percepción, como el mismo Aristóteles enunció, de manera que eso no impide que en los casos donde no hay deliberación, la premisa menor sea dada por este principio a través de una imagen.

Vigo y Zagal interpretan el silogismo práctico en función de la enunciación los dos principios de la acción, *órexis* y *lógos*. Donde la parte racional del hombre se ha englobado, a mi parecer erróneamente, bajo el término *lógos*, en lugar de *noûs*.⁶⁸⁶ A partir de la consideración de estos dos principios, postulan que la premisa mayor corresponde al deseo,

⁶⁸⁵ Cfr. NATALI. *The wisdom of Aristotle*. p. 78-79.

⁶⁸⁶ Como ya he señalado anteriormente, la falta de precisión en la traducción de los términos griegos puede conducir a ambigüedades que distorsionan el sentido de los textos aristotélicos. Se ha mostrado que el *noûs*, junto con el deseo, es el principio que da origen al movimiento por ser el que aporta el particular. Además de ser condición de posibilidad de cualquier acto de *lógos*, por lo que si se va a generalizar debiera emplearse el término *noûs*, por ser anterior y rector de las demás facultades intelectuales.

mientras que la menor a la parte cognitiva, ya sea por percepción o por razonamiento. Sin embargo este no parece ser lo que Aristóteles tiene en mente. En el texto analizado, la frase “cuando uno actúa con vista a aquello que atañe a la sensación o a la imaginación o a la razón (*noûs*), hace enseguida lo que desea” parece indicar que se habla de la premisa mayor, pues la enuncia inmediatamente después de afirmar que en ocasiones la premisa menor, la evidente, no se examina. De manera que interpreto que “lo que atañe a la sensación, a la imaginación o al *noûs*” en esta frase, es justamente el objeto de deseo expresado en la premisa mayor.

Otra razón a favor de la multiplicidad de orígenes de los que proviene el bien buscado de la premisa mayor, son los primeros ejemplos ya aludidos sobre el silogismo práctico. En estos textos MA 701a7-22 la premisa mayor expresa no un deseo, sino un deber. Y es claro que ese deber no proviene de la percepción sino de la parte cognitiva: “se piensa que todo hombre debe caminar” es una idea, producto de la intelección, es universal y es un deber muy lejano a cualquier tipo de deseo. Con lo cual se refrenda que la premisa mayor no debe considerarse como expresión exclusiva de las facultades tendenciales o apetitivas del hombre.

Vigo y Zagal sostienen que la *proaíresis* se da justamente cuando el deseo recto, expresado en la premisa mayor, se identifica con el razonamiento sobre los medios de la premisa menor, de manera que la conclusión es la acción donde acontece la verdad práctica.⁶⁸⁷ Pero a mi juicio, aunque efectivamente la *proaíresis* implica la tendencia conjunta de *órexis* y *noûs*, lo que verdaderamente origina el inicio de la acción no es ni el deseo ni el razonamiento por sí solos, sino la especificación de ese deseo de tal manera que ahora me

⁶⁸⁷ Cfr. ZAGAL, Héctor. “Virtud y verdad práctica en la *Ética Nicomaquea*”. p. 62ss.

parece posible y alcanzable, por lo que me “motiva” a actuar. Un deseo general no mueve, como se puede dar en la premisa mayor, la cual no origina la acción. El bien deseado que capto como posible y realizable en mi situación concreta es el que impulsa la acción.

La facultad que lleva a cabo tal delimitación o percepción del bien concreto posible en la realidad particular es el *noûs*. Por esto es que la *proaíresis* es la unión de *noûs* y *orexis*. La verdad práctica se salvaguarda en esta interpretación, y más aún encuentra un sustrato mucho más profundo que el que le podría brindar una acción contingente y temporal como la *proaíresis*. Como señalé anteriormente, la condición de posibilidad de la verdad práctica radica en que la facultad de los primeros principios del conocimiento es la misma que la de los primeros principios de la acción práctica. Disposición que, además, resulta ser el hábito anterior y rector de las demás virtudes humanas.

La verdad práctica se da cuando en la acción, el deseo recto coincide con el mandato del *noûs*, según el cual la representación de la vida lograda es acertadamente aplicada y especificada en la situación concreta. Sin la posibilidad de reconocer o percibir la ocasión propicia en la realidad particular, para actuar conforme al ideal de la vida buena, de poco serviría el deseo recto para el inicio de la acción. La *órexis* sin duda es indispensable, pero la *órexis* que impulsa el movimiento sólo es aquella que tiende a algo concreto, y la percepción o delimitación de ese objeto concreto captado como un bien posible para mí, corre a cargo del *noûs*.

De lo anterior se retoma, por tanto que la premisa mayor expresa un bien general o universal, ya sea un deseo o un deber. El cual puede provenir tanto de la parte tendencial como de la parte cognitiva. El análisis acerca de la

participación de los principios proveedores de ambas premisas, se continúa en las siguientes citas.

c) *Noûs*, imaginación y deseo.

Una vez más Aristóteles incorpora la *phantasía* como uno de los principios del movimiento, luego de haber enunciado en primer lugar al *noûs* y al deseo. Algo semejante al desarrollo expuesto en el *De Anima*. Lo cual es comprensible en razón de que la exposición sobre el origen del movimiento requiere especificar el modo y el objeto de acción de ambos principios, en donde es necesaria la participación de la imaginación.

116. *Movimiento de los Animales* 7. 701a35-701b1.⁶⁸⁸

La causa del movimiento es el deseo, y el principio del deseo es la sensación, la imaginación o el *noûs*.

De esta manera, pues, los animales se lanzan a moverse (*kineîsthai*) y a actuar (*prátein*), siendo el deseo la causa última del movimiento, y originándose éste por sensación o por imaginación o por razón (*noéseos*). Entre los que tienden a actuar, unas veces por apetito (*epithumían*) o compulsión (*thumòn*), otras por deseo (*órexin*) o voluntad (*boúlesin*), unos hacen (*poioûsi*), otros actúan (*práttousin*).

Nuevamente el Estagirita nombra el triduo de disposiciones que aportan el dato concreto gracias al cual se desencadena la acción: sensación, imaginación y *noûs*, aunque ya se sabe que tanto la sensación como el *noûs* se valen de la imagen en su acto. Por otra parte enuncia las disposiciones en las que se origina la tendencia: en primer lugar las que son predominantemente sensibles: apetito y compulsión, y en

⁶⁸⁸ MA 7. 701a33-38: ouÀtwj me\n ouÅn e)piì to\ kineîsqai kaiì pra/ttein ta\ z%½a o(rmw½si, th=j me\n e)sxa/thj ai¹tiçaj tou= kineîsqai o)re/cewj ouÅshj, tau/thj de\ ginome/nhj hÅ di' ai¹sqh/sewj hÅ dia\ fantasiçaj kaiì noh/sewj. tw½n d' o)regome/nwn pra/ttein ta\ me\n di' e)piqumiçan hÅ qumo\n ta\ de\ di' oÅrecin hÅ bou/lhsin ta\ me\n poiou=si, ta\ de\ pra/ttousin.

segundo lugar aquellas que se pueden proponer un fin arduo, como el deseo y la voluntad. Finalmente, menciona los dos tipos de acciones, los cuales se distinguen según el fin por el que se realizan. Así en la *póiesis* el fin de la acción se encuentra en el producto conseguido, mientras que en la *praxis* el fin se identifica con la misma acción. Para efectos de la presente investigación, destaco que Aristóteles una y otra vez afirma que el *noûs* se encuentra entre aquellas disposiciones que intervienen directamente en el origen tanto del movimiento como de las acciones de los animales (8).

Bajo esta perspectiva, Nussbaum sostiene que Aristóteles se inclina a que en un cuerpo viviente las actividades del *noûs* deban estar ligadas con las de la facultad de la imaginación, lo cual no sería imposible verlo realizado en algunos acontecimientos fisiológicos.⁶⁸⁹ Y menciona pasajes como el anterior y los estudiados a continuación. Así, puesto que el *noûs* en el orden especulativo actúa junto con la imagen o a través de ella para alcanzar el inteligible, aunque en acto pueda estar separado; así también el *noûs* en el orden de la acción actúa en la imagen para iluminar el particular que sirve como medio para alcanzar el fin, o bien por medio de la imagen concretiza el deseo general en un bien particular realizable.

Por otra parte, en el final del párrafo analizado, Aristóteles señala claramente que el deseo puede provenir de la *aísthēsis*, *phantasía* o *noûs*, con lo que se refrenda la postulación del origen múltiple del deseo.

117. *Movimiento de los Animales* 7. 701b14-24.⁶⁹⁰

⁶⁸⁹ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 238.

⁶⁹⁰ MA 7. 701b16-23: a)lloiu=si d' ai, fantasiȳai kaii ai, ai'sqh/seij kaii ai, eÅnnoiai. ai, me\n ga/r ai'sqh/seij eu)quĳ u(pa/rxousin a)lloiw seij tine\j ouÅsai, h(de\ fantasiȳa kaii h(no/hsij th\n tw½n pragma/twn eÅxousi du/namin: tro/pon ga/r

Tanto las sensaciones como los pensamientos producen alteraciones.

En el animal el mismo órgano puede ser mayor o menor y cambiar la forma, pues las partes se dilatan por el calor y, al contrario, se contraen por el frío y se alteran. También se alteran las imágenes (*phantasíai*) y las sensaciones (*aisthéseis*) y los pensamientos (*énnoiai*). En efecto, las sensaciones en seguida resultan ser alteraciones, la imaginación (*phantasía*) y la reflexión (*nóesis*) tienen la fuerza de las cosas, pues, en cierto modo, la idea pensada (*tò eîdos tò nooúmenon*) del calor o del frío o del placer o de lo temible resulta ser tal como precisamente es cada una de estas cosas, y por eso se tiene frío y miedo solamente con pensarlo. Todo esto son impresiones (*páthe*) y alteraciones (*alloióseis*).

Aristóteles expresa un ejemplo de cómo dentro del mismo animal se dan alteraciones causadas no sólo por la sensación, donde el objeto está presente, sino también por actos de la imaginación y del *noûs*. Puesto que la idea pensada va acompañada de la imagen, y es igual al objeto real, esta evocación puede producir los mismos efectos que los que provocaría el objeto presente. Con lo cual se reitera que el *noûs* trabaja también con el particular, y que aunque no es material, de cierta manera está en contacto con el cuerpo y su acto produce alteraciones en éste.

Así también, destaco que en las líneas analizadas Aristóteles presumiblemente refiere un caso donde lo pensado es un objeto particular, cuya remembranza afecta al sujeto sensiblemente, lo cual no sucede con la ideas universales. Al respecto Nussbaum sostiene: vemos que el mero pensamiento, sin la percepción actual, puede resultar en movimiento; por tanto debemos concluir que *noésis* y

tina to\ eiãdoj to\ noou/menon to\ tou= qermou= hÄ yuxrou= hÄ h(de/oj hÄ foberou= toiou=ton tugxa/nei oÄn oião/n per kaii tw½n pragma/twn eÄka-ston, dio\ kaii friçttousi kaii fobou=ntai noh/santej mo/non. tau=ta de\ pa/nta pa/qh kaii a)lloiw seij ei¹siç.n.

phantasía son también asociados con el cambio fisiológico.⁶⁹¹ Por lo tanto, se confirma consistentemente que el *noûs* también tiene por objeto lo particular, y que el origen del movimiento se encuentra justamente en el deseo concreto o en la idea particular, no así en lo universal o general. Dicho acto, la especificación, delimitación o percepción, es obra del *noûs* (9).

118. *Movimiento de los Animales* 8. 701b34-35.⁶⁹²

Principio del movimiento es lo que hay que perseguir y evitar. El calor y el frío “obedecen al pensamiento y la imaginación”.

Así pues, como se ha dicho, el principio del movimiento es lo que hay que perseguir y evitar en lo factible (*praktôi*); necesariamente, el calor y el frío siguen (*akolouthei*) al pensamiento (*noêsei*) y la imaginación (*phantasíai*) de estas cosas.

El texto se encuentra en el mismo tenor que el anterior, donde Aristóteles refirió que la evocación por parte del *noûs* de ciertos pensamientos por medio de la imagen, puede producir en el animal alteraciones en su cuerpo. Por lo que ahora sostiene que el calor y el frío se dan con el pensamiento y con la imaginación. En referencia al texto, Marta Nussbaum asegura que “este lenguaje es una cuidadosa y reveladora elaboración de hilemorfismo: los procesos vitales son necesariamente materiales, así siempre con algún cambio corpóreo, aunque no necesariamente uno en particular; el cambio corpóreo desarrolla la función y tiene lugar en conformidad con.”⁶⁹³ De esta manera postulo que la tesis que sostiene que el *noûs* tiene por objeto también el particular, se

⁶⁹¹ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 238.

⁶⁹² MA 7. 701b33-35.: ¹Arxh\ meln ouÂn, wÐsper eiârhtai, th=j kinh/sewj to\ e)n t%½ prakt%½ diwktōn kaii feukto/n: e)c a)na/gkhj d' a)kolouqeí tv= noh/sei kaii tv= fantasiζ# au)tw%½n qermo/thj kaii yu/cij.

⁶⁹³ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 151.

considera conforme al hilemorfismo (10). Si el *noûs* es una perfección del alma, aunque este principio no es material, su acto se da unido a la imagen, que es particular, pues es el acto del *noûs* que se encuentra en el animal. Al estar el *noûs* en contacto con el sensible, si además confluye en este mismo acto el deseo, entonces se da un cambio o movimiento en el animal.

La postulación del *noûs* condición de posibilidad de la verdad práctica, encaja perfectamente en la unidad hilemórfica del animal racional concebida por Aristóteles. Pues el principio superior del hombre, lo divino que hay en él, penetra o rige sobre todo su ser como una unidad, de manera que el paso del universal al particular realizado en la intelección, o del universal al particular que se ejerce en la reflexión, son actos que también pueden y deben desplegarse en el ámbito práctico propio del animal racional.

La integración del universal y el particular hace posible la integración de la esfera contemplativa y la esfera de la praxis en el hombre. No hay porqué determinar un divorcio o distanciamiento entre ambas acciones, si son a la vez los actos que distinguen al hombre, por un lado, del resto de los animales y, por otro, de las divinidades. Definitivamente son actos distintos, pues el fin es distinto: la verdad contemplativa y la verdad práctica, pero ambos son verdades, y en ambos hay cierto contacto del universal y el particular, y ambos pretenden alcanzar la *eudaimonia*. Los primeros principios de la acción práctica no pueden oponerse a los primeros del conocimiento, la realidad que conocemos es una, y es la misma realidad en la que actuamos.

La acción del *noûs* se da de modo inmediato, uno padece y el otro actúa, si no hay algo que lo impida. Simultáneamente las partes orgánicas son movidas por las afecciones, las afecciones por el deseo, el deseo por la imaginación, y la imaginación por la reflexión o la sensación.

Como estos hechos se producen de esta forma y como, además el paciente (*pathetikoû*) y el agente (*poietikoû*) tienen una naturaleza tal como la que hemos explicado con frecuencia,⁶⁹⁵ cuando sucede que hay un agente y un paciente, y no les falta a ninguno de ellos nada de lo que está en su definición (*tôî lógoi*), inmediatamente el uno actúa y el otro padece.

Por ello, simultáneamente, por así decir, piensa (*noeî*) que debe avanzar y avanza, a no ser que alguna otra cosa lo impida. De hecho, las afecciones (*páthe*) preparan convenientemente a las partes orgánicas (*organikâ*), el deseo (*órexis*) a las afecciones (*páthe*) y la imaginación (*phantasía*) al deseo; ésta se genera (*gínetai*) o por reflexión (*noéseos*) o por sensación (*aisthéseos*). Y esto ocurre simultáneamente y rápidamente, debido a que el agente y el paciente son de las cosas relacionadas entre sí por naturaleza.

Con este texto el Estagirita describe cómo se da el movimiento en el animal. En primer lugar sostiene que hay un agente y un paciente, lo cual se reconoce como semejante a lo establecido en *DA*, *Fís.* y *Met.*, estudiado en la presente

⁶⁹⁴ MA 8. 702a10-21: tou/twn de\ sumbaino/ntwn to\ n tro/pon tou=ton, kai\ e\~ti tou= paqhtikou= kai\ poihtikou= toiau/thn e)xo/ntwn th\ n fu/sin oi\~an pollaxou= ei\~rh/kamen, o(po/tan sumbv= w\~st' ei\~nai to\ me\ n poihtiko\ n to\ de\ paqhtiko\ n, kai\ mh\ de\ n a)poli\ zw au)tw\~n e)(ka/teron tw\~n e)n t\~%½ lo/g\%, eu)qu\ j to\ me\ n poiei\ to\ de\ pa/sxei. dial\ tou=to d' a\~ma w\~j ei\~pei\ n noei\ o\~ti poreute/on kai\ poreu/etai, a\~n mh/ ti e)mpodi\ zw e\~teron. ta\ me\ n ga\ r o)rganika\ me/rh paraskeua/zei e)pithdei\ zw ta\ pa/qh, h(d' o\~recij ta\ pa/qh, th\ n d' o\~recin h(fantasi\ a: au\~th de\ gi\ netai h\~ dial\ noh/sewj h\~ di' ai\~sqh/sewj. a\~ma de\ kai\ taxu\ dial\ to\ <to\> poihtiko\ n kai\ paqhtiko\ n tw\~n pro\ j a\~llhla ei\~nai th\ n fu/sin.

⁶⁹⁵ *Acerca de la generación y la corrupción* 324b1; 326b29-327a29 y en *G.A.* 740b21-24 y 768b15-25.

investigación donde expresó que hay un motor y un móvil. Sin embargo, en esta ocasión aplica la relación dentro de las disposiciones del mismo sujeto, del animal.

Así, comenzando por el primer principio del movimiento en el animal, las disposiciones se enlistan como sigue: 1.a) El acto del *noûs* (*noéseos*) o 1.b) el acto de la sensación (*aisthéseos*) generan la imagen, naturalmente por medio de la imaginación, pero no queda duda de que los principios donde radica la iniciativa, al menos dentro de este texto, son el *noûs* o la *aísthesis*, de manera que la imaginación parece guardar un papel instrumental. Así 2) en segundo lugar se coloca la imaginación, a la cual sigue el deseo. 3) El deseo actúa sobre las afecciones, y 4) las afecciones disponen a 5) los órganos. Destaca Aristóteles que este proceso se da rápida y simultáneamente, más esto no impide distinguir las relaciones de agente y paciente dadas por naturaleza entre las disposiciones. Subrayo nuevamente que el deseo que mueve a las afecciones es el deseo que ha sido movido por la imaginación, es decir, un deseo de un particular, un deseo concreto.

Al respecto Sherman interpreta que el agente movido por sed o hambre, responde cognitivamente a aquellas características del entorno que puedan satisfacer esa necesidad. Más aún, sostiene, la necesidad en sí misma llega a ser más específica y particular conforme ésta se enfoca en un bien aparente. De este modo, entonces, “los deseos son preparados por la cognición. Ellos desarrollan un carácter intencional en tanto que son dirigidos hacia las características de las situaciones con las cuales un agente considera bajo cierta luz.”⁶⁹⁶ En esta tesis propongo, justamente, que aquella disposición que enfoca y precisa estas características particulares para

⁶⁹⁶ SHERMAN. *The Fabric of Character*. p. 169.

satisfacer el deseo o la necesidad, el principio que ilumina, es el *noûs*, que se sirve de la *phantasía*.

Nussbaum propone que la imaginación sea la facultad que se encargue de presentar el objeto percibido o pensado al animal, de tal modo que éste pueda ser movido al acto.⁶⁹⁷ Lo cual encuentro atinado si se concede que la imaginación juega más bien un papel instrumental, de manera que el *noûs* se sirve de las imágenes para concretar el bien buscado y determinar el medio para alcanzarlo (11).

120. *Movimiento de los Animales* 10. 703b18-20.⁶⁹⁸

Reitera: el *noûs* y la imaginación proporcionan las imágenes que producen las afecciones

Efectivamente, el pensamiento (*nósis*) y la imaginación (*phantasía*), como se ha dicho antes,⁶⁹⁹ proporcionan los agentes (*poietiká*) que producen las afecciones (*pathematon*): proporcionan (*prosphérousi*), en efecto, las formas⁷⁰⁰ (*eídē*) de los agentes (*ton poietikon*) que las producen.

Finalmente, Aristóteles reitera al *noûs* y la imaginación como principios del movimiento, pues estas disposiciones aportan o presentan al animal el objeto de deseo. Es probable que en

⁶⁹⁷ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 233. "Phantasia, then is involved in every action; it must "prepare" the desire whether or not actual perceiving is going on. It is said to have two sources: sense-perception or thinking. It looks as though its job is to present the perceived or thought object to the creature in such a way that it can be moved to act."

⁶⁹⁸ MA 10. 703b18-20::h(gaṛ no/hsij kaii h(fantasiζa, wÐsper eiārhtai pro/teron, ta\ poihtika\ tw½n paqhma/twn prosfe/rousi: ta\ gaṛ eiādh tw½n poihtikw½n prosfe/rousi.

⁶⁹⁹ Cf. 701b18ss.

⁷⁰⁰ En este término sigo la traducción de Farquharson, en lugar de la palabra "imágenes" empleado por Jiménez y Alonso editado en Gredos. BARNES. In *The Complete Works of Aristotle*. MA 703b20 p. 1095.

esta ocasión el Estagirita incluya en la imaginación a la facultad sensitiva, de la que afirmó ser también origen del cambio en el animal. Así, las formas del *noûs* y de la imaginación, en tanto principios inmediatos de la acción, son formas de un objeto particular y concreto cuya evocación produce alteración en las afecciones y el movimiento de todo el sujeto.

Como se muestra, el sentido de este texto se encuentra bastante similar a la cita anterior, por lo que no puede tomarse como fortuito o descuido, que en numerosas ocasiones y en diversas materias, Aristóteles sostenga que el *noûs* tiene por objeto lo particular y concreto, así como su directa e inmediata participación en la acción práctica.

Nussbaum comenta que la reiteración con la que termina la cita: “proporcionan, en efecto, las formas de los agentes que las producen”, implica que mientras en la *aísthesis* el animal llega a ser justo como el objeto, cuando la *phantasía* esta operando, él llega a estar prevenido sobre el objeto como una cosa de cierto tipo. Así explica: “*phantasía* involucra ver su forma, ver esto como una F, como una cosa perteneciente a cierta clase de objetos y no sólo como un objeto particular materialmente distinto.”⁷⁰¹ Dentro de su exposición, Nussbaum considera que el *noûs* sólo juzga “como si las cosas estuvieran separadas de la materia”, apoyada en el texto *DA* 429b20. Sin embargo, no hay porqué limitar el juicio del *noûs* a los universales si el mismo Aristóteles en *DA* 431b2-17 afirma que juzga absolutamente en cuanto a lo verdadero y lo falso, y en relación a algo (concreto) si es bueno o malo. Por lo tanto, postulo que el *noûs* junto con la imaginación, aportan la forma que origina el movimiento del animal, y puesto que se ha afirmado que el *noûs* es superior a la imaginación, es factible suponer una relación de subordinación de parte de

⁷⁰¹ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 257.

las demás facultades hacia este principio. De ser así, al menos en el caso de la virtud, la *phantasia* actuaría como instrumento del *noûs* (12).⁷⁰²

Por otro lado, Nussbaum afirma que el acto de la *phantasia* implica que el sujeto perciba al objeto como una forma perteneciente a cierta clase de objetos. De manera que considero fundamentado postular que, en los animales que cuentan con *noûs*, la percepción práctica del particular, en la que la imaginación sirve como facultad instrumental, el *noûs* reconoce la forma de la situación particular como perteneciente o correspondiente con la representación global de la vida lograda, que es universal.

De este modo, la autopercepción consiste en que el *noûs* reconoce en la situación concreta la posibilidad de actuar conforme al bien de la premisa mayor, el *noûs* delimita la coincidencia de la universalidad de la vida lograda con la circunstancia particular presente. El resultado de la especificación del bien, es que el deseo se torne en verdadero impulso de la acción, pues tiende a algo concreto y realizable (13).

Hasta aquí se estudiaron las referencias al *noûs* acerca del origen del movimiento del animal dentro del tratado *De Motu Animalium*. De los textos analizados resultan dos grandes temas, el silogismo práctico, y la relación del *noûs* con la *phantasia*, acerca de lo cuales se afirmó lo siguiente:

Silogismo práctico (F).

La premisa mayor del silogismo práctico representa la aportación de la facultad desiderativa, un deseo o un deber, expresa un bien general (3).

⁷⁰² Como parece ser el sentido del pasaje en DA 434a7-10.

La premisa menor, misma que incorpora lo particular y contingente, figura la aportación directa del *noûs* gracias al cual se muestra posible la realización del deseo o el deber, en la vinculación que evidencia el término medio (4).

Puesto que la elección es común al deseo y al *noûs*, es adecuado concebirla como el término medio gracias al cual se origina la conclusión o la acción (5).

La premisa menor es dada precisamente por aquellas facultades que tienen contacto con lo particular, ya sea el sensible o la imagen, por tanto, proviene de la sensación, la imaginación o el *noûs*, de manera que éstos son los principios inmediatos de la acción (7).

En esta investigación considero pertinente acotar el alcance del denominado silogismo práctico, entendiéndolo como una herramienta ilustrativa para comprender el proceso por el cual se desarrolla una acción práctica. Lo concibo como una estructura que se vale del lenguaje, con el objeto de expresar lo que en la acción se da, muchas veces sin éste. Por lo que sería erróneo suponer que cada acción debe cumplir con los elementos de este razonamiento, sino al contrario, como el mismo Aristóteles sostuvo, la acción se da de manera que la composición del silogismo se modifica en orden a dar cuenta de ésta, así la premisa menor puede estar implícita o sobreentendida. Es decir, lo que en la realidad se da unido, mezclado y de modo casi inmediato, en la explicación se distingue y se separa en aras de su comprensión.

Por medio del recurso al silogismo práctico, el Estagirita evidencia que la acción surge de dos principios, uno cognitivo y otro tendencial. El elemento cognitivo puede ser aportado por el sentido, la imaginación o el *noûs*. Mientras que la tendencia se da bajo la forma del deseo o el deber, en cuyo origen participaron también las facultades cognitivas,

tendenciales o perceptivas. Así, en la explicación silogística de la acción, la tendencia a un deseo o deber universal se expresa bajo la premisa mayor, denominada también premisa del bien en general. Mientras que la menor representa la percepción del bien concreto al cual es posible tender, en consecuencia es la premisa de lo posible. Cuando los dos elementos de la acción se presentan al sujeto, entonces el bien general se reconoce realizable en el particular, el término medio se hace evidente o se ilumina, de manera que se origina la acción, explicada como la conclusión.

De esta manera el origen inmediato de la acción del animal se encuentra en la premisa menor, gracias a la cual el término medio se reconoce, y en la especificación del bien y su posible realización. En consecuencia, la facultad que aporta el elemento cognitivo particular en el cual se advierte, se percibe, se juzga o se discierne el medio para alcanzar el fin deseado, es la disposición que da origen a la acción.

En los textos Aristóteles afirmó que la premisa menor es aportada por la sensación, la imaginación o el *noûs* (701a 23-36),⁷⁰³ por lo tanto no hay duda de que el *noûs* es principio inmediato de la acción y que además señala el particular. Gracias al acto del *noûs* por el cual se auto-percibe el agente como implicado en la posibilidad de ejercer una acción práctica concreta en función del bien general al que se tiende, o de la representación total de la vida lograda, es que el deseo del bien abstracto se torna en impulso que tiende hacia el

⁷⁰³ EN VI, 11. 1143a35-1143b5: "El *noûs* tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay *noûs* y no *lógos*; con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros; y de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Éstos son, en efecto los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares y esto es el *noûs*."

bien concreto y particular, de manera que se da la *proaíresis*, y se posibilita la verdad práctica.

Según se mostró, la elección se da por el término medio el cual es proporcionado por el *noûs*, pues el bien general se especifica y se torna realizable, de manera que el deseo del bien concreto unido al mandato del *noûs*, la *proaíresis*, da inicio a la acción.

Por lo tanto, retomando los términos del silogismo práctico, la premisa mayor es la premisa del bien, expresa un bien deseado o un deber, que proviene ya sea de la parte tendencial o cognitiva del hombre, y que es un bien general, un deseo o deber con cierta universalidad. Tal puede ser la representación total de la propia vida, o el deber de caminar. Esta premisa no mueve debido a su generalidad., el agente puede tenerlo presente, pero no se siente involucrado o directamente implicado en la búsqueda o el rechazo de ese bien general.

En la premisa menor, la premisa de lo posible, el bien se torna concreto y realizable, se especifica y delimita en la realidad particular, de manera que el agente es movido o impulsado a la acción, pues se encuentra a sí mismo implicado. En la premisa menor el agente se auto-percibe como comprometido en la disyuntiva de poder realizar la acción para conseguir el bien, rechazarlo o perder la oportunidad. Aquí no puede permanecer indiferente, pues la ocasión esta presente, aunque decida no actuar, esa decisión deliberada (*proaíresis*) significa buscar el bien o ir en el sentido opuesto, pero no lo puede ignorar.

En este sentido, y según lo que he argumentado, la postulación del *noûs* como hábito tanto de los primeros principios tanto cognitivos como prácticos, posibilita el acto práctico de este mismo *noûs*, por el cual el bien universal o

general se visualiza o delimita en la realidad particular. De manera que se percibe en la forma de esta situación concreta, la correspondencia de esa percepción con el bien general de la representación total de la propia vida. Por lo que la especificación del bien general delimitado en la realidad particular, origina el deseo de un bien concreto y alcanzable aquí y ahora, de modo que es un deseo que efectivamente da origen a la acción.

Noûs y phantasía (G).

El movimiento de los animales es causado por la convergencia de dos actos provenientes cada uno de la facultad cognitiva y de la facultad desiderativa. Se afirma la imaginación y la sensación como facultades que aportan contenidos al *noûs*, y al cual se adscribe también la *diánoia* (1).

El *noûs* parece emplearse en función de su sentido amplio al predicarse de los animales, en general (2).

En muchas ocasiones la acción se da de manera inmediata sin requerir de previa deliberación o cálculo, incluso en actos originados por el *noûs*. Con lo cual se refrenda la cualidad inmediata o intuitiva del acto de este principio (6).

El *noûs* se encuentra entre aquellas disposiciones que intervienen directamente en el origen tanto del movimiento como de las acciones de los animales (8).

Noésis y *phantasía* son también asociados con el cambio fisiológico.⁷⁰⁴ Por lo tanto, el *noûs* también tiene por objeto lo particular (9).

⁷⁰⁴ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 238.

La afirmación que sostiene que el *noûs* tiene por objeto también el particular, se considera conforme al hilemorfismo (10).

Es posible que la imaginación juegue más bien un papel instrumental, de manera que el *noûs* se sirva de las imágenes para concretar el bien buscado y determinar el medio para alcanzarlo (11).

El *noûs* junto con la imaginación aportan la forma que origina el movimiento del animal, y puesto que se ha afirmado que el *noûs* es superior a la imaginación, es factible suponer una relación de subordinación de parte de las demás facultades hacia este principio. De ser así, al menos en el caso de la virtud, la *phantasia* actuaría como instrumento del *noûs* (12).

Se postula en la explicación del desarrollo de la acción práctica un tipo de autopercepción, la cual consiste en que el *noûs* reconoce en la situación concreta la posibilidad de actuar conforme al bien de la premisa mayor, el *noûs* delimita la coincidencia de la universalidad de la vida lograda con la circunstancia particular presente. El resultado de la especificación del bien, es que el deseo se torne en verdadero impulso de la acción (13).

Con el estudio del *noûs* como principio de movimiento se clarifica y fortalece la postulación que enuncia en esta investigación que el *noûs* es la disposición anterior y rectora de las demás facultades, que es el hábito de los primeros principios. Por lo tanto se ratifica que su acto es simple, inmediato y siempre correcto, por lo que el paso del universal al particular en la acción práctica es posible puesto que esta misma facultad fue la que tendió el puente entre el particular y el universal en la intelección. Los dos actos, el intelectivo y el práctico se sirven de las imágenes en su ejecución, ambos

son simples y directos, y ambos tienden a la verdad, ya sea práctica o contemplativa.

Este mismo acto puede ser entendido también como un tipo de percepción, del mismo modo que se explicó que el *noûs* ve el inteligible o lo capta desde la imagen particular, así también el mismo *noûs* ve el bien general en la imagen particular de la realidad concreta. La correspondencia que hay entre la idea y el objeto concreto en la intelección, es parecida a la coherencia que existe entre la representación de la vida lograda y la especificación del bien y realizable aquí y ahora. Este acto por el cual se transita de lo universal a lo particular y viceversa es acto propio del *noûs*, que siempre se ejerce con el concurso de la *phantasía*.

La exposición del silogismo práctico comienza y termina enmarcada en la afirmación de las facultades que originan el movimiento del animal. Ya en el estudio del *De Anima*, así como en la *Ética*, se determinó que el *noûs* siempre actúa con la imagen, y que el origen del movimiento se da necesariamente con la participación del deseo. Ahora bien, el estudio de los textos del *De Motu* arrojó dos cuestiones: la primera es acerca de la posibilidad del juicio sensible de la imaginación. Y la segunda es la pregunta acerca de la existencia de un tipo de *noûs* en el animal no racional.

En cuanto a lo primero se cuestiona si es posible que el reconocimiento de lo concreto sea obra de la *phantasía* y no del *noûs*. Es decir, lo que desencadena la acción no es sólo la aportación de la facultad cognitiva y su respectiva unión con la tendencia, sino principalmente, como Nussbaum sostiene, la actividad interpretativa de la facultad que percibe.⁷⁰⁵ Lo importante no es solo la imagen, presente ya sea en el acto de la sensación o en el acto del *noûs*, o en el de la imaginación

⁷⁰⁵ Cfr. NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 265-69.

misma. Sino que lo relevante es sobre todo cómo es percibida esta imagen, pues a partir de esta especie de juicio dependerá si se desarrolla una u otra acción.

Acerca del tema, la postura de Nussbaum se inclina hacia a la aceptación de un acto interpretativo de la *phantasia*, aunque reconoce que en otros textos Aristóteles también adjudica una función crítica a la sensibilidad,⁷⁰⁶ posiblemente considerada como el sentido común, y al *noûs*.⁷⁰⁷ La tesis que he propuesto en esta investigación se basa en un proceso de perfección y madurez de las diversas facultades y actos del animal, entendido como una unidad de composición hilemórfica con posibilidad de cambio. Así, la cuestión se soluciona, por un lado, al referir que el origen del movimiento en el animal, se encuentra en el objeto de deseo que es el fin que se pretende alcanzar. Y en lo que respecta a las disposiciones del agente, el origen radica principalmente en la facultad que reconozca en su percepción el bien concreto que se puede realizar. De manera que cuanto más perfecto sea este juicio, posiblemente corresponderá a una disposición de mayor perfección, y por lo tanto a un agente con capacidad de actos más perfectos. Por otro lado se debe recordar que las acciones o movimientos característicos del hombre, la *prâxis* en su sentido estricto, sí involucran el ejercicio del acto propio del *noûs* comprendido en su sentido estricto y superior. Las demás acciones que no se cuentan entre los actos

⁷⁰⁶ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 259. "Aristotle is, admittedly, not entirely consistent: in some passages *aisthesis* plays a more active part; and *phantasia* is not always mentioned where we might expect. But it seems reasonable to suppose that it was in answer to the problems growing out of his precise delimitation of *aisthesis* in DA II. 12 that Aristotle turned increasingly, in DA's subsequent account of perception's role in action, to the faculty of *phantasia*."

⁷⁰⁷ Cfr. NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. p. 268. DA III, 5.

propiamente humanos, pueden ser originadas por alguna otra disposición inferior al *noûs*, como la *cogitativa* o *phantasía*.

La posibilidad de que exista una especie de juicio o discriminación en la percepción de las facultades sensibles no se niega, bajo el supuesto de comprender por ésta una interpretación meramente sensible y particular. Tal puede ser el movimiento de alejar la mano de una superficie caliente porque de hecho está quemando al sujeto. En lo que toca al discernimiento de la *phantasía*, se concede que emita cierto criterio ante la presencia de una imagen sin necesidad del objeto presente. Como se da en los animales y en los hombres que aún no cuentan con el *noûs*, y por lo tanto se limita al ámbito de lo particular y concreto. La diferencia entre estos dos casos no radica en que intervenga o no la imaginación, pues en ambos media la imagen, sino en que el objeto sensible esté presente o no. Finalmente en mi concepción postulo que el *noûs* juzga la percepción y señala el bien particular sirviéndose de la imagen, para alcanzar el fin propuesto. Aquí el bien general al que se tiende se reconoce como posible en lo concreto. Cuando el universal se particulariza, es operación del *noûs* por medio de la imagen, en este caso la imaginación es un instrumento y se subordina al *noûs*, principio rector. Cuando se actúa en contra del mandato del *noûs* y se sigue a la imaginación o a la sensibilidad, es un acto que no perfecciona al sujeto, sino por el contrario, pues está obedeciendo a un principio inferior.

En cuanto a la segunda cuestión, si es posible que exista una especie de *noûs* en los animales, se responde que en sentido estricto no. Las alusiones aristotélicas al *noûs* en el animal, unas veces se expresan implicando al animal racional dentro de su género, por lo que en realidad el *noûs* sólo se atribuye al hombre. Y otras veces se emplea el término *noûs* en su sentido amplio, refiriendo simplemente a una especie básica

y sensible de discernimiento concreto, que bien puede ser considerado como propio de la imaginación o la estimativa del animal. Con lo cual se reitera que el juicio de lo concreto le compete también y de modo más perfecto, al principio aludido, el *noûs*.

Bajo esta perspectiva, el animal al que le es posible adquirir el *noûs* es el animal racional. En el siguiente apartado se estudian aquellos textos donde Aristóteles expresa casos en los que menciona la acción de este principio. Con lo cual se confirma que la adquisición de este principio es propia del hombre, y no de otro animal.

V. NOÛN ÉCHONTOS O SENSATEZ.

Una vez analizada la función del *noûs* en el origen de la acción práctica a través de los principales tratados, el análisis se avoca justamente a diversas menciones dentro del *corpus* aristotélico, en las que el Estagirita refiere al *noûs* como cierta disposición que posibilita la emisión de juicios prácticos correctos.⁷⁰⁸ Esto se describe sin la pretensión de un grado de perfección propio de la virtud, sino simplemente como una capacidad que faculta al sujeto para discernir lo bueno en situaciones concretas.

121. *Metafísica* IV, 5: 1009a38-1009b6.⁷⁰⁹

⁷⁰⁸ Como se verá a continuación, la aparente pobre relevancia del contenido de estos textos ilumina la concepción del *noûs* como principio del hombre, pues Aristóteles indica de modo natural y cotidiano la estrecha relación del *noûs* con la praxis del hombre particular, sin el requerimiento de la perfección virtuosa. Es posible que a causa de esta pobre relevancia, las menciones aquí enlistadas del *noûs* no aparezcan en la mayoría de los análisis sobre este principio, ni en el Índice Bonitz.

⁷⁰⁹ *Met.* IV, 5. 1009a38-1009b6: @oÀmoiwj de\ kaiì h(perii ta\ faino/mena a)lh/qeia e)niç.oij e)k tw½zn ai²sqhtw½zn e)lh/-luqen. to\ me\n ga\r a)lhqe½j ou) plh/qei kriçnesqai oiãontai prosh/kein ou)de\ o)ligo/thti, to\ d' au)to\ toi½j me\n

El hombre que juzga correctamente sobre su percepción sensible, el gusto.

Igualmente, que algunos consideren verdaderas las apariencias, procede de las cosas sensibles. Crean, en efecto, que la verdad no debe decidirse por la magnitud o por la pequeñez del número, y que una misma cosa a unos, al gustarla, les parece ser dulce y a otros amarga, de suerte que, si todos estuvieran enfermos (*ékamnon*) o todos hubieran perdido el juicio (*parefrónoun*), pero dos o tres estuvieran sanos (*hugíainon*) y conservaran el juicio (*noûn êichon*), parecería que éstos estaban enfermos (*kámnein*) y fuera de sus cabales (*parafroneîn*) y los otros no.

En esta ocasión se destaca que el juicio del *noûs* se refiere directamente a la verdad o falsedad de un acto sensible, en específico al acto del gusto por el que se percibe lo dulce y lo amargo. La expresión se encuentra en conformidad con la unidad hilemórfica del animal racional, pues al contar con el *noûs*, en tanto que este es el principio rector de las demás facultades, su ejercicio puede recaer sobre el acto de las otras disposiciones de manera que juzgue si una sensación es verdadera o no (1). También debe considerarse como una constante, que el acto de este principio siempre es verdadero, de manera que su juicio es correcto (2).

122. *Ética Nicomaquea* III, 1: 1110a4-11.⁷¹⁰

Grupo de hombres que realiza una acción donde se sacrifica un bien menor por uno mayor.

glukuḷ geuome/noij dokeí̄n eiānai toij̄ de\ pikro/n, wÐst' ei¹ pa/ntej eÅkamnon hÄ pa/ntej parefro/noun, du/o d' hÄ treij̄ u(giçainon hÄ nou=n eiāxon, dokeí̄n aÄn tou/touj ka/mnein kaīi parafroneí̄n tou\j d' aÄllouj ouÄ:.

⁷¹⁰ EN III, 1. 1110a4-11: oÄsa de\ dia\ fo/bon meizo/nwn kakw½n pra/ttetai hÄ dia\ kalo/n ti, oiāon ei¹ tu/rannoij prosta/ttoi ai¹sxro/n ti pra=cai ku/rioj wÖn gone/wn kaīi te/knwn, kaīi pra/cantoj me\ n s%̄zointo mh\ pra/cantoj d' a)poqnh/skoien, a)mfisbh/thsin eÄxei po/teron a)kou/sia/ e)stin hÄ e(kou/sia. toiou=ton de/ ti sumbaiçnei kaīi perii ta\j e)n toij̄ xeimw½sin e)kbola/j: a(plw½j me\ n ga\r ou)deiij a)poba/lletai e(kw̄ n, e)pii swthriç# d' au(tou= kaīi tw½n loipw½n aÄpantej oi, nou=n eÄxontej.

En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario (*ekoúsia*) o involuntario (*akoúsia*). Algo semejante ocurre cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos (*noûn échontes*).

Estas líneas refieren una acción en la que el que cuenta con la disposición del *noûs* puede resistir el desagrado o el mal menor inmediato, con el objeto de alcanzar un bien mayor (3), lo cual rememora que el hombre por contar con el *noûs* goza de una peculiar apertura al horizonte del futuro. Es pertinente señalar que aunque la acción es noble, su bondad o perfección no se afirma como virtuosa o en grado sumo, sino más bien como dentro de un nivel básico predecible de corrección, no de excelencia.

123. *Ética Nicomaquea* III, 3: 1112a12-21.⁷¹¹

Un hombre que delibera sobre aquello que depende de él.

Si la opinión precede a la elección (*proairéseos*) o la acompaña, nada importa: no es esto lo que examinamos, sino si la elección se identifica con alguna opinión (*dóxei*). Entonces, ¿qué es o de qué índole, ya que no es ninguna de las cosas mencionadas? Evidentemente, es algo voluntario, pero no todo lo voluntario (*hekoúsion*) es objeto de elección. ¿Acaso es algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección (*proaíresis*) va

⁷¹¹ EN III, 3. 1112a11-21: ei¹ de\ progiçnetai do/ca th=j proaire/sewj hÄ parakolou- qeí\, ou)de\ diafe/rei: ou) tou=to ga\r skopou=men, a)ll' ei¹ tau)to/n e)sti do/cv tiniç. tiç ouÄn hÄ poiío/n ti e)stiç, e)peidh\ tw¹/₂n ei¹rhme/nwn ou)qe/n; e(kou/sion me\ n dh\ faiçnetai, to\ d' e(kou/sion ou) pa=n proaireto/n. a)ll' aÄra/ ge to\ probebouleume/non; h(ga\r pro-aiçresij meta\ lo/gou kaii dianoiçaj. u(poshmaiçnein d' eÄoike kaii touÄnoma w'j oÄn pro\ e(te/rwn aiçreto/n. Bouleu/ontai de\ po/teron peri\ pa/ntwn, kaii pa=n bouleuto/n e)stin, hÄ peri\ e)niçwn ou)k eÄsti boulh/; lekte/on d' iäswj bouleuto\ n ou)x u(pe\r ouÄ bouleu/sait' aÄn tij h)liçqioj hÄ maino/menoi, a)ll' u(pe\r wÖn o(nou=n eÄxwn.

acompañada de razón (*lógon*) y reflexión (*dianoías*), y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas. ¿Deliberamos (*bouleúontai*) sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación? Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio (*elíthios*) o un loco (*mainómenos*), sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio (*ho nóin échon*).

En este pasaje se muestra que la adquisición del *noûs* o su disposición activa, se considera como fundamento o supuesto para el ejercicio de la deliberación, la cual se ejerce sobre lo que no es necesario. De donde afirmo una vez más que el *noûs* es anterior a la deliberación y a la elección, y en cuanto principio superior, orienta el ejercicio de estas acciones (4).

124. *Ética Nicomaquea* III, 7: 1115b7-9.⁷¹²

Cualquier hombre que tema a lo que está por encima de las fuerzas humanas.

Lo temible (*phoberòn*) no es para todos lo mismo, pero hablamos, incluso, de cosas que están por encima de las fuerzas humanas. Éstas, entonces, son temibles para todo hombre de sano juicio (*tôige nóin échonti*).

El hombre que cuenta con el *noûs* es capaz de reconocer un peligro como superior a sus capacidades. De manera que en esta alusión es directa la referencia de la acción del *noûs* hacia algo concreto y que resulta o produce cierta afección, el temor (5). Lo cual se asemeja al pasaje de *MA* donde Aristóteles mencionó que el *noûs* y la imaginación producen alteraciones en las facultades del animal.

125. *Ética Eudemia* I, 3: 1214b29-35.⁷¹³

⁷¹² EN III, 7. 1115b7-9: To\ de\ fobero\n ou) pa=si me\n to\ au)to/, le/gomen de/ ti kai\ u(pe\r a\Anqrwpon. tou=to me\n ou\An panti\ fobero\n t%½ ge nou=n e\Axonti:

Aquellos hombres que no examinan las opiniones de los enfermos y locos sobre la felicidad.

Ahora bien, es inútil examinar (*episkopeîn*) todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad. Muchas ideas, en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales ningún hombre sensato (*noûn échōn*) se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos (*lógon*), sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política (pues el empleo de remedios, no menos que los azotes, es una corrección).

Nuevamente se expresa de la acción del hombre que posee el *noûs* bajo un parámetro básico de perfección. El objeto es igualmente lo contingente, pues trata de las opiniones acerca de la felicidad, y la bondad elemental de su acto consiste en este caso en no considerar las opiniones de los que no tienen capacidad de razonar (*lógos*), sino más bien buscar cuál es la opinión de los sabios al respecto, como lo enuncia más adelante. De manera que aquí refiere una actividad teórica (*episkopeîn*), sobre un objeto contingente (opiniones acerca de la felicidad). El hombre que cuenta con el *noûs* actúa correctamente, pero Aristóteles no afirma que sea sabio, sino que se encuentra en un grado, por así decir, elemental de perfección (6).

126. *Ética Eudemia* VII, 2: 1237b34-40.⁷¹⁴

⁷¹³ EE I, 3: 1214b28-1215a1: pa/saj me\ n ou\ân ta\j do/caj e)piskopeí\ n, o\âsaj e\ãxousi\z tinej peri\ au)th=j, peri\z ergon (polla\ ga\ r fai\z netai kai\ toí\j paidari\z oíj kai\ toí\j ka/mnousi kai\ parafronou=si, peri\ w\ôn a\ân ou)qeí\j nou=n e\ãxwn diaporh/seien: de/ontai ga\ r ou) lo/gwn, a)ll' oiá me\ n h(liki\z aj e)n v\â metabalou=sin, oiá de\ kola/sewj i\atrikh=j h\â politikh=j: ko/lasij ga\ r h(farmakei\z a tw\z n plhgw\z n ou)k e)la/ttwn e)sti\z n\ÿ.

⁷¹⁴ EE VII, 2: 1237b34-40: ou) gi\z netai a\âr' h(fili\z a h(prw\th e)n polloi\j, o\âti xalepo\ n pollw\z n peí\ran labeí\ n: e(ka/st\% ga\ r a\ân e\ãdei suzh=sai. ou)de\ dh\ ai\ rete/on o(moi\z wj peri\ i\ mati\z ou kai\ fi\z lou: kai\z toi e)n pa=si dokeí\ tou= nou=n e\ãxontoj duoí\ n to\ be\l\ tion ai\ rei\sqai, kai\ ei\ me\ n t\%½ xei\z roni pa\lai e)xrh=to,

Aquel que en todo escoge lo mejor entre dos cosas: vestido, amistad, etc.

Por eso, la amistad primera (*phília*) no se encuentra entre muchos hombres, porque es difícil someter a prueba a muchos: sería preciso convivir con cada uno. No se debe escoger a un amigo como se escoge a un vestido. Ciertamente, en todo parece ser propio del hombre sensato (*toû noû échontos*) escoger (*aireîsthai*) lo mejor entre dos cosas: por ejemplo, si durante mucho tiempo uno ha estado llevando el peor vestido y todavía no se ha puesto el mejor, deberá escoger este último; pero en lugar de un antiguo amigo, no se debe escoger al que se ignora si es mejor.

Es propio del hombre que cuenta con la disposición del *noûs* escoger lo mejor entre dos cosas. Ambos ejemplos son acerca de objetos contingentes, de donde se expresa una vez más que la adquisición del *noûs* permea en las demás facultades e influye directa y positivamente en el ámbito práctico del sujeto (7), con lo cual se refrenda la afinidad de la postulación del *noûs* como principio práctico y la unidad hilemórfica del hombre.

127. *Política* VI, 5: 1320b7-9.⁷¹⁵

Aquellos hombres que procuran bienes a los necesitados.

Y es propio de los notables (*gnopímōn*) gratos (*chariéntōn*) e inteligentes (*noûn echonton*) que se repartan los pobres y les den fondos para orientarlos a algún trabajo.

En esta ocasión la perfección de la acción citada parece superar el nivel básico, mientras que el objeto sigue perteneciendo al ámbito práctico, material y concreto (8).

t%½ beltíçoni de\ mhde/pw, tou=q' ai, rete/on, a)ll' ou)k a)ntiì tou= pa/lai fiçlou to\n a)gnw½ta ei¹ beltíçwn:

⁷¹⁵ *Pol.* VI, 5: 1320b7-9: xarie/ntwn d' e)stiì kaiì nou=n e)xo/ntwn gnwriçmwv kaiì dialamba/nontaj tou\j a)po/rouj a)formal\j dido/ntaj tre/pein e)p' e)rgasiçaj.

Aquel ser que hace lo necesario para sacar mayor partido.

Por lo demás, conviene también a veces cambiar los entimemas y hacerlos (*poieîn*) máximas (*gnômas*). Como, por ejemplo: preciso es que un ser racional (*toûs noûn échontas*) haga la paz (*diallagas poieîn*) cuando la fortuna le es favorable, pues es el modo de sacar mayor partido"; que en forma de entimema sería: "si es preciso hacer la paz cuando puede ser más provechosa y proporcionar mayor partido, entonces conviene hacerla cuando la fortuna (*eutuchoûntas*) es favorable".⁷¹⁷

Finalmente se presenta otra acción práctica en la que el acto del hombre que tiene *noûs* se propone como norma. La adquisición del *noûs* en el hombre parece implicar, por tanto, una rectitud y perfección en su obrar, de manera que puede erigirse como máxima para los demás (9).

El estudio de los pasajes mostrados en esta sección lo orienté en función de evidenciar que, en diversos tratados, Aristóteles se expresa del *noûs* como un principio superior que perfecciona al hombre, al cual le incumbe específicamente la acción práctica sobre objetos concretos y contingentes. Las tesis formuladas son las siguientes:

⁷¹⁶ *Ret.* III, 17. 1418b33-39: deif de\ kaii metaballein ta\ enqumh/mata kaii gnw̄maj poieîn e)niçote, oiâon "xrh\ de\ taj diallagaj poieîn touj nou=n eĀxontaj eu)tuxou=ntaj: ouĀtw ga'r aĀn me/gista pleonektoifen," e)nqumhmatikw̄½j de\ "ei¹ ga'r deif, oĀtan wĀfelimw̄tatai wĒsin kaii pleonektikw̄tatai ai, katallagaiç, to/te katalla/ttesqai, eu)tuxou=ntaj deif katalla/ttesqai."

⁷¹⁷ La versión de Rhys Roberts se expresa así: "Again, sometimes you should restate your enthymemes in the form of maxims; e.g. 'Wise men will come to terms in the hour of success; for they will gain most if they do'. Expressed as an enthymeme, this would run, 'If we ought to come to terms when doing so will enable us to gain the greatest advantage, then we ought to come to terms in the hour of success'." BARNES. *The Complete Works of Aristotle*. p. 2267.

El *noûs* es el principio rector de las demás facultades, su ejercicio puede recaer sobre el acto de las otras disposiciones de manera que juzgue si una sensación es verdadera o no (1).

El acto de este principio siempre es verdadero, de manera que su juicio es correcto (2).

El que tiene la disposición del *noûs* puede resistir el desagrado o el mal menor inmediato, con el objeto de alcanzar un bien mayor (3).

El *noûs* es anterior a la deliberación y a la elección, y en cuanto principio superior, orienta el ejercicio de estas acciones (4).

La acción del *noûs* puede tener por objeto algo concreto, de lo que resulta o se produce cierta afección, el temor (5).

El hombre que cuenta con el *noûs* actúa correctamente, no se afirma que sea sabio, sino que se encuentra en un grado, por así decir, básico de perfección (6).

La adquisición del *noûs* permea en las demás facultades e influye directa y positivamente en el ámbito práctico del sujeto (7).

La perfección de la acción referida al hombre que posee *noûs* puede superar el nivel básico, mientras que el objeto sigue perteneciendo al ámbito práctico, material y concreto (8).

La adquisición del *noûs* en el hombre parece implicar, por tanto, una rectitud y perfección en su obrar, de manera que puede erigirse como máxima para los demás (9).

La mayoría de los pasajes referidos mencionan un grado elemental de perfección en el obrar del sujeto que cuenta con el *noûs*, como ya lo afirmé. Por esta razón encuentro atinada

la traducción de *noûn echontos* por “sensatez”, pues por ésta se entiende que el hombre goza de un mínimo de racionalidad o corrección en sus deliberaciones, gracias a lo cual solucionaría satisfactoriamente una cuestión práctica. Sin embargo no debe menospreciarse aquella referencia donde la perfección de la acción se muestra a la altura de la virtud, pues de ahí es posible inferir, a la luz de los análisis elaborados en este capítulo, que el *noûs* es una disposición que al momento de adquirirse es básica, pero puede alcanzar la excelencia propia de la virtud. Misma que en el orden de la *praxis* será la prudencia, mientras que en el de la contemplación será la sabiduría.

En atención al grueso de las referencias revisadas en este apartado, sugiero que en un lenguaje cotidiano la alusión a *noûn echontos* apunta probablemente al nivel básico de perfección de este principio. Natali refiere que la expresión *noûn échein* traducida como “tener sentido”, es frecuentemente usada por autores áticos para significar “comportarse sensiblemente”. Agrega que también puede ser expresado por *euphroneîn* o *sophroneîn*, como opuesto a actuar extrañamente, de forma indecente o en un modo autodestructivo, o bien es contrario a la locura.⁷¹⁸

Por otra parte, no cabe duda acerca de la posibilidad del objeto particular del *noûs* y su inherencia en la acción práctica, así como su primacía y señorío respecto de las demás disposiciones, tanto que su juicio se propone como norma para los demás sujetos, lo cual es el tema del siguiente apartado.

VI. EL NOÛS Y LA LEY

⁷¹⁸ Cfr. NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 73.

Finalmente, con el objeto de agotar las reflexiones de Aristóteles acerca del *noûs* en esta sección, analizo el principio en su relación con la ley, referido anteriormente. El estudio de las normas que conforman las constituciones de los pueblos es una labor a la que Aristóteles dedicó la mayor parte de la *Política*, en busca de aquellos principios que a su juicio considera más eficaces para la procuración de la virtud de sus ciudadanos. Las consideraciones acerca del *noûs* práctico no podían concluir sin la ponderación de su relación con la ley, ya que de alguna manera, en la ley se plasma el mandato del *noûs* con el cual entra en contacto el universal del bien o del deber, con el particular de la circunstancia concreta y práctica. Esto se muestra a continuación.

129. *Ética Nicomaquea* X, 9: 1180a14-22.⁷¹⁹

Cierto *noûs* y el orden recto propician al hombre bueno. La ley es la expresión de cierta prudencia y *noûs*.

Pues bien, si, como se ha dicho, el hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupaciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con cierta inteligencia y orden recto y que tengan fuerza (*tina noûn kai táxin orthên, echousan ischún*). Ahora bien, las órdenes (*próstaxis*) del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad (*anankaíon*), ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en cambio, la ley (*nómos*) tiene fuerza (*dúnamin*) obligatoria, y es la expresión (*lógos*) de cierta prudencia (*phronéseos*) e inteligencia (*noû*).

⁷¹⁹ EN. X, 9. 1180a14-22: ei¹ d' ou²Án, kaqa/per ei³ārhtai, to⁴n e)so/menon a)gaqo⁵n trafh=nai kalw⁶½j dei⁷ kai⁸ e)qisqh=nai, ei⁹āq' ou¹⁰Átwj e)n e)pithdeu/masin e)pieike/si zh=n kai¹¹ mh¹²/t' a¹³Ākonta mh¹⁴/q' e(ko/nta pra/ttein ta¹⁵ fau=la, tau=ta de¹⁶ gi¹⁷znoit' a¹⁸Ān bioume/noij kata/ tina nou=n kai¹⁹ ta/cin o)rqh/n, e²⁰Āxousan i²¹sxu/n: h(me²²n ou²³Án patrikh²⁴ pro/stacij ou)k e²⁵Āxei to²⁶ i²⁷sxuro²⁸n ou)de²⁹ [dh³⁰] to³¹ a)nagkaíon, ou)de³² dh³³ o³⁴Ālwj h(e(nolj a)ndro/j, mh³⁵ basile/wj o³⁶Āntoj h³⁷Ā tinoj toíou/tou: o(de³⁸ no/moj a)nagkastikh³⁹n e⁴⁰Āxei du/namin, lo/goj w⁴¹Ōn a)po/ tinoj fronh/sewj kai⁴² nou=.

El pasaje se encuentra luego de la exposición acerca de la vida contemplativa, el cual termina refiriendo que el hombre sabio es el más feliz pues actúa de acuerdo con su *noûs*. Enseguida Aristóteles precisa la necesidad de procurar la virtud y practicarla, de donde parte para expresar, como en otros lugares, la importancia de la educación del carácter, de la costumbre y los hábitos como predisposición para adquirir la virtud.

Un instrumento eficaz y necesario en esta educación, tanto de niños y jóvenes como para los adultos, es la ley. Afirma que la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad. Con este antecedente, enuncia las líneas citadas: “la ley tiene fuerza obligatoria y es la expresión de cierta prudencia y *noûs*.” Con lo cual el Estagirita subraya la excelencia de este recurso en orden a procurar la virtud en el hombre: es obligatoria, si se infringe se aplica en consecuencia un castigo eficaz, emana de una autoridad, mas ésta no es odiada por ordenar hacer el bien, es el *lógos* la definición o sentencia de cierta prudencia y *noûs*. De manera que una vez más se muestra que el *lógos* es posterior al *noûs*, es su expresión. De aquí que se suela traducir como razonamiento o silogismo, términos que suelen implicar composición y cierto proceso, opuesto al acto simple y directo o inmediato del *noûs*.

Tomás de Aquino agrega en su comentario que la ley “es una palabra que procede de una peculiar prudencia y de un entendimiento que dirige al bien.”⁷²⁰ Dentro de la propuesta de mi investigación, estas últimas palabras se consideran de sobra, pues Aristóteles ha determinado que el acto del *noûs* siempre es correcto, razón por la cual en el texto del Estagirita no aparece el complemento de esta frase, a menos que se

⁷²⁰ *In DA*. Lect. XIV. n. 1505. p. 422.

entienda por “entendimiento que dirige al bien” el *noûs* en su acto práctico.

Del texto se infiere que, puesto que el *noûs* es una disposición cuyo acto, en el ámbito práctico, es señalar el bien posible dentro de un contexto determinado, y este acto es de cierto modo intuitivo, inmediato y directo, entonces en este sentido el *lógos* es justamente la expresión de esta sentencia o mandato emitido por el *noûs*, junto con cierta prudencia, pues como se ha visto la prudencia es la plena armonía del mandato del *noûs* secundado por el deseo que tiene como resultado la acción práctica.

Natali sostiene: “la adquisición del conocimiento de los principios prácticos, es similar al proceso por el cual uno comienza desde la experiencia de casos particulares y, por medio de un proceso inductivo en el que Aristóteles expone de modo bastante obscuro, uno finalmente consigue formular los principios de la ciencia.”⁷²¹ A favor de mi propuesta en esta investigación, argumento que justamente esa similitud subrayada entre la adquisición de los primeros principios de la ciencia y la adquisición de los primeros principios prácticos se debe precisamente a que son competencia de la misma disposición, el *noûs*, según se ha argumentado a lo largo de los capítulos II y III.

Natali no comparte la posición y en consecuencia juzga oscuros o confusos los pasajes en los que Aristóteles afirma que el *noûs* es el hábito de los primeros principios prácticos,⁷²²

⁷²¹ Cfr. NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 76.

⁷²² NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 59: “In theoretical reflection, a special cognitive faculty of rational soul, called *noûs*, takes a certain propositional content as the beginning of the deductive process. According with some authors, in practical thinking the same role is played by another type of practical *noûs*, having as its object the ends of human action. As we shall show in more detail in Chapter 3, we do not

para este autor el *noûs* práctico comprende más bien cierto conocimiento general de los hechos de la vida. Sin embargo, a la luz de las referencias analizadas acerca del *noûs*, es posible aclarar estas confusiones avalando lo siguiente: 1) efectivamente el *noûs* es la disposición de los primeros principios, tanto de la ciencia como de la acción, y que la *phrónesis* es la virtud que se da cuando el deseo coincide con el señalamiento de este principio, tal como lo afirma el mismo Natali.⁷²³ Y 2) debe tenerse en cuenta que en ocasiones Aristóteles se sirve del término prudencia cuando en estricto sentido habla del *noûs*, y viceversa. Lo cual sucede también con la *epistémē*, y es comprensible al considerar que ambos son virtudes de este mismo principio.

Por lo anterior es posible remarcar la distinción de las disposiciones mencionadas, en orden a caracterizar cada una según corresponde. De manera que el *noûs* se concibe como aquel principio que ordena o emite cierto mandato, emergido de la búsqueda de un bien general y aterrizado en ocasiones o prácticas particulares, como cada ley prescribe. La prudencia aporta la recta tendencia al bien, la cual se encuentra en armonía con el mandato del *noûs*, de donde se produciría en consecuencia el buen ciudadano o, al menos, la recta predisposición de los ciudadanos al bien. Finalmente, puesto que el acto del *noûs* por el que señala el bien es inmediato e intuitivo, por ser cierta percepción, en el caso de la creación de las leyes se torna necesario buscar una expresión razonada de dicha orden, esta se realiza por medio del *lógos*. De esta

believe this is the case. The passage (1143a35-b2) in which Aristotle is supposed to have talked about this practical *noûs*, assigning it as its object the principles of ethical action, is rather obscure and can be more convincingly interpreted if we exclude this hypothesis. We shall admit the existence of a practical *noûs*, but he does not consider the first principles of action as its object." Cfr. *Ibid.* p. 74.

⁷²³ Cfr. NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 13, 60.

manera manifiesto una vez más que lo propio del *noûs* en el ámbito práctico es señalar el bien que se encuentra en el particular, un puente entre lo universal y lo concreto (1).

130. *Política* III, 16. 1287a23-32.⁷²⁴

El gobierno de la ley es el de la divinidad y el *noûs*. El gobierno de un hombre es el del impulso. La ley es *noûs* sin deseo.

Por otra parte, todo lo que la ley parece no poder definir, tampoco un hombre podría conocerlo. Pero la ley, al educar a propósito a los magistrados, les encarga juzgar y administrar las demás cosas con el criterio más justo. Y además les permite rectificarla en lo que, por experiencia, les parezca que es mejor que lo establecido. Así pues, el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad (*tòn theòn*) y de la inteligencia (*tòn noûn*); en cambio el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal (*theríon*); pues tal es el impulso afectivo (*epithumía*), y la pasión (*thumós*) pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo (*áneu horéxeos noûs*).

En el pasaje anterior analicé la implicación del *lógos* y la *phrónesis* en la ley, ahora en estas líneas se fortalece mi propuesta según la cual el *noûs* es el principio al que le compete emitir el mandato para alcanzar el bien en el ámbito concreto. Pues en esta ocasión se subrayó que la ley es el *noûs* sin la tendencia, de este modo se puede entender que la prudencia efectivamente consiste en ser la virtud según la

⁷²⁴ *Pol.* III, 16. 1287a23-32: a)lla mh\ n oÀsa ge mh\ dokeí du/nasqai diorizēin o(no/moj, ou)d' aĀnqrwpoj aĀn du/naito gnwrizēin. a)ll' e)pirhdej paideu/saj o(no/moj e)fizhshi ta\ loipa\ tv= dikaiota/tv gnw̄mv križnein kaiì dioikeíñ tou\j aĀrxontaj. eĀti d' e)panorqou=sqai diždwsin oĀ ti aĀn do/cv peirwme/noij aĀmeinon eiānai tw̄zn keime/nwn. o(me\ n ouĀn to\ n no/mon ke\ leu/wn aĀrxein dokeí ke\ leu/ein aĀrxein to\ n qeo\ n kaiì to\ n nou=n mo/nouj, o(d' aĀnqrwpon ke\ leu/wn prostizqhsi kaiì qhrižon: hĀ te ga\ r e)piqumiž a toiou=ton, kaiì o(qumoj aĀrxontaj diastre/fei kaiì tou\j a)rižstouj aĀndraj. dio/per aĀneu o)re/cewj nou=j o(no/moj e)stizn.

cual el deseo y los apetitos se armonizan en orden al recto mandato del *noûs*. De manera que, dentro del contexto de la cita en cuestión, Aristóteles no considera necesario mencionar la participación de la prudencia en la definición de la ley. Pues lo propio de esta última es el mandato, la orden, y no la tendencia.

Al respecto Broadie señala: “la ley debiera ser, y ser considerada como la encarnación del *noûs* divino y la sabiduría ética general, y como tal debiera reflejar nuestro máximo conocimiento en esta área.”⁷²⁵ Lo cual coincide con el comentario de Tomás de Aquino, quien interpreta que cuando el hombre gobierna según la inteligencia sin ser impedido por el sentido, entonces obra principalmente según el intelecto y la razón, y según ese algo divino que hay en él, sea porque la inteligencia es algo divino en el hombre, sea porque obra por encima del modo común de los hombres.⁷²⁶ Si el *noûs* es lo divino que hay en el hombre, dicho principio rector inhiere no sólo en orden a la consecución de la verdad, sino que también contribuye a alcanzar la verdad práctica. El animal racional, en tanto unidad hilemórfica, no puede regir su acción bajo distintos mandos, “uno sólo debe ejercer el mando”, y este no debe ser otro que el principio más perfecto que hay en él.

El mandato de la ley emitido por el *noûs*, se asocia naturalmente a la composición del silogismo práctico estudiado previamente, de donde se extrae un fundamento más para ambos escenarios. Al *noûs* le compete ser causa remota de la acción por tener parte en el origen de la premisa mayor, la cual consiste en los principios prácticos generales, tales como las leyes, la educación y las costumbres. A su vez le corresponde de modo directo la premisa menor, porque el

⁷²⁵ BROADIE. *Ethics with Aristotle*. p. 368.

⁷²⁶ *In Pol.* Lect. XV. n. 372. p. 277.

noûs es capaz de señalar el bien en lo concreto. De delimitar, en la circunstancia particular, la posibilidad de actuar conforme a ese principio práctico general. Del mismo modo la ley es una especie de *noûs* que se aplica al caso particular y establece un ordenamiento hacia el bien.

Debido esta estrecha relación entre la ley y su función, y el silogismo práctico, dentro de su análisis sobre la premisa mayor, Natali sostiene: “Según Aristóteles, los principios prácticos principalmente son dados con anterioridad; son establecidos en las leyes de la ciudad, en las costumbres, en la educación de la familia y del pueblo; estos sobreviven como opiniones, los cuales deben llegar a ser también las opiniones del agente, tanto racional como emocionalmente, si estos efectivamente llegan a ser principios prácticos operativos.”⁷²⁷ De manera que este autor, aunque reconoce la participación del *noûs* práctico, sólo lo considera como una suerte de conocimiento de las experiencias, y atribuye exclusivamente a la *phrónesis* el suministro de la premisa menor.⁷²⁸ Por tanto, para Natali, la interiorización de los principios prácticos dados, y representados en la premisa mayor, corre a cargo de la prudencia.

Sin embargo, en esta investigación postulo que ese trabajo le corresponde al *noûs*, según lo afirma el mismo Aristóteles (EN 1143a28-b5, MA 701a25-36), y lo corrobora Cooper.⁷²⁹ Para que el agente interiorice y haga suyos los principios generales, se requiere en primer lugar del *noûs* teórico para que los reconozca. Pero en segundo lugar de cierta reflexión y percepción, con la cual se vea involucrado como sujeto activo, de manera que la norma general se especifica en una situación concreta. A esta interiorización se añade, además,

⁷²⁷ NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 76.

⁷²⁸ Cfr. NATALI, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. p. 74-85.

⁷²⁹ Cfr. COOPER. *Reason and Human Good in Aristotle*. p. 35-47.

una afección en el deseo o la tendencia del propio agente, de manera que si este deseo coincide con el recto mandato del *noûs*, tiene lugar la *phrónesis*. Bajo este razonamiento, se considero que la reflexión, la auto-percepción, por la cual la norma general se hace propia y se torna principio de la acción es cierta intuición que puede ser representada por el término medio en el silogismo práctico, y corre a cargo del *noûs* (2). Según lo expuesto en el apartado sobre el silogismo práctico, la diferencia que hace que la premisa menor sea el inicio de la acción, consiste en cierta auto-percepción, por la que el agente ya no puede permanecer indiferente o ignorar la posibilidad presentada por el *noûs* de actuar en esta situación concreta, conforme al deseo o deber general expresado en la premisa mayor. La premisa menor, el particular, mueve porque en ella el *noûs* delimita o percibe la especificación de la premisa mayor. De manera que el agente se encuentra implicado en el deseo o deber que ahora le aparece como posible y concreto, esto por medio de cierta percepción del *noûs*, motivo por el que en ocasiones se le traduce como intuición. Este acto práctico del *noûs*, comparado con el acto intelectual, es bastante semejante en cuanto a su objeto, pues en ambos vincula lo particular con lo universal, en los dos casos es directo y simple, y siempre es correcto.

El análisis acerca de la relación del *noûs* con la ley, arrojó una perspectiva más en la que dicho principio se concibe como disposición ordenadora en el ámbito práctico. Las tesis formuladas al respecto fueron:

Se reiteró que lo propio del *noûs* en la praxis es señalar el bien que se encuentra en el particular, un puente entre lo universal y lo concreto (1).

En esta investigación propuse que la reflexión, la auto-percepción, por la cual la norma general se hace propia y se torna principio de la acción es cierta intuición que puede ser

representada por el término medio en el silogismo práctico, y corre a cargo del *noûs* (2).

La formulación de una ley ordenada hacia la procuración de la perfección de los ciudadanos de un pueblo, requiere, como Aristóteles ha señalado, un acto del *noûs* tal que no se limite al ámbito especulativo, pues no se trata de una ley propia del conocimiento científico. El acto del *noûs* por el que estas leyes tienen lugar, necesariamente debe estar ligado a la realidad particular del hombre concreto, aunque se exprese en términos universales. Si la ley no es susceptible de ser aplicada a un suceso real y concreto, la ley no tiene sentido. De manera que estas normas que erigen las constituciones de los pueblos son otro arquetipo que sirve para ilustrar y eliminar las dudas acerca de la peculiar acción del *noûs*, por la que se transita del universal al particular en diversas realidades, siempre teniendo por objeto la perfección, ya sea verdad contemplativa o verdad práctica.

CONCLUSIONES

Las conclusiones derivadas de los análisis de los textos sobre el *noûs* en cuanto principio de acción, son en primer lugar, consecuentes, puesto que no se encuentra oposición en las tesis que a mi investigación conciernen; y en segundo lugar aportan claridad y contundencia en la atribución de la causalidad práctica al *noûs*. Estas consecuencias son las siguientes.

I. En primer lugar, en lo que toca a los textos de la *Metafísica* y la *Retórica*, sección introductoria de este capítulo, concluí que en la concepción aristotélica del *noûs* que está en el hombre, este principio es causa no sólo de la actividad teórica o especulativa. Sino que orientado a un fin que representa un bien realizable, el *noûs* que es principio del conocimiento por la intelección de formas, también es principio remoto de otras

actividades como la *téchne* y la *póiesis*, pues posee la forma potencial de lo que se pretende lograr en el producto.

De esta manera, la acción estudiada en el capítulo II por la cual el *noûs* aprehende las formas inteligibles, si se orienta a la consecución de un bien adquiere una intención práctica, que se convierte en una tendencia. Por lo cual el *noûs* se distingue de los otros principios de movimiento, como son la naturaleza o la fuerza, pues él puede elegir el fin que procure la acción.

Aunque se parte del supuesto de que todo tiende al máximo bien, bien que se identifica con el *noûs* cosmológico, el modo como cada ser se dirige a éste dentro de sus posibilidades es distinto. En ese sentido, los seres dotados de *noûs*, tienen la capacidad de elegir los bienes que se pretenden alcanzar, los cuales a la vez procuren acercarlo al fin último.

Partiendo de lo anterior, el *noûs* es la disposición que se orienta al fin absoluto a través de fines relativos, o de acciones concretas. Para lo cual requiere por un lado, la disposición para conocer el universal y los principios necesarios; y por otro, la posibilidad de establecer cierto contacto con lo particular y corruptible, pues en esa realidad es donde es posible elegir los medios para alcanzar el fin. Lo necesario ya está determinado y no puede cambiar, si existe la posibilidad alcanzar un bien u otro, es porque esto no está determinado por la necesidad, sino que se encuentra dentro de las cosas que pueden ser de otra manera. Por lo tanto, el éxito de la tendencia hacia el sumo bien depende en buena manera de la capacidad de transitar del universal al particular, o de visualizar y reconocer el bien universal en la posibilidad que ofrece la circunstancia concreta para realizarlo o actuar conforme a éste.

Aristóteles afirma que la *póiesis* arranca del final del pensamiento (*noéseos*), razón por la cual el *noûs* se designa también principio inmediato de la actividad productiva y por tanto del arte (*téchne*). Se debe notar que la afirmación del Estagirita se asemeja a aquella de DA III. 10, donde establece que el extremo del *noûs* práctico, o la conclusión, es el principio de la acción. Bajo esta similitud se comprende que el *noûs* es principio de la *poíesis* en el sentido de que además de poseer la forma abstracta en cuanto lugar de las formas, así también el *noûs* es el que especifica la forma y la vuelve realizable, esto por medio de la imagen. Proceso que encuentro análogo al origen de la acción práctica, donde el deseo general se especifica, de manera que el bien se percibe como realizable y por tanto inicia la acción.

II. Del análisis de la *Ética Eudemia*, se derivó que en el hombre no hay nada superior a la ciencia y al *noûs*, y puesto que la ciencia es justamente un hábito del *noûs*, entonces éste es el principio superior y por lo tanto el más ordenador. Desde una perspectiva cosmológica, declara que el principio del *noûs* es el *noûs* divino, así que naturalmente el *noûs* cosmológico es superior y más perfecto que el *noûs* del hombre y, en consecuencia, es posible que el segundo tienda al primero en cuanto fin perfecto.

El *noûs*, por tanto, es principio de perfección en el hombre, para lo cual se sirve de otras perfecciones segundas que puede adquirir el individuo, tales son las virtudes. De este modo el *noûs* es principio de ellas, pues es la disposición que permite alcanzarlas, y a la vez es principio rector de ellas pues son sus instrumentos para alcanzar el fin último. Bajo esta perspectiva, las demás virtudes como la *téchne*, *epistémē*, *sophía* o *phrónesis*, no se pueden entender sin el *noûs*, ya que es su condición de posibilidad, y sin embargo el *noûs* sí se puede entender sin ellas, y de hecho puede darse sin ellas. De aquí

que en ocasiones Aristóteles se sirva del término *phrónesis*, cuando en realidad está hablando de un acto que implica *noûs* y *phrónesis*.

Aunque el *noûs* es principio de las virtudes, el hombre puede tener el primero y no alcanzar las segundas. Puesto que el *noûs* es una disposición tal que, aunque habilita no determina, sino que orienta o manda, es el hombre quien ejecuta o no lo que el *noûs* señaló. Por lo tanto, se puede comportar como si no tuviera *noûs*, pues el deseo se puede orientar a buscar otro objeto de bien menos perfecto, o un objeto presentado como bien.

La *Ética Nicomaquea* aporta una visión que podría juzgarse menos cosmológica y más humana, sin que una se oponga a la otra. En esta se enuncia que el fin último del hombre es la felicidad. La cual implica varios bienes, dentro de estos se cuentan las virtudes, los amigos e incluso bienes materiales. Así que para alcanzar dichos bienes el hombre posee una facultad que es a la vez intelectual y práctica, misma que se orienta a la verdad conforme al recto deseo, a la consecución de la verdad práctica. De aquí que el *noûs* sea dicha facultad, por ser intelectual, y que orientada a la praxis, se diversifique en sus actos.

Estos actos, como ya argumenté, en realidad comparten el mismo objeto en tanto que en ellos se establece un tipo de contacto entre el universal y el particular, es un acto directo y simple, y siempre es correcto. Con lo cual se salvaguarda la unidad del *noûs* como una sola disposición, desde el punto de vista gnoseológico, sus actos se distinguen según su objeto, ya sea la verdad contemplativa o la verdad práctica, para poder entenderlo mejor. Pero en realidad estos fines convergen en la tendencia a la máxima perfección, la cual se pretende alcanzar desde la contemplación, donde se ejerce la

sophía, o desde la verdad práctica, en la que interviene la *phrónesis*.

Ya dentro del estudio del principio de la acción, Aristóteles manifiesta que la acción se produce por una elección (*proaíresis*) que a su vez es un deseo deliberado o una inteligencia deseosa. De lo cual se concluye que el *noûs* y el deseo son los principios de la acción en tanto que buscan alcanzar el objeto de deseo. Es relevante subrayar que el *noûs* que mueve, así como el deseo que mueve, lo hacen en tanto que son respectivamente, mandato o percepción, y deseo de algo particular y concreto. Es decir, el deseo de un bien general no aterrizado en una situación particular, no origina la acción; así como tampoco lo hace el acto del *noûs* cuyo objeto es un universal. La inteligencia es deseosa cuando ha delimitado la posibilidad de alcanzar un bien general, en su circunstancia concreta y realizable. Así también, el deseo es deliberado cuando he percibido el bien deseado en mi situación particular y me parece alcanzable aquí y ahora.

Otra razón por la que el *noûs* es principio de la acción, se deriva de que este principio toma parte en la deliberación. Y esto en dos aspectos, el primero por aportar el elemento universal. Y el segundo, por mandar y señalar el resultado de la deliberación, al cual también se debe orientar el deseo. Es decir, cuando se delibera se realiza un ejercicio racional en el que intervienen diversas posibilidades o situaciones para alcanzar el bien deseado. Cuando se encuentra la situación adecuada, el medio idóneo para la realización de la acción, entonces se puede decir que esa iluminación es obra del *noûs*. Nuevamente es un acto simple, directo, intuitivo o perceptivo; el cual me parece que mucho tiene que ver con el acto del *noûs* por el que el hombre adquiere los primeros principios mediante una especie de *epagagé*.

Así en la *Ética Nicomaquea* se presenta el *noûs* como principio anterior y rector de las demás virtudes, ya sean intelectuales o éticas. El *noûs* es el principio anterior, pues es condición de posibilidad, el fundamento o la base sobre la cual se erigirán los demás conocimientos, prácticos o especulativos. Esto se debe a que es el hábito de los primeros principios, tales principios proporcionan al hombre la plataforma, las normas básicas indispensables que rigen e integran en una unidad los conocimientos posteriores que el sujeto pueda adquirir. El principio de no contradicción se asienta y se reafirma en cada conocimiento nuevo. De la misma manera, el principio por el cual se busca el bien y se evita el mal no sólo subyace en cada acción práctica, sino que también se reafirma y se vive en cada una de ellas. Así es como el *noûs* interviene en la ejecución de un acto intelectual o práctico, es parte de los cimientos de la acción, y también se encuentra en ella como elemento activo y directo.

Puesto que es el hábito de los primeros principios, según lo he propuesto, tanto del ámbito ético como el especulativo, el *noûs* es el principio rector del hombre por excelencia. El hombre en cuanto animal racional se distingue del resto de los seres animados porque puede realizar dos acciones: la intelección y la praxis en su sentido estricto. El origen de ambos actos se encuentra en el *noûs*, la cualidad de racional se enuncia en razón de que posee *lógos*, y el *lógos*, como se ha visto, se deriva a causa de que el hombre tiene *noûs*. Igualmente en el caso de la *phrónesis*, la prudencia se da porque el deseo se adhiere al recto mandato del *noûs*, sin el acto del *noûs* por el cual se determina (o dictamina) el bien realizable, se podría decir que la *phrónesis* perdería su brújula. Si cada acto superior del hombre, práctico o intelectual, se rige necesariamente por los primeros principios respectivos, y el *noûs* es justamente el hábito de estos principios, se demuestra entonces que el *noûs* es el hábito rector de las

virtudes superiores y características del hombre, “lo que lo hace ser lo que es” es el *noûs*, lo divino que hay en el hombre.

En lo que concierne a la *phrónesis*, es la perfección del acto por el cual el *noûs* señala el bien particular correspondiente al hombre individual en ese momento y situación concreta. Puesto la prudencia es el modo de ser más perfecto de este acto práctico del *noûs*, en la *phrónesis* el mandato del *noûs* tiene correspondencia con el deseo, de manera que la acción se realiza por el sujeto. El acto prudente se da en la acción originada por la armonía entre el deseo y el mandato del *noûs*. Según expliqué, la orden del *noûs* en la que delimita el bien realizable en la acción concreta puede darse sin que el deseo secunde su tendencia. De manera que es posible que el sujeto realice otra acción teniendo por objeto un bien inferior al perseguido por el *noûs*.

Con esto se muestran dos postulados, el primero, que el acto del *noûs* siempre es perfecto y simple, siempre señala el bien más perfecto en la situación particular. El error viene después, en la composición o en la adhesión del deseo a otro bien distinto al prescrito por el *noûs*, en cuyo caso sería una división. El segundo postulado es que el *noûs* es condición de posibilidad de la *phrónesis* en tanto que en ella se requiere la integración armoniosa de la consigna emitida por el *noûs*, y el propósito del deseo. De ahí que la prudencia es la virtud del acto práctico del *noûs*, no porque este acto pueda ser erróneo; sino porque es posible que el hombre no actúe conforme a su principio rector. De manera que la perfección del acto práctico del *noûs* se dará cuando este acto encuentre eco en la tendencia del deseo, y por lo tanto, se realice la acción calificada como verdad práctica.

Así también se reitera el *noûs* como principio de la *téchne*, según lo propuesto en la *Metafísica*, pues esta virtud es un modo de ser productivo, no práctico, acompañado de razón

verdadera. En este sentido, la elección y la orden son competencia del *noûs*, si la producción se lleva a cabo de modo virtuoso será entonces con participación de la *téchne*.

El *noûs* en el hombre se concibe como la disposición de los primeros principios tanto prácticos como especulativos, de manera que este hábito es postulado como el único cuya acción consiste en ligar, dirigir, concretizar o universalizar, entre los polos de lo abstracto y lo concreto, lo universal y el particular. Dicho acto se da por medio de cierta inducción o *epagogé*, en la cual cabe la intuición e inmediatez como características, es un tipo distinto de percepción, y se sirve de las imágenes para su ejecución.

Finalmente, en lo que corresponde a las aportaciones de la *Ética Nicomaquea*, considero imprescindible destacar que la postulación del *noûs* como hábito de los principios que rigen la acción intelectual y ética, embona perfectamente y aporta claridad en la concepción aristotélica del hombre como unidad hilemórfica, como animal racional y *zoon politikón*. El sujeto que conoce es el hombre, no una de sus facultades o una parte de las disposiciones con las que cuenta, las intelectuales. Así también, el agente de praxis es el hombre como unidad total, no solamente las disposiciones éticas con las que cuenta.

En consecuencia, la propuesta de un solo principio que orienta soberanamente los ámbitos característicos del hombre, y por lo tanto fundamenta y abriga la armoniosa integración de los conocimientos y virtudes adquiridos por cada hombre, salvaguarda la unidad hilemórfica del hombre. Según la cual se comprende que la materia está dispuesta para la forma, y que la forma informa hasta la ínfima partícula material con la que cuenta el hombre. La mano del hombre es la mano de un animal que percibe lo sensible y se alimenta, ese mismo órgano es la mano mediante la cual

escribe sus más elevadas intelecciones, es la mano con la cual puede pactar la paz con su enemigo visualizando el futuro con esperanza, es esta misma mano la capaz de producir el sonido más dulce de la flauta. Todo esto gracias a que el hombre goza de una unidad que descansa en su principio más anterior y superior.

Dividir la raíz de los principios que rigen el actuar del hombre en dos disposiciones (una intelectual y otra práctica), ambas superiores pero distintas, produciría inevitablemente una escisión en los cimientos sobre los cuales el hombre erige su quehacer propiamente humano. El peligro de una dicotomía entre lo especulativo y lo ético sería inevitablemente inminente. Y la perfección tan deseada de la totalidad de la vida lograda, ciertamente tendría poco de totalidad. El *noûs* del hombre, al ser el hábito que integra la universalidad y la particularidad, quien tiene contacto con lo material y lo formal, lo sensible y lo inteligible; es el principio superior en el hombre que da sentido y salvaguarda el hilemorfismo. Pues el hombre no entiende como el *noûs* cosmológico, sino como hombre, y por tanto lo hace siempre a través de la imagen, que es sensible, según su naturaleza hilemórfica. Así también el hombre tiende al máximo bien como hombre, de un modo diverso a las demás divinidades o al resto de los animales, ya que lo hace visualizando en la realidad concreta la posibilidad de actuar conforme a ese ideal del bien supremo.

III. Con el análisis del *De Anima*, las hipótesis se transforman en declaraciones claras donde Aristóteles confirma su veracidad, dentro de su pensamiento.

Cuando el *noûs* actúa orientado a un fin, se introduce al ámbito práctico, donde se une al principio sensitivo del hombre por medio del deseo. Estas facultades, *noûs* y deseo

son principios de la acción bajo la condición de tender a un fin que es el objeto de deseo.

El *noûs* es principio remoto de la acción por ser la disposición que intelige las formas y las contiene, de manera que aporta la premisa mayor, o el deseo o la idea universal a la que se tiende de modo general en la acción. Sin embargo, lo que mueve no es este principio general, sino el particular, el cual es aportado de manera directa por el *noûs* mismo. Pues señala el bien concreto, manifiesta qué se debe hacer en cada caso, es el que aporta la premisa menor que es particular. El inicio de la acción se encuentra en el particular, es decir, en la delimitación del bien realizable en la situación concreta del agente. De manera que el sujeto se auto-percibe implicado en la posibilidad real de actuar o no conforme al bien. Es esta implicación derivada de la concreción del bien deseado o debido, la que realmente desencadena la acción. La forma por la que el *noûs* mueve, es por medio de las imágenes, que provienen de la parte sensitiva, de modo que el *noûs* práctico mueve en cuanto particulariza con la imagen un universal.

Esto se da en la mayoría de las acciones, las cuales no necesariamente requieren un proceso complicado de deliberación formal. Sino que, dentro de las acciones cotidianas que mueven al animal racional, el acto del *noûs* que ordena sobre el particular es el principio de la acción desde el aspecto intelectual o cognitivo, ya que desde el sensitivo, el principio le corresponde a la tendencia o al deseo.

En las acciones que exigen una deliberación más profunda y no tan inmediata, el *noûs* también participa de modo directo por aportar el universal y también en el mismo proceso deliberativo donde se sirve de las imágenes para especificar el universal y así tornarlo realizable en la acción concreta o en un producto. En dichos casos, cuando a través de la

deliberación se llega a una conclusión, en ese momento nuevamente el *noûs* la señala y la ordena. Se puede decir que el *noûs* es el que ilumina la respuesta correcta, en el proceso de deliberación por el que se busca determinar el medio idóneo para la realización de la acción.

La exposición de los actos del *noûs* presentada en *DA* III. 7, confirma que esta disposición es capaz de ejecutar diversos actos según los objetos en orden al fin pretendido. Con lo que se muestra que la acción del principio superior en el hombre no se limita al ámbito teórico, sino que la mayoría de los actos referidos en este pasaje se orientan a la acción práctica. Dentro de dicho actos, los que parecen ser más propios del *noûs* son la intelección (*noeîn*) y aquel por el cual manda, ordena, señala o manifiesta el bien concreto, para el cual Aristóteles no emplea un solo término, sino que en orden a la ocasión se sirve de diversos verbos. Este segundo acto lo considero como el de mayor relevancia en lo que compete a la acción práctica, pues es el extremo de la acción, el origen de la conclusión que es principio del acto, el mandato que va unido a la tendencia, o la inteligencia deseosa. Destaco además que este acto práctico por el que el *noûs* emite su mandato en la circunstancia concreta, Aristóteles suele expresarlo empleando términos propios de la milicia, aludiendo así a las cualidades de hábito soberano que gobierna el resto de las disposiciones, pues le atribuye cierta autoridad, perfección y presteza en la ejecución de su encomienda.

En cuanto a los demás actos del *noûs* señalados en *DA* III. 7, argumenté que se salvaguarda la unidad de este hábito y por lo tanto de su acto, en razón de las constantes que corresponden al objeto, fin y simplicidad del acto del *noûs*. En todos y cada uno de los actos del *noûs* del hombre enunciados en este y los demás fragmentos, tales como: entiende (*noeîn*), le

aparece delimitado (*hóristai autôî*), reconoce (*gnorízei*), calcula (*logízetai*) y delibera (*bouleúetai*), señala (*eípei*), etc.; el objeto sobre el que actúa es una especie de contacto entre el universal y el particular, lo inteligible de la idea y lo sensible de la imagen, la idea de la vida lograda y la circunstancia concreta. El fin es el mismo visto bajo dos lentes, la verdad contemplativa o la verdad práctica. Ambas son verdades de una y la misma realidad que abarca el mundo sublunar y el supralunar, la adquisición de una y otra corresponden al ideal de perfección y la orientación hacia el máximo bien. La característica del *noûs* como hábito de los primeros principios se reafirma en esta diversidad de acciones: el acto del *noûs* es simple, directo, es un tipo de percepción o iluminación, cierta delimitación o intuición. Ya sea para la adquisición de los primeros principios del conocimiento, como en la delimitación del bien concreto al cual se debe tender, el acto del *noûs* es simple.

En el caso de los actos propios del razonamiento o silogismo, la deliberación y el cálculo, se dice que son propios del *noûs* justamente porque este principio es, por un lado su origen, pues es el hábito de los primeros principios; y por otro es el que da la respuesta, el que corona dichos procesos, sin que por esto el acto *noûs* pierda su unidad u simplicidad.

En conformidad con lo anterior, en el *noûs* como principio de acción práctica hay un principio que no se mueve, se considera la forma universal por la cual el *noûs* es principio remoto de la acción. Otro que mueve en tanto principio de la acción y a la vez es movido, pues se mueve al especificar por medio de la imagen el bien concreto al que se pretende, y tiende a él; y mueve porque manda y es principio de la acción. Lo cual se asemeja a lo que sucede en la articulación o en el caso del círculo, donde hay algo que permanece en reposo y algo que se mueve dentro del mismo ente. Y

finalmente hay un tercero que es movido, el cual es el sujeto, a saber el hombre.

IV. La última obra en la que se analicé el *noûs* práctico es el tratado sobre el *Movimiento de los Animales*. De donde se extrajo nuevamente que el *noûs* es principio de acción, por lo que su objeto incluye el ámbito de lo concreto. Dentro del desarrollo de su exposición, Aristóteles parece sugerir una especie de *noûs* que corresponde a animales no racionales, sin embargo la duda se disipó al determinar que dichas expresiones refieren generalizaciones. Sin embargo, en sentido estricto es imposible que los animales que no cuentan con *lógos* sean susceptibles de alcanzar el *noûs*, pues no pueden acceder al universal, es una conclusión autoexcluyente. Como se mostró en este capítulo, los hombres tienen *lógos* justamente porque gozan del *noûs* con anterioridad. Lo que sí se sostiene, es que los animales efectivamente pueden contar con una suerte de juicio práctico, meramente sensible y agotado en lo concreto, por el cual la naturaleza salvaguarda la perpetuación de la especie, y el animal ejerce su instinto.

Bajo este telón, en dicha obra se reflexionó acerca del papel de la imaginación y la sensibilidad como principios de movimiento junto con el *noûs*. De donde se afirma que el *noûs*, en tanto principio rector, se sirve de la imaginación para especificar el bien al cual se tiende. Aunque el origen del movimiento puede darse en cualquiera de estas tres facultades, cuando se requiere deliberación o concretar el bien general en un particular, el que dirige la acción es el *noûs* y no la *phantasía*, esta última funge más bien como instrumento, o al menos así debiera ser en razón de su superioridad.

En el análisis resultante del silogismo práctico afirmo que éste debe circunscribirse dentro de los límites que le

corresponden, como recurso explicativo de la acción práctica, de manera que el silogismo práctico está en función de aclarar cómo se desarrolla de hecho la acción, que sí es real. En este sentido no toda acción requiere guardar su estructura, como efectivamente Aristóteles lo hace notar en los casos de omisión de la premisa menor.

La instancia del silogismo evidencia, a mi juicio, que un principio de la acción práctica es universal o al menos general. La premisa mayor, ya sea entendida como la idea general de la buena vida, o como los primeros principios prácticos, o como simples normas generales de civilidad, deja ver que en el origen de la acción práctica hay una noción o conocimiento general, un deber o un deseo universal, el cual se aplica o se ve reflejado en un particular, representado por la premisa menor, de manera que la especificación de este bien general, la percepción por la que se aparece realizable en la situación concreta, es lo que da origen a la acción.

Esta especificación del universal en el particular con fin práctico, se lleva a cabo por el *noûs*. La interiorización por la cual la norma, de pronto, por inducción o por intuición, se hace propia, es un tipo de auto-percepción, una reflexión en la que el sujeto se ve implicado en dicho mandato por lo que ya no es general sino que lo señala directamente a él, secundado por el deseo o la tendencia. La aplicación de los principios universales prácticos corre a cargo de aquella disposición capaz de ligar el particular al universal y viceversa. Esta reflexión, auto-percepción, o intuición es inmediata, directa, siempre correcta, y es obra del *noûs*.

Bajo esta interpretación, cuando la premisa mayor se origina en el deseo, éste se presenta de un modo tenue, general, por lo que aún no origina el movimiento. En cambio, en la premisa menor el deseo se torna mucho más intenso, debido a que el *noûs* reconoce o delimita la posibilidad de alcanzar el

bien deseado en la circunstancia concreta. Es entonces cuando se da un tipo autopercepción, en la que el sujeto se encuentra implicado en la situación que vincula la realización del bien aquí y ahora, conforme al bien universal deseado. De manera que el *noûs* y el deseo que dan inicio a la acción son de un particular, como el mismo Aristóteles lo sostiene.

Por lo tanto, propongo también que el acto práctico del *noûs* por el cual manda o delimita buscar un bien realizable en lo concreto, es un acto que se puede considerar semejante al acto intelectual del *noûs*. Según afirmé, en ambos se presenta una suerte de vínculo entre el universal y el particular, la imagen sensible sirve como mediadora, el acto es simple o correcto, y el fin de uno y otro radica en la verdad, práctica o especulativa. Además de lo anterior, en el acto intelectual y el acto práctico, es factible reconocer cierta similitud en la conexión establecida por el *noûs* entre el particular y el universal. En lo que corresponde a la intelección, la forma inteligible que es universal, se abstrae o delimita a partir del contacto con el particular por medio de la imagen. Esta forma inteligible, refiere directamente al ente particular de donde se obtuvo, de manera que existe una clara correspondencia entre este universal y el o los particulares a los cuales responde. Así también, pero en un sentido inverso, o mas bien, en un posterior regreso al particular, en el acto práctico del *noûs*, el universal con el que ya se cuenta se especifica o se concretiza por medio de la imagen, de manera que el *noûs* reconoce su posibilidad en la situación particular. Así se da también en el ámbito práctico la correspondencia o conformidad del universal con el particular.

Con esto se reitera que es el *noûs* el hábito al que le corresponde realizar ese vínculo entre el bien general, presentado por el deseo o por el deber, ya sea derivado del conocimiento o de la tendencia; y el bien concreto realizable.

De manera que, el reconocimiento por el cual se delimita la posibilidad de actuar aquí y ahora conforme a la representación global de la vida lograda, le atañe indudablemente al *noûs*. Ya que fue este mismo hábito quien abrió la puerta al universal y reconoció también el vínculo existente entre la forma inteligible y el ente real, sólo que ahora el puente se tiende partiendo del universal hacia un particular, lo cual se refrenda en el apartado dirigido a la sensatez.

V. Luego del análisis del *noûs* como principio práctico en las principales obras, presenté diversos casos en los que Aristóteles habla coloquialmente del *noûs*, mediante la expresión *noûn échontos*. Avalándolo como el principio superior que rige la conducta, cuyo acto siempre se encuentra dentro de la rectitud, sin implicar necesariamente la perfección propia de la virtud. El *noûs* se reconoce y así es expresado, como la disposición que emite el juicio práctico correcto, obviando que su objeto implica también lo particular y contingente. De esta manera, se muestra al *noûs* como el hábito por el cual es posible aterrizar las normas de conducta universales en las acciones cotidianas de la vida diaria. Esto sin la pretensión de atribuirle a cada acto la excelencia, sino que se entiende el *noûs* como el cimiento seguro sobre el cual es posible edificarla.

La bondad y perfección del mandato del *noûs* tiene como respaldo las formulaciones del Estagirita acerca de la ley. La ley es un acto del *noûs*, cuya necesidad y obligatoriedad carecerían de sentido si no fuera conocida y respetada su rectitud y perfección. Lo propio del *noûs* es, en este sentido, el mandato correcto, orientado a la consecución del bien último por medio de bienes concretos.

En la ley se cristaliza el vínculo delimitado por el *noûs* entre el deber general, o el bien universal al que se tiende, y su

conformidad con la acción particular y concreta donde se torna realizable. La ley en Aristóteles es un mandato, acto por excelencia del *noûs* práctico; que tiene por objeto un bien universal, conseguir la virtud de los ciudadanos; y para lo cual emite ciertas normas específicas aplicables a las situaciones concretas, con lo que se delimita el medio en el particular.

A lo largo del capítulo se estudiaron diversas cuestiones relativas a la participación del *noûs* en la acción práctica, que en su mayoría han sido aclaradas mediante el análisis de los textos. Las conclusiones acerca de cada una son las siguientes:

Relación del *noûs* con el bien-fin (A).

Desde el ámbito especulativo, el *noûs* accede al bien y lo conoce, de manera que en primer lugar el conocimiento de lo bueno, ya sea la vida buena o las normas generales de conducta, o bien cierta tendencia o sensibilidad que presenta un objeto como bueno, se convierte en la o las premisas universales de la acción práctica. En segundo lugar, el *noûs* por el cual se accede al conocimiento del universal, ya sea de los primeros principios de la ciencia o de los primeros principios prácticos; esta misma disposición, pero ahora orientada al bien o a la verdad práctica, es la que por medio de la auto-percepción, o reflexión intuitiva, reconoce el bien general pensado en algo particular y realizable. De manera que la facultad por la que se conoce el bien es la misma que aquella por la que se determina el fin o se tiende al bien concreto.

El papel del *noûs* en la elección (B).

En orden a lo anterior, la *proaíresis* que da origen a la acción es la unión de *noûs* y deseo de algo concreto. El *noûs* es el que delibera y ordena, reconoce o manda, lo que se debe hacer. Si

encuentra correspondencia con la tendencia, entonces tiene lugar la acción; si el deseo contraría el mandato del principio supremo, entonces el agente actuará conforme a otra disposición inferior. Lo propio del *noûs* en la acción práctica es señalar el medio. La *proaíresis* tiene lugar a causa de que el *noûs* ha delimitado el bien en la situación concreta, de manera que el agente se auto-percibe como implicado en la posibilidad de actuar conforme al bien deseado. La visualización de la posibilidad real y concreta el bien universal deseado, es lo que hace que el deseo se torne mucho más intenso, en razón de que se ha especificado y se percibe como realizable.

Noûs como principio remoto de la acción (C).

Se estableció que la acción práctica tiene lugar cuando los principios generales de conducta se hacen propios, o cuando se encuentra una ocasión propicia, aquí y ahora, para alcanzar el bien deseado. En ambos casos es necesario un conocimiento previo del bien o de la norma, lo cual corre a cargo del *noûs* cuando tiene por objeto la verdad. Por esto, encuentro consistente que Aristóteles insista en que para llegar a ser hombre virtuoso, se requiere entre otros elementos, la experiencia, la buena educación y la madurez, el uso de razón, de manera que se cuente ya con el *noûs* como potencia dispuesta. Este se adquiere cuando el *noûs* es potencia primera ya ha sido actualizado por el *noûs poietikós*, de manera que ha conocido el universal y por tanto ya es capaz de conocer o adquirir los principios prácticos, mediante cierto proceso de *epagogé*. El paso del conocimiento de estos principios a su aplicación, es un acto posterior, así como también el acto de la reflexión sobre las propias intelecciones es un acto posterior a aquel por el cual se obtuvieron los primeros principios del conocimiento, y consecutivamente las primeras intelecciones.

Noûs como principio inmediato de la acción (D).

El acto secundario por el cual el agente reconoce la posibilidad de realizar el bien en lo concreto, es un tipo de percepción en la que participa tanto el universal como el particular, por lo que nuevamente corre a cargo del *noûs*. Es una suerte de regreso enriquecido al particular por medio de la autorreflexión intuitiva, en la que el agente se percibe a sí mismo y a su circunstancia en estrecha relación con el bien general o universal al cual tiende.

Al orientarse a la verdad especulativa, el *noûs* ya había fungido como puente por el cual fue posible acceder del particular al universal; ahora en su ordenación hacia el bien, el *noûs* permanece ligado a éstos y continúa siendo el medio adecuado para transitar de uno a otro extremo. La acción se produce, justamente cuando el hombre se percibe a sí mismo como implicado en la liga entre el bien general y la posibilidad concreta de realizarlo en el particular, vínculo delimitado por el *noûs*, por el cual se especifica el bien y el deseo se torna asequible.

Relación del *noûs* con otras virtudes (E).

Puesto que el *noûs* es lo divino que está en el hombre, cuyo acto siempre es verdadero, he mostrado que el *noûs* es el principio rector de las demás disposiciones. Tiene por objeto lo primero en ambas direcciones, tanto los primeros principios prácticos o especulativos, como lo extremo, lo contingente y la premisa menor, de manera que es el límite que señala el inteligible en la imagen sensible, y es el que manda o reconoce el universal en el particular realizable.

Bajo esta óptica no encuentro razón para atribuir los actos prácticos a otro principio si a éste le compete actuar sobre el universal así como el particular. Las demás disposiciones

como la ciencia, la sabiduría y la prudencia son virtudes de los diferentes actos del *noûs*. El hilemorfismo aristotélico parece favorecer justamente esta actividad en la que el *noûs* del hombre trabaja por medio de la imagen, enlazando lo necesario y lo contingente, lo particular y lo concreto. En nada juzgo conveniente distinguir y separar las disposiciones del conocimiento y de la acción. La relación mediante la cual se conectan y perfeccionan estos dos actos del hombre debe tener su origen desde el principio de la misma disposición.

Silogismo práctico (F).

De la misma manera, la interiorización de la premisa mayor por la cual el agente se auto-percibe como involucrado en la norma o bien general, especificado en la premisa menor, es obra del *noûs*. El reconocimiento del término medio es la realización del paso de lo general a lo concreto de parte del *noûs*. A mi modo de ver, lo que el silogismo práctico aporta es la decisiva especificación del bien, gracias a la cual tiene lugar el inicio de la acción. Un agente no inicia el movimiento sino hasta que el bien deseado general se torna concreto y realizable aquí y ahora.

El universal no mueve, precisamente porque no existe el vínculo por el cual el agente se percibe como implicado en la circunstancia que posibilita la acción. En cambio, la inteligencia deseosa o el deseo deliberado mueven, porque el vínculo se ha mostrado y es entonces cuando se persigue o se huye del objeto. Una vez que la premisa menor se presenta y, por lo tanto, se encuentra correspondencia entre el universal y el particular, se origina la acción. Con lo cual se refrenda que los principios de la acción son *noûs* y *órexis*, y son principios en tanto que son *noûs* y *orexis* de algo particular, es decir del bien especificado en la premisa menor.

La exposición de estas conclusiones es intencionadamente redundante al destacar la acción del *noûs* como principio práctico. A lo largo de los textos analizados se encontraron numerosas menciones donde se establece una y otra vez que el *noûs* percibe, manda, especifica o reconoce el bien concreto y su tensión con el universal. Así también, los fragmentos coloquiales presentan referencias llanas a la buena disposición con la que cuentan aquellos que tienen *noûs* para resolver dilemas prácticos cotidianos. Sin embargo, en esta investigación considero que el estudio de la acción directa del *noûs* en el ámbito práctico no ha gozado de la suerte del *noûs* en su acción especulativa, arduamente argüida por tantos filósofos en el transcurso de la historia.

CONCLUSIONES

El intento de comunicar dos mundos afanosamente alejados, herencia de Platón, posiblemente fue uno de los motivos que condujo a Aristóteles a postular el *noûs* como primer principio del universo, y el *noûs* como primer principio del hombre.

Analizar el significado del *noûs* nos remite a un ir y venir en dos escenarios muy diferentes. Por un lado lo divino y eterno, que antes conoció como el mundo de las ideas, y por otro lo imperfecto y corruptible, el mundo de lo sensible. Sin embargo, en el Filósofo estos dos polos no son ajenos uno del otro, una de las vías por la que esta relación se expresa, es justamente el *noûs*. Ya sea a través del principio anterior que es orden, perfección e intelección absoluta, a saber, *noûs* cosmológico; o por medio del también divino, pero a la vez humano, práctico y circunscrito *noûs* del alma.

NOÛS COSMOLÓGICO.

El *noûs* aristotélico guarda varias acepciones, la primera de ellas se estudió en el capítulo I de mi investigación. Corresponde al *noûs* entendido como principio universal, de ahí que yo le llame *noûs* cosmológico. Es el primer principio de movimiento, motor inmóvil, pues es el más anterior y necesario. Es eterno y es substancia, dentro de la llamada serie de las substancias, ésta es la que se encuentra en el más alto grado, pues es absoluta perfección, dios. El *noûs* cosmológico es acto puro. Su acto, que es el más perfecto, la intelección, se identifica con su objeto, el cual también es el más perfecto, el *noûs* mismo. De manera que es absolutamente simple, pues no hay división alguna en él. Acto, objeto y sujeto son una y la misma perfección, que constituyen el sumo bien y causa última de todo lo demás. Es la unidad del acto eterno y más perfecto.

El camino que conduce a Aristóteles a la postulación del primer motor inmóvil, parte de la urgencia de hallar un fundamento ontológico que permita asir la realidad efímera y mudable del mundo que nos rodea, a una realidad superior, racional y necesaria, según la cual se explique el evidente movimiento de los seres que son, pudiendo no ser. A través de una cadena de principios móviles y motores, se presenta la posibilidad de optar por el absurdo, o por el ser perfecto por antonomasia. Una vez declarada la causalidad universal del *noûs*, sólo los atributos más excelsos le son imputados, y puesto que ya posee la perfección absolutamente, no es bueno, ni orden, ni intelección; sino que es el bien, el orden y la intelección.

1. Qué entiende.

La fundamentación de que esta actividad sea la más perfecta radica en su inmaterialidad y en la necesidad de sus objetos, de manera que sea posible su eternidad y su realización sin la convergencia de nada más que el sujeto, lo contrario en ambos casos le restaría perfección. Sin embargo, parece que siempre quedará el resquicio por el cual permite a algún crítico juzgar que la atribución de la actividad intelectual al motor inmóvil, se origina en parte por motivos o afecciones personales del Estagirita. La cuestión acerca del contenido de esta intelección, puede considerarse para ciertos autores como no resuelta.

Este principio es *nóesis noéseos nóesis*, su substancia es su acto, el *noûs* cosmológico es identidad y perfección absoluta. El hecho de que el *noûs* sea intelección que se tiene a sí mismo por objeto, abre la pregunta sobre cuál es el contenido de este acto intelectual. Considero que el puro formalismo vacío sería absurdo, pues entender e entender sobre una intelección que no es de algo, no tiene sentido. Ya en la corriente del formalismo

alemán, el mismo Hegel se preocupó por el tema. Aristóteles no responde explícitamente esta cuestión.

Sin embargo, la solución a esta aporía la postulé bajo el siguiente argumento: Puesto que se ha dicho que el *noûs* cosmológico es el principio universal del bien y del orden. Según se explicó en el capítulo I, la identidad del acto del *noûs* con su substancia y con su objeto, pueden ser considerados como el paradigma del orden, lo cual necesariamente se da en el ser más perfecto. Debido a esta identidad el *noûs* cosmológico es ser, y es excelso. Aristóteles mismo se refiere al *noûs* como el principio del bien y el orden en el universo (*Met.* XII, 10. 1075a11-25).

Entonces este principio, ya que lo es de toda la realidad, ha de contener en sí mismo, de modo absoluto y perfecto, la bondad y la ordenación que conocemos y percibimos en los demás entes a modo de cualidades. De manera que su intelección se identifica con el máximo bien y orden perfectos, a modo de substancia. Según mi perspectiva la intelección que es de sí misma, es absoluta porque está inteligiendo el bien absoluto y el orden absoluto. Lo cual concuerda con que este *noûs* cosmológico es anterior a los cuerpos celestes, a la naturaleza y a todo lo demás.

Por lo tanto, el *noûs* en cuanto principio de principios, contiene el bien y el orden perfectos, que los demás principios producen en el universo de modo menos perfecto. El *noûs* es ese bien y ese orden, en su grado más perfecto, por lo que se identifican en un sólo sujeto. Desde este punto de vista, el *noûs* cosmológico se comprende como la substancia cuyo ser, que es el máximo bien, se entiende a sí mismo pues es el máximo principio rector. Estas cualidades Aristóteles las expone de manera que son comprendidas por el hombre desde un punto de vista parcial, es decir, se detiene en una cualidad del *noûs* cosmológico, y la analoga a su realidad con

el objeto de apreciarla mejor. Luego la eleva y sublima, distanciándose de ella y acercándola al primer motor.

Esto se da, por ejemplo, en el caso de la intelección, de la que Aristóteles precisa que es el acto más perfecto del hombre. Con lo cual alude a una acción en el plano humano, luego la sublima especificando que es una intelección perfecta y eterna. De modo parecido sucede con la vida y el placer, todo en torno a la perfección de este *noûs*, primer motor único y simple. Así se sugiere que es el hombre el que introduce cierta división en su pensamiento para poder acercarse mejor a estos atributos y, por tanto, intentar comprender la esencia del *noûs* cosmológico.

Otra razón para justificar el contenido de la intelección consistente en bien y orden es, como el mismo Aristóteles sostiene, que el motor inmóvil mueve a modo de objeto de deseo, pues es el máximo bien. Así no hay inconveniente alguno en considerar esa perfección como el ser de este principio. En lo que corresponde al orden, en este caso también el Estagirita atribuye al primer motor ser el principio rector del universo, lo cual implica necesariamente que él mismo posea el orden con el que rige a todo lo demás. Cuando se habla de cierto orden en alguna realidad, es porque se aprecia una suerte de constancia o relación, alguna pauta o racionalidad. Así pues, si el *noûs* cosmológico no sólo es constante sino eterno, su forma no sólo corresponde con su acto sino que se identifica con ella, su acto siempre es el mismo, y este acto es intelección del objeto más perfecto, entonces considero que es razonable entenderlo como el ser que contiene el máximo orden.

Una tercera vía de argumentación parte desde el punto de vista según el cual el *noûs* cosmológico es el más alto inteligible. Puesto que para que algo sea inteligible se requiere al menos cierto grado de orden y determinación, ya

que no es posible hacer ciencia del accidente. Y el inteligible en cuestión es el inteligible más perfecto, necesariamente debe contener no sólo un grado alto de orden y determinación, sino ser el orden mismo y la determinación absoluta, pues su substancia es necesariamente acto. Esta estructura de identidad perfecta del *noûs* cosmológico, según la cual la substancia, el acto y el objeto son uno y el mismo ser; parece replicarse, con cierta gradualidad en el acto del *noûs* en el alma, de ahí que sea lo divino que tiene el hombre.

En términos sencillos, y bajo la misma óptica, puesto que el *noûs* cosmológico es objeto de deseo último y más perfecto, el *noûs* cosmológico es el bien mismo. En tanto que es inteligible por excelencia, es a su vez el orden mismo. Cada una de las atribuciones se dan en grado sumo e identificadas con su substancia, comprendiendo en todo momento que estas consideraciones son *quad nos*, y que en sí mismo es simple, unidad absoluta.

De esta manera propuse resolver el problema sobre el posible formalismo carente de contenido y por lo tanto de sentido, en el *noûs* que se piensa a sí mismo.

2. Cómo mueve.

Debo señalar que la aludida intelección no es un tipo de *kínesis*, ya que su acto no se da como el paso de la potencia al acto en tanto que potencia. Menos aún en el caso del *noûs* cosmológico, donde el sujeto (el intelecto más perfecto) es el mismo que el objeto (el inteligible por excelencia). De modo que de ninguna manera hay lugar para la potencia.

Sin embargo, este *noûs* cosmológico eterno e impassible mueve, pues se ha llamado primer motor. La cuestión acerca de cómo este *noûs* cosmológico causa el movimiento siendo él mismo inmóvil, Aristóteles la responde apuntando a dos

actividades que no son ajenas a la esfera humana: mueve de la misma manera que lo deseable y lo inteligible, mueve sin ser movido a modo de causa final. Y puesto que el *noûs* cosmológico es la substancia absoluta, el máximo objeto de deseo y el inteligible más excelso, coinciden en él estos dos fines que en realidad son uno y el mismo primer principio. Por lo que el *noûs* cosmológico mueve al ser amado, los demás seres tienden a él como principio de perfección universal. Esa es la razón por la cual el motor inmóvil causa el movimiento sin que éste se vea afectado de ninguna manera.

Con el mismo fundamento, en la cosmología aristotélica se concibe que el *noûs* mueve o impulsa físicamente a los demás motores celestes, por tanto es el principio del movimiento de estos seres y de todos los demás. De manera particular el Estagirita determina que el *noûs* cosmológico es causa directa del primer movimiento de traslación circular y eterno correspondiente al alma del primer cielo. Así es como otorga fin y principio necesario a la cadena de motores y móviles por la que argumentó la necesaria existencia de la substancia primera. Este primer movimiento eterno, se da como el acto por el cual el alma cielo desea imitar el acto eterno y perfecto del *noûs* amado.

Aristóteles resuelve que el *noûs* cosmológico siendo inmaterial y perfecto, mueve en razón de su perfección, anterioridad y primacía. Así que es posible entender que subyace un supuesto según el cual todo ser tiende al bien, a la perfección; y puesto que el bien y la perfección radican en el *noûs* cosmológico; entonces, todo ser tiende a éste y trata de asemejarse en la medida que le es posible de acuerdo a sus propias perfecciones. Esta posibilidad no la considero contraria ni excluyente a la afirmación que aduce al *noûs*

cosmológico la causalidad directa del primer movimiento eterno.

Sino que infiero además, que no solo los seres supra celestes tienden al *noûs* cosmológico como bien absoluto, también los seres del mundo sublunar buscan su bien y su perfección. El *noûs* como principio universal, es el principio anterior de todo lo demás, así que de modo directo, por la traslación eterna; o bien de modo indirecto, al ser la causa primera, extiende su campo de acción a todos los entes, sin que esto implique que dirija su atención a otro ser distinto a él.

Esta cuestión es bastante compleja. El *noûs* como motor inmóvil es principio de todo el universo, es acto puro y absolutamente simple y perfecto, pues su substancia es su acto, el cual es perfecto y se realiza sobre el objeto más perfecto que es él mismo. De manera que todo en él goza de la perfección más alta y cualquier actividad o movimiento que se dirija hacia algo fuera de él sería imperfecto, ya sea por el acto o por el objeto. Lo cual es imposible.

Entonces en qué sentido mueve o causa todo lo demás, se respondió que en cuanto causa final, a manera de objeto de deseo o de intelección. Pero me parece que esto no es suficiente, pues cómo es posible que aquellos seres que no tienen inteligencia puedan desear o tender a la perfección pura si ésta es inmaterial e inteligible. Sin duda esta cuestión requiere una solución más compleja, por lo que partiendo de los mismos textos, postulé otros principios procedentes del *noûs* cosmológico: el *noûs* del hombre y la *phúsis*. Los cuales se encarguen hasta cierto punto, de orientar a los demás entes hacia el principio de perfección absoluta. De lo contrario, la posibilidad de que el universo deteriore su orden y equilibrio debido a la imperfección del resto de los seres que lo componen, sería a la vez una imperfección del propio *noûs* cosmológico, por ser causa de un universo imperfecto.

Dicha aporía sobre el modo como el *noûs* se encuentra o actúa en el universo, descansa en el hecho afirmado por Aristóteles de que el *noûs*, el bien, el orden, lo divino, se encuentra en el universo. Lo que el Estagirita se pregunta es cómo se encuentra, de qué manera se da este acto; no si se da o si se encuentra en el universo. De manera directa responde con dos analogías, la primera menciona el orden que se encuentra en el ejército como en el todo, y principalmente en la parte que está separada, el general. La segunda analogía esboza el orden que existe en la casa, donde cada uno de sus miembros en mayor o menor medida contribuyen al orden y a la comunidad dentro de sus facultades. Una tercera alusión dentro del mismo libro *lambda* de la *Metafísica* es la que refiere que no es cosa buena el mando de muchos, sino que uno sólo debe ejercer el mando. En todas ellas se considera que la totalidad de los entes se encuentran ordenados de diferente manera, pero a un solo fin. Con fundamento en estos ejemplos citados por el Filósofo, propuse que el bien y el orden contenidos absolutamente en el *noûs* cosmológico y por lo que es el fin último de todos los entes, se dan también en el resto de la realidad.

De la conjugación de las tres analogías establecí lo siguiente:

- 1) El *noûs* cosmológico, substancia primera o sumo bien existe en sí mismo y separado del resto de los entes. Lo cual corresponde al general del ejército, y al gobierno de uno sólo que es el que ejerce el mando.
- 2) Esta inmanencia no impide que en el universo se de también el bien y el orden, que el *noûs* contiene de forma excelsa. Por lo que existe en los demás seres cierta participación de estas cualidades, originadas en él como causa primera. Pues es el general el que posee el bien y el orden y lo imparte al resto del ejército, sin que el general se

convierta en el ejército, sino que sigue siendo él mismo y separado.

3) Como efecto de que la substancia primera es la causa y el origen del bien y el orden, a manera de reflejo de ese bien y perfección absoluta que en cierto modo se participó al resto de los seres, entonces los demás entes tienden al *noûs* cosmológico como causa final. Lo cual sucede de la misma manera que en un ejército bien disciplinado cada miembro se orienta al mismo bien ordenado por el general. Igualmente sucede con los integrantes de la casa, donde todos tienden al bien común aunque cada uno lo haga según sus propias posibilidades.

4) Finalmente, puesto que el primer motor permanece separado, y su objeto es él mismo, postulé que existen ciertos principios semejantes al *noûs* cosmológico. Los cuales contribuyen directamente, a manera de causa eficiente, a la procuración y conservación del bien y el orden participados por el primer principio. Estos son el alma del primer cielo, la *phúsis* y el *noûs* del hombre, y se representan como los comandantes que siguen la orden del general en el ejército, y ven que ésta se cumpla. Así como los miembros libres de la casa que colaboran en mucho mayor medida al bien común, que el resto de los integrantes que no son libres.

5) Por lo tanto, la acción de la *phúsis* y del *noûs* en el hombre, procura que el resto de los seres tienda al *noûs* cosmológico como causa última, incluso en los entes sin inteligencia y sin alma, los cuales bien son interpretados como los miembros no libres de la casa que aportan poco al bien común.

3. Efecto del *noûs* cosmológico en el universo.

En esta investigación postulé que el modo como se ejerce la acción de causa final del *noûs* cosmológico en el resto de los

seres, es a través de algunos principios, que se comportan como cierto reflejo de la intelección, el orden y la bondad absolutas contenidos en el primer motor. Tales como el cielo, la naturaleza y el *noûs* del alma. Del cielo ya determiné que su movimiento es el actualizado directamente por el primer motor.

En cuanto a la *phúsis*, Aristóteles refiere en varias ocasiones, como se mostró en los capítulos expuestos, que la naturaleza es cierto principio ordenador, tanto de la esfera celeste como, sobre todo, de la sublunar. Algunas veces se entiende como principio separado y, en otras, un principio del ente compuesto. Lo que está claro es, como expliqué en el capítulo primero, que es un principio inferior al *noûs* cosmológico. Dentro de lo analizado en esta investigación no fue posible determinar suficientemente la relación de la naturaleza con el cielo, ni con el *noûs* del hombre.

Parece que el modo de ejercer su acción es distinto, en todo momento aparece la *phúsis* como un principio ordenador, incluso Aristóteles la llega a nombrar “naturaleza hacedora”, y subrayé las ocasiones en la que la refiere como la encargada de disponer y equilibrar las facultades del hombre y de las especies en orden al máximo bien. Por lo que la formulé como cierto principio que depende del *noûs* cosmológico y que ejerce un tipo de causalidad eficiente, según la cual los seres compuestos son orientados o tienden al *noûs* cosmológico.

En cuanto al *noûs* en el alma, dentro del primer capítulo sólo enuncié la existencia de este principio análogo al *noûs* cosmológico, sobre el cual profundizo en el siguiente apartado.

La solución propuesta a la aporía acerca de cómo se encuentra el *noûs* en el universo, se complementa y fortalece al girar la atención en dirección a los seres naturales, y

retomar lo analizado sobre el principio que Aristóteles considera el *noûs* en el hombre. Considero que el análisis del *noûs* en el hombre iluminó y reafirmó estas conclusiones sobre el *noûs* cosmológico.

NOÛS EN EL HOMBRE.

Otra de las acepciones del principio en cuestión en Aristóteles, corresponde al *noûs* que se encuentra en el hombre. El cual determiné como un principio que perfecciona el alma racional, de manera que rechacé la posibilidad de que sea otra alma dentro del compuesto formado por el alma racional y el cuerpo natural. Esto en razón de que su objeto no es el cuerpo, sino el animal que tiene *lógos*, y en ese sentido es capaz de adquirir el *noûs*.

Acerca del *noûs* del alma, Aristóteles afirma que es lo divino que tiene el hombre, de manera que coloca al animal racional como superior a todos los animales. Incluso dentro de la misma especie del hombre, sugiere que el *noûs* sea el principio por el cual el hombre se puede acercar a la divinidad. Es el principio más ordenador y de mayor perfección.

Así como el movimiento fue el origen del cual partió la argumentación para llegar a la postulación del primer motor, en el caso del hombre el conocimiento de lo sensible se erige como la base sobre la que es posible sustentar la viabilidad del conocimiento universal, y del acto que promete acercar al hombre a la divinidad.

NOÛS TEÓRICO

Dentro del estudio de este principio en el hombre, se presenta el *noûs* orientado al conocimiento teórico. Para explicar el acto de este principio Aristóteles lo expone sirviéndose de dos

realidades para delimitarlo, la divina y la sensitiva. Así el acto de la intelección, que es propio del *noûs* se asemeja a la sensación, pero a la vez cuenta con cualidades divinas como la separabilidad y la inmaterialidad. Es bajo este escenario como el Estagirita despliega la división de dicho principio en dos consideraciones: el *noûs* en potencia y el *noûs poiētikós*.

El *noûs* en potencia se caracteriza porque puede llegar a ser todas las cosas, es inmaterial pero se encuentra en contacto con la materia, pues por medio de la imagen se convierte en las formas inteligibles. Así que es corruptible, ya que cuando el hombre muere ya no hay imágenes de las cuales extraer el inteligible. Este *noûs*, en tanto que potencia, requiere otro principio que lo actualice, el *noûs poiētikós*.

Según los textos estudiados el *noûs* en potencia se posee desde el nacimiento o desde la concepción después de que el alma informa el cuerpo, pues es disposición del compuesto, y viene desde fuera. La actualización del *noûs poiētikós* se adquiere en la madurez, ya que se cuenta con conocimiento sensible, experiencias y cierto orden en el resto de las facultades humanas, lo cual se adquiere por la educación y la vivencia bajo la ley de la *polis* y las normas de la familia. Es entonces cuando en realidad se cuenta con la disposición del *noûs*, como potencia en acto, ya que ha sido actualizado por el *noûs poiētikós*.

Aristóteles no abunda sobre el tema. Lo que se puede afirmar es que no todos los hombres lo tienen por igual, y que sin embargo su acto siempre es verdadero y correcto. De lo cual deduje que en algunos hombres el *noûs* actúa con mayor intensidad, mientras que en otros su acción es poca o débil, pero en todo momento verdadera. La causa de estas diferencias se debe a la buena o mala disposición del sujeto para adquirir el *noûs*. De aquí que en los tratados éticos el Estagirita enfatice la importancia de la educación del carácter

y el *éthos* no sólo durante la niñez, sino en cada periodo de la vida.

4. El acto teórico del *noûs* en el hombre.

El *noûs* es la facultad superior del hombre, es lo que lo distingue de los demás animales, y a la vez es lo que en cierta forma comparte o participa de la divinidad. Sin embargo, a diferencia de los entes eternos, el *noûs* del hombre guarda cierta limitación. En tanto que potencia, es corruptible y se encuentra en contacto con el sensible por medio de la imagen.

Aristóteles se empeña en mostrar la semejanza entre el acto de sentir y el acto de entender, en ambos casos el sentido adquiere la forma del sensible, y el *noûs* se vuelve el inteligible. Sólo que el acto del *noûs* no es una pasión, sino una capacidad para hacerse la forma inteligible; esta es la diferencia con la sensación, que el *noûs* cuando actúa no padece. Postulé que esto sucede a modo de límite, pues el límite en sí es inmaterial, y cuando el *noûs poietikós* actúa sobre la imagen, el *noûs* en potencia propio del animal racional, se actualiza y delimita la imagen, volviéndose la forma inteligible. De esta manera Aristóteles garantiza la universalidad del conocimiento científico, y el apego de éste a la realidad de donde se ha extraído.

Bajo esta perspectiva, la imagen no sólo es necesaria, sino que su participación en el acto de la intelección ejercido por el animal racional, es consecuencia del hilemorfismo del hombre. El *noûs* de los seres inmateriales no actúa con la imagen, pues estos no tienen sensibilidad, y el acto de intelección es directo, de acuerdo a su forma. En cambio, en los seres donde el *noûs* perfecciona al compuesto de cuerpo y alma racional, necesariamente el acto de este principio inmaterial entra en contacto con la imagen, pues es el acto de intelección de un ser compuesto de materia y forma, del

animal racional. Así en este acto humano de intelección, la forma actúa en contacto con el sensible en conformidad con la unidad hilemórfica del agente.

Cuando el *noûs* en potencia intelige, está en acto ya no en potencia; y puesto que es inmaterial, al estar en acto se identifica con el *noûs poiētikós*. Por un lado, el *noûs poiētikós* actualiza los inteligibles y, por otro, el *noûs* en potencia se vuelve los inteligibles gracias que el *noûs poiētikós* los iluminó, de modo que actúan y coinciden en las formas inteligibles, así que al estar en acto son lo mismo. Desde el plano del conocimiento humano, se replica en cierto modo la estructura de perfección e identidad propia del *noûs* cosmológico, pues se muestra que en el *noûs* del hombre es posible que se identifique, aunque con menor perfección quizá, la substancia que es acto, el *noûs poiētikós*, con el objeto, el inteligible que es el *noûs* en acto. De manera que el hombre puede inteligir de modo semejante al acto eterno del *noûs* cosmológico, aunque por corto tiempo, parafraseando a Aristóteles. Es en este acto conformado por una estructura de identidad, donde señalo de modo específico la semejanza que tiene el hombre con lo divino desde la concepción aristotélica.

Por tanto el *noûs poiētikós*, es el que sí es separable; pues el *noûs* en potencia al estar en acto deja de ser potencia, de modo que intelige y es uno y el mismo que el *noûs poiētikós*. Éste *noûs poiētikós* es propiamente lo divino que tiene el hombre, y la forma de intervenir en el hombre es a través del *noûs* en potencia. En consecuencia, el *noûs* en potencia lo consideré como cierta disposición resultante de la unión del alma racional con el cuerpo, que lo convierte en candidato a alcanzar el pleno ejercicio del *noûs* una vez perfeccionado por el *noûs poiētikós*. Por lo tanto, al ya no existir esta unión de alma y cuerpo, deja de existir también el *noûs* en potencia del

hombre, pues ya no hay compuesto que pueda ser actualizado, ni imagen sobre la cual inteligir.

5. Si el *noûs* en el hombre es otra substancia.

En cuanto a si este *noûs poietikós* es otra substancia o si es parte del *noûs* cosmológico no queda claro. Manifesté que sin duda son entes similares en el sentido de que la substancia de ambos es inteligir. Y precisamente por esta misma razón, si la substancia es inteligir y en los entes inmateriales la intelección se identifica con su objeto, entonces el *noûs poietikós* podría identificarse con el *noûs* cosmológico, si se diera el caso que esta substancia primera fuera su objeto.

Sin embargo la intelección del *noûs poietikós* no parece ser tan perfecta como la del *noûs* cosmológico, en el sentido de que el primero tiene una pluralidad de objetos, gracias a la cual le es posible al hombre acceder al conocimiento de los inteligibles del universo. De manera que el acto que conforma estas substancias es distinto, debido al objeto de cada una. Por lo tanto, serían dos substancias eternas que inteligen siempre. Sólo que la primera, el *noûs* cosmológico, únicamente entiende el objeto más noble por sí, con el cual se identifica. Y la segunda, el *noûs poietikós*, actúa sobre las formas inteligibles, con lo que el *noûs* en potencia que está en el hombre se actualiza y entonces adquiere el universal a través de la imagen.

Lo que sí rechazo es que el *noûs* sea una substancia, que se introduce en otra substancia, que es el hombre. El *noûs poietikós* actualiza las formas inteligibles contenidas en las imágenes, en este acto el hombre es perfeccionado, pero sigue siendo animal racional. De manera que postulo que el *noûs* se introduce en el hombre como acto, no como substancia.

Es el acto del *noûs poētikós* lo que actualiza los inteligibles, en consecuencia el hombre se ve perfeccionado cualitativamente, es capaz de entender, pero no posee la substancia del *noûs poietikós*, pues este sigue siendo una substancia separada. Sólo que el hombre al entender, el acto del *noûs* que está en el alma como disposición se identifica con este *noûs*, que es semejante al *noûs* cosmológico, pero esto es por corto tiempo y es el acto de intelección del hombre.

Los elementos para postular que el *noûs poietikós* no puede ser el *noûs* cosmológico, se basan entonces en que implicaría que cambiara su objeto y que fuera múltiple, lo cual contradice su autointelección y, por tanto, la perfección de su substancia y de su acto.

En el capítulo I mostré que el *noûs* cosmológico es absolutamente simple y sin mezcla. Lo que se deriva del hecho de que el acto, el objeto y el sujeto son uno y el mismo, absoluta identidad, y ésta es su substancia. Si el *noûs* cosmológico tuviera por objeto secundario actualizar las formas inteligibles en el hombre, entonces la absoluta unidad se rompería y sólo sería posible imputarle una unidad menos perfecta, por continuo. Pero eso es contradictorio con su substancia, que es únicamente acto perfecto.

Otra consecuencia de mayor relevancia es la siguiente: si en el *noûs* cosmológico el objeto de su acto se identifica con su substancia, entonces el *noûs* cosmológico se volvería uno con cada uno de los inteligibles que aprehende el hombre, como de hecho se enuncia que sucede en el *noûs* en potencia. Por lo que la razón de primer principio se vuelve inválida e inconsistente en un ente cuya substancia es cambiante.

Así que propuse que el *noûs poietikós* es un principio que está fuera del hombre, Aristóteles sostiene que su acto es eterno y perfecto, razón por la cual se análoga al *noûs* cosmológico.

Por lo tanto, es un tipo de substancia intelectual, cuyo acto actualiza el *noûs* en el hombre y así accede a los inteligibles, de manera que el animal racional se acerca a lo divino dentro de las posibilidades de su propia naturaleza.

Aristóteles señala que el hombre debe procurar en lo posible “divinizarse”, y esto se logra a través de la intelección, contemplando los objetos más perfectos el mayor tiempo posible. Sin embargo, parece que la intelección en el hombre, aunque es acto del principio que es lo divino, no es igual. Esto se infiere a partir del acto del *noûs* cosmológico, que es su substancia y se tiene perfectamente a sí mismo como objeto por toda la eternidad.

De manera que el hombre, en primer lugar no puede llevar a cabo dicha actividad de la misma manera que lo hace el principio, pues su ser compuesto le exige atender también a otras actividades que le suponen enrolarse con objetos menos perfectos. En segundo lugar, porque es evidente que el hombre no puede contemplar eternamente, pues es un ser temporal, que está inserto en necesidades materiales. Y en tercer lugar, aún en el acto mismo de la intelección, éste no es igual al que realiza el *noûs* cosmológico. Pues el hombre no puede contener bajo su intelección todo el ser y la perfección del primer motor ni por un instante; ya que sería contradictorio que el sumo bien fuera contenido por un ser menos perfecto. Y también porque el *noûs* cosmológico se entiende de forma tan perfecta que entiende todo su ser por completo y se identifica con el, de manera que la relación que tiene el *noûs* que es absolutamente simple, con su objeto, nunca será igual (aunque se le parezca) al modo como el hombre pueda entender con su *noûs*, ni por un instante.

A pesar de esta diferencia el acto del *noûs* teórico en el hombre no deja de ser un acto superior y divino, pues le permite acceder a los principios eternos, inmutables y

necesarios. A los cuales el resto de los animales no pueden acercarse.

Sugerí la probable identidad entre el *noûs* cosmológico y el *noûs poiētikós*, considerando que los inteligibles son inteligibles por compartir cierta forma o estructura que hay en el universo, cuyo principio se identifica con el del universo, y puesto que el *noûs poiētikós* actúa sobre estas formas, entonces éste sería igual al primer principio.

Pero esto no puede ser, en primer lugar porque el *noûs* cosmológico efectivamente es principio de ese orden, pero el principio no es igual a lo principiado, pues entonces tendríamos una pluralidad de primeros principios y ya no serían primeros. Es decir, el *noûs* cosmológico ha sido expuesto por Aristóteles como la causa primera y anterior de todo lo demás. De manera que es necesario que sólo él sea el único primer principio, y que sólo él pueda actuar de modo perfecto sobre sí mismo como su propio objeto pues se auto-posee. Cualquier otro principio será posterior a esta substancia primera y la tendrá como causa, y si alguno puede tenerlo de algún modo por objeto, será entonces de un modo imperfecto e inacabado, pues el único que puede abarcarlo de manera perfecta y absoluta es el *noûs* cosmológico mismo.

En segundo lugar porque la acción del *noûs poiētikós* es iluminar los inteligibles, de modo que es el hombre el que por su acción puede acceder a ellos. Si el *noûs poiētikós* que actúa en la intelección del hombre fuera el mismo que el *noûs* cosmológico, entonces su ser, que es intelección sería la intelección eterna y perfecta del primer principio, lo que desborda las capacidades del animal racional. Pues el hombre no puede inteligir eternamente, ni el *noûs poiētikós* puede inteligir de modo perfecto sobre el *noûs* cosmológico, pues éste lo rebasa en perfección, anterioridad y simplicidad. De manera que esa intelección propia del primer motor no es del

hombre. Por tanto, se muestra nuevamente que el *noûs poietikós* no es el *noûs* cosmológico. En este sentido el *noûs* que es separable, funge más bien como un facilitador, esto fortalece a mi tesis sobre la postulación de ciertos principios agentes, por medio de los cuales el orden y la tendencia de los entes al *noûs* cosmológico es posible.

6. Posibilidad de principios agentes.

Lo que propongo, bajo estrictos términos hipotéticos, pues no se encontró una disquisición explícita donde Aristóteles enuncie los términos “causa eficiente” o “principio agente”, es: El *noûs* cosmológico mueve al resto de los entes del universo como causa final, en el sentido de ser el objeto de deseo por excelencia, la perfección absoluta y el sumo bien. Y todo ser tiende a su perfección. Pero vemos que hay entes cuyas facultades son básicas, y no tienen capacidad de entender, de manera que cómo es posible que tiendan al bien, incluso los seres que no tienen vida, en qué sentido se ordenan al bien. ¿Qué principio se encarga del cumplimiento de las ordenaciones básicas de cada uno de los entes que conforman el cosmos?, gracias a las cuales el universo se entiende y se percibe como un todo ordenado y bueno, de acuerdo al fin último. No puede ser el *noûs* cosmológico, puesto que única y necesariamente se tiene por objeto a sí mismo.

Sin embargo, es razonable que sea algo divino. Con lo cual postulo que en el caso de los seres que tienen capacidad de intelección, el *noûs poietikós* sea este principio que actúa como efecto del orden y bien absoluto en que consiste el *noûs* cosmológico. Por lo que hace posible que efectivamente, el hombre pueda realizar la actividad a través de la cual se asemeja al primer principio, el acto del *noûs*. Parece ser la intención del Estagirita ligar la acción del *noûs* como principio del hombre, al acto del primer motor. Pues aunque

el término ya se empleaba como principio causal en el ente, Aristóteles refiere en varias ocasiones que es lo divino en el hombre. Bajo este argumento, el *noûs poietikós*, es el principio separado que ilumina y hace posible las intelecciones del hombre, en conformidad con la naturaleza de este animal racional, y como efecto de la perfección ordenadora del *noûs* que se entiende a sí mismo.

En cuanto a los seres que no cuentan con la facultad intelectual, y todos los demás seres compuestos, ya sea animados o inanimados, es posible que el principio por el cual cada uno cumple su función y tiende al *noûs* cosmológico como máximo fin, sea la *phúsis*. Aristóteles no duda en nombrar a la naturaleza como un principio ordenador, o incluso hacedor, que dispone las facultades de los entes según cierto orden; dicho orden sería la tendencia al *noûs* como causa final de los entes. A partir de este supuesto, los seres naturales se orientan al *noûs* cosmológico cumpliendo cada uno con las normas que dicta su propia naturaleza.

Bajo esta tesis abrigo todas las referencias donde el Estagirita menciona que algo se da por naturaleza, o que la naturaleza y el *noûs* son principios, o que algo actúa según su propia naturaleza. Un ejemplo es la cita de *Física* IV. 4, donde declara que lo ligero es lo que por naturaleza es transportado hacia arriba, y lo pesado, hacia abajo. De manera que la naturaleza es principio de este movimiento, y se puede entender como un principio habilitador que ordena y equilibra la realidad de los seres compuestos.

En este sentido la *phúsis* y el *noûs poietikós* son principios de acción y los concibo como causas eficientes del orden y la preservación del bien en el universo, así como que están relacionados con el primer motor como cierto reflejo de su perfección. Dicha interpretación es consistente con la analogía

del gobierno de la casa y de la *polis*, en la que como ya lo expliqué, ciertos elementos contribuyen de modo más perfecto y en su totalidad, al orden del compuesto.

NOÛS PRÁCTICO

El *noûs* en el hombre se determinó como el principio más perfecto del animal racional. Esta atribución de principio rector, se vería disminuida y parcial si el *noûs* del alma sólo se orientara al ámbito del conocimiento especulativo, dejando fuera de la competencia de su acto perfecto todas las demás áreas donde el hombre se desenvuelve.

En este sentido, en el capítulo tercero investigué el *noûs* como principio de acción práctica en el hombre. Encontré que no sólo es causa de este tipo de acción, sino que además es principio de varios actos que se desarrollan en el ámbito de la praxis en la vida cotidiana.

De acuerdo con esto confirmo la tesis donde postulé que esta misma facultad es principio de diferentes actos en orden a sus objetos, y en correspondencia con el fin pretendido. Así el principio del *noûs* se puede considerar como práctico o teórico, sin que sean dos facultades distintas, sino que es una sola que actúa de acuerdo a cierta orientación. Señalé también que en el principio del *noûs*, Aristóteles en ocasiones sustituye el término *noûs* por alguna otra actividad también intelectual como la *diánoia*, o alguna virtud como la *phrónesis*, incluso en un sentido amplio del término se puede encontrar como referido a los animales.

7. Principio de acción práctica.

En el momento en que la acción del *noûs* va dirigida a alcanzar un fin, que es un bien por medio de una acción concreta, esa acción del *noûs* se vuelve práctica. En este

sentido, cuando el acto de la intelección, o su resultado, que es la forma inteligible, se usa con el objeto de lograr un fin posterior, se puede decir que es principio remoto de la acción, y que su objeto ya no sólo es verdad, sino verdad práctica.

En los textos de *Ética Nicomaquea* VI. 2, *De Anima* III. 7 y *Movimiento de los Animales* 7, Aristóteles habla del *noûs* como principio de la acción, éste junto con el deseo, dan inicio al movimiento del sujeto. El principio de la acción es la elección (*proaíresis*), la cual surge por la confluencia de estos dos principios, *noûs* y *órexís*. Así como en lo respectivo al conocimiento, Aristóteles no cesa de relacionar al *noûs* con la facultad sensitiva, así también en el caso de la acción, el *noûs* es ligado estrechamente a la facultad desiderativa y a la sensitiva. Nuevamente se afirma que el acto del *noûs* se da por medio de la imagen.

El fundamento que considero de mayor contundencia para esta conclusión es el texto del *De Anima* III. 7, en el que Aristóteles enuncia los distintos actos del *noûs*, de manera que parece estar presentando la radiografía del proceso que se da en el inicio de la acción. En este trabajo el pasaje me parece, según lo expresé en su momento, mucho más determinado y claro, que las referencias a los ejemplos del silogismo práctico. Las razones de este criterio radican en que en estas líneas Aristóteles sostiene directamente los actos que se le atribuyen al *noûs*. Mientras que las alusiones a la estructura silogismo práctico son instrumentos de cuya semejanza se sirve para ilustrar la acción.

Puesto que el texto es toral en mi investigación, menciono brevemente dichos actos:

a) El primero es la intelección (*noein*), la cual se da sobre las formas en las imágenes. Esta se considera principio remoto

de la acción por aportar la idea general o universal, la cual no mueve, ni se mueve.

b) El segundo acto del *noûs* es el que se da cuando en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado. Este acto sí es principio directo de la acción, pues ante esa información que el *noûs* juzga, seguirá una tendencia de persecución o de huida. En este caso el principio, de donde surgió la información provino de la parte sensitiva.

c) El tercero es el acto por el cual el *noûs* reconoce mediante el sentido común un objeto al cual tender o alejarse, sin tener la sensación propia del objeto referido. Aquí el *noûs* maneja imágenes, pero no tiene la sensación en acto del objeto referido. Así que implica cierta capacidad de relación.

d) El siguiente acto es aquel por el cual el *noûs* calcula o delibera, dichas acciones suelen atribuirse al *lógos* y a la *boulesis* respectivamente. De estas acciones, al menos la segunda es una actividad propia de la acción práctica, y esta se ejerce tanto sobre imágenes como sobre conceptos que están en el alma. Así que en este acto se transita del universal al particular, con el objeto de planear y elegir el medio idóneo para llevar a cabo la acción.

e) El siguiente acto se considera junto con la intelección, el acto que le corresponde propiamente al *noûs*. Pues es un acto directo e inmediato con el cual señala cuál es el bien concreto y cómo se ha de tender a él. Este acto es el extremo del *noûs* práctico, y es el principio inmediato de la acción, la elección. Donde el *noûs* señala el bien concreto y el medio, y cómo se ha de tender a él, por lo que va unido al deseo.

f) El acto por el cual se afirma o se niega algo, el cual parece ser más propio de la *diánoia*. De la que Aristóteles dijo en *EN* VI. 3, que la *diánoia* por sí nada mueve, sino por causa de algo

y práctica, pues bajo esas condiciones su acción se convierte en la afirmación de lo bueno o malo respecto a un objeto.

g) Finalmente, el acto por el cual se deja de considerar la materia en los seres que existen sin materia, y se consideran con materia los que existen de ese modo.

Bajo este esquema muestro que el *noûs* del hombre en Aristóteles es un principio que desarrolla diversas actividades. Sin embargo, esto no contraría las cualidades del acto del *noûs* que advertí en esta investigación. En todos los actos que se mencionan, el *noûs* es el principio rector, de manera que su acto siempre es correcto, inmediato y simple, es el que señala o delimita el bien o lo inteligible. De manera que cuando hay una deliberación o cálculo, o algún otro tipo de proceso, realizado por la facultad intelectiva, el acto propiamente del *noûs* es el último en el que se ilumina la respuesta o el bien que se busca y se percibe como realizable. En este sentido no le corresponde propiamente el proceso, sino la iluminación o percepción, que es inmediata. Lo característico del acto del *noûs* es la función por la que el actuar del hombre, ya sea especulativo o práctico, transita entre el particular y el universal, lo contingente y lo necesario, lo sensible y lo divino.

En lo que toca a la acción práctica y teórica, el *noûs* interviene en ambas como principio remoto, pues es el hábito por el cual se adquieren los primeros principios, tanto científicos como éticos. Así también en los dos casos ejerce su acción principalmente en cuanto principio inmediato, ya que delimita el inteligible en la imagen, y reconoce o ilumina el bien realizable en la acción particular.

Así muestro que efectivamente el *noûs* es principio que actúa directamente en numerosas acciones, y por lo tanto es principio de los hábitos o virtudes éticos e intelectuales. Su

objeto, por ser disposición intelectual, es la verdad, pero en cuanto se ordena a un bien-fin, es la verdad práctica. Concluyo también que la acción puede tener origen en un dato presente, aportado por la sensibilidad; en un bien deseado ausente, presentado por la imaginación; o en un bien general o universal evocado por el *noûs* y especificado.

8. El *noûs* y las virtudes.

Debo enfatizar que al desarrollar este hábito en el ámbito de la acción, Aristóteles no especifica ni retoma la división del *noûs* en potencia y *noûs poietikós*. De donde infiero que una vez actualizada la disposición, el *noûs* en potencia, el hombre se encuentra habilitado para que el *noûs* ejerza su acto y a través de la adquisición de hábitos alcance las virtudes, ya sea intelectuales, lo cual es lo primero en tiempo, y las éticas, que se consiguen en un momento posterior, según lo expongo a continuación.

Noûs y epistḗmē.

Naturalmente el *noûs* es principio de la ciencia, pues es el principio de todo conocimiento universal. Para adquirir la ciencia se requiere previamente la intelección. Posteriormente la afirmación y negación, que se darán en el juicio. Así como las abstracciones, las cuales se entienden como un acto reflexivo posterior, en el que el *noûs* considera los objetos separados en conformidad con su existencia, ya sea que se den con o sin materia. Aunque el *noûs* dispone la facultad para que sea posible la aprehensión de los inteligibles, objetos de la ciencia, su acto se ejerce también una vez adquirida la *epistḗmē*, pues se entiende más y mejor.

Noûs y sophía.

La *sophía* se afirma claramente como conjunción de *noûs* y *epistémē* sobre los objetos más necesarios y nobles, de modo que el *noûs* no sólo es principio remoto de ésta, sino que además sigue ejerciendo su acto para contemplar los objetos más elevados. El acto que Aristóteles considera más perfecto del *noûs* es la contemplación, la cual tiene lugar en la sabiduría.

Noûs y phrónesis

Así como para la *epistémē* es requerido previamente el *noûs*, en el sentido de que éste es el principio por el cual se adquiere la primera intelección. Así también en el caso de la *phrónesis* se necesita antes un acto práctico del *noûs*, pues es el encargado de señalar el bien concreto aquí y ahora. Aristóteles en su teoría sobre la virtud establece que para alcanzar las virtudes es necesario ser prudente, pues el prudente es el que sabe distinguir el justo medio y actúa conforme a éste. Lo que propuse en esta investigación es que el círculo virtuoso se inicia con un acto del *noûs*, donde aún no hay prudencia pero sí un acto que implica verdad práctica. Un acto donde el *noûs* orienta hacia el bien, acierta o dicta lo que en esa situación se debe seguir.

Puesto que para que se desarrolle la acción, el Estagirita establece claramente que debe estar unida al deseo (*órexís*), si ese acto del *noûs* se armoniza con el deseo recto y ambos, intelecto práctico y deseo deliberado, tienden al bien concreto de acuerdo a lo que ordenó el *noûs*, entonces se tiene el primer acto bueno. El cual puede dar origen a la *phrónesis* por medio de la repetición de actos en este mismo sentido, y por lo tanto el hombre adquiere cierta estructura en su obrar conforme al bien práctico que señala el *noûs* práctico.

La razón que aludo para justificar que es el *noûs* el que tiene la llave para iniciar el círculo virtuoso es porque en primer

lugar, efectivamente, Aristóteles explicita que éste es el que manda, manifiesta u ordena si se debe huir o perseguir, es el que aporta la premisa menor. Y en segundo lugar porque el Estagirita refiere ejemplos de casos donde el *noûs* manda seguir un bien superior, pero el hombre arrastrado por la parte sensitiva, o por otro bien aparente, no lo sigue. El acto del *noûs* siempre es recto, el problema es que el hombre no lo sigue, o actúa como si no lo tuviera.

Aristóteles asienta que la virtud de la *phrónesis* tiene algo de teórica y algo de práctica. Y que en este caso el conocimiento no se puede usar con otros fines que no sea el bien práctico. Por esta razón, en el hombre prudente la acción y el pensamiento están unidos, se encuentran en una estructura armónica donde el mandato del *noûs* práctico es seguido por las otras facultades. Sin embargo, puede suceder que, en el hombre que no es prudente, la sentencia del *noûs* no encuentre eco en el deseo y el acto realizado no sea bueno, por no estar conforme al recto mandato de la disposición superior.

En este sentido el *noûs* es principio de la prudencia y de cualquier otra virtud ética, y su actuación es constante en el obrar. La *phrónesis*, por tanto, se considera la virtud del acto propio del *noûs* práctico, por el cual ordena o señala el bien-fin que se debe seguir, y se actúa. Así se da la verdad práctica, cuando por medio del *noûs* el hombre encuentra o determina que en la situación concreta es realizable el bien general deseado, o corresponde con la representación global de la vida lograda. De manera que el deseo se torna más intenso y se une a la tendencia señalada por el *noûs*, por lo que la acción tiene lugar.

Noûs y téchne

Concluyo también, que es principio además de la *poiēsis*, y por tanto de la *téchne*, donde su acción es muy parecida a la acción práctica sólo que el fin se encuentra en el producto. El *noûs* como principio de este tipo de acciones es el encargado de especificar la forma abstracta en la particular que se busca conseguir, sirviéndose de las imágenes, para poder producirla con el material y los instrumentos con los que cuenta el agente. Este es el sentido de que Aristóteles sentencie que la *póiesis* arranca al final del pensamiento.

Que el *noûs* es principio de la *téchne*, fortalece y confirma que es principio de la *phrónesis*, pues en ambos casos se trata de aplicar un universal a un particular y hacerlo realizable, ya sea en la acción o en el producto. De manera que la disposición por la que se transita en ambos sentidos entre el particular y el universal es el *noûs*, las demás virtudes que tienen que ver con estos objetos son perfecciones de los actos de este principio.

9. El *noûs* teórico y práctico.

He mostrado cómo el *noûs* es la misma facultad que efectúa diversos hábitos, dentro de los cuales se encuentran constantes en uno y otro caso. En primer lugar, Aristóteles afirma claramente que el *noûs* es la disposición de los principios, de los primeros principios del conocimiento y de los principios generales de la acción. Esto se basa en que es la facultad a la que le compete el paso del particular al universal, de lo contingente a lo necesario; de manera que la adquisición de los primeros principios necesariamente es una actividad de este tipo. La cual se da por una especie de *epagogé*, en la que al tener la experiencia y el conocimiento de los particulares, en determinado momento a partir de ellos el *noûs* delimita o ilumina el primer principio que es universal, en lo que Aristóteles asimila una vez más a un ejemplo de la milicia, el ejército en desbandada. El *noûs* es constantemente

analogado al general, en razón de su gobierno y superioridad, también por la presteza o urgencia de sus órdenes o mandatos que son directos e inmediatos. No se trata de sugerencias ni de formar consensos.

Tanto en las acciones prácticas como las teóricas, el *noûs* trabaja por medio de la imagen, o una vez elaborados, con sus propios conceptos y pensamientos, pero regresando a la imagen como instrumento. De donde el contacto entre el universal y el particular por medio de la imagen se da en la intelección y en la acción, de manera remota y también directa. El *noûs* es el que a manera de límite ilumina el universal partiendo de lo sensible, y además es la disposición que puede percibir en lo sensible la adecuación con el universal al que se tiende, de manera que reconoce el bien realizable.

Así como en el orden del conocimiento el *noûs* se presenta estrechamente ligado a la parte sensitiva, en el orden de la acción esta constante permanece. Pues el *noûs* práctico no mueve si su mandato no se encuentra armónicamente integrado con el deseo y, por tanto, la sensibilidad. En ambas esferas el acto del *noûs* siempre va acompañado de verdad y rectitud, por lo que se garantiza, por un lado, el acceso al conocimiento universal, la ciencia. Y por otro, la posibilidad real de realizar actos buenos, la verdad práctica y la virtud.

Tanto en la ciencia como en la virtud el *noûs* funge como primer principio habilitador, gracias al cual el hombre es capacitado para efectuar los actos propios de cada uno de ellos. Y además el *noûs* actúa constantemente, en cada acto cognoscitivo, poniendo en acto al inteligible, y en cada acto práctico, ordenando el bien.

Finalmente, el *noûs* se encuentra como el principio necesario, gracias al cual lo universal se encuentra con lo particular, lo

abstracto con lo concreto, lo necesario con lo contingente, y se pueden relacionar. De este modo, la facultad analizada es el punto de unión que refleja, conoce y reconoce, que los principios eternos y universales se dan en la realidad que percibimos con nuestros sentidos, pues es una sola realidad integrada y no dos mundos separados.

En este aspecto el contacto con el sensible es pieza clave. Aristóteles establece que dicho encuentro del *noûs* con lo particular se da por medio de la imagen. En mi investigación propuse que en ambos casos, el práctico y el teórico, la unión se da a modo del límite, como si fueran coordenadas geométricas que en sí mismas son inmateriales. Así el límite es totalmente apegado a la realidad sensible, pero no es la realidad sensible.

El *noûs* en su acto práctico señala el bien concreto que es el justo medio, del cual Aristóteles se expresa como límite entre dos vicios, por medio del *noûs* el hombre se auto-percibe en la situación concreta donde el bien general puede ser realizado. Esta auto-percepción es justamente el resultado de que el *noûs* reconoce en la circunstancia particular la posibilidad de alcanzar el bien deseado, de manera que el hombre se ve fuertemente involucrado en la disyuntiva de actuar conforme a éste o evitarlo, de manera que se origina la acción.

El *noûs* en su acto teórico se vuelve la forma inteligible, delimitando el universal en la imagen gracias a la acción del *noûs poietikós*, de modo que el *noûs* se vuelve el inteligible y de esta manera se obtiene. Posteriormente vuelve e entiende sobre el mismo inteligible, empleando nuevamente la imagen. Así actúa en la realidad sensible sin ser el mismo *noûs* sensible.

Acerca de las diferencias que se encuentran en el acto del *noûs* respecto de lo práctico y lo teórico, concluyo que la

acción del *noûs* se torna propia de lo práctico al orientarse a un bien-fin al que tiende como objeto de deseo, buscando una verdad práctica. Mientras que el *noûs* en su acto teórico el fin que pretende es la verdad especulativa. Por lo tanto, se distingue también que para la acción práctica es necesario ya contar con el ejercicio del *noûs* teórico que aporta los inteligibles, el universal. De esta manera al actuar en el ámbito de los fines, el *noûs* en potencia se encuentra ya como disposición activa, pues ya ha sido actualizado por el *noûs poietikós* y, en consecuencia, cuenta con la capacidad de reflexionar, regresar del universal al particular, y considerar un bien futuro y preferirlo frente a uno presente.

La adquisición de la virtud supone contar con el sentido del tiempo, el cual remite a la reflexión de un hecho según un antes y un después, esto sólo se da tras la acción del *noûs* teórico. Es lo que permite separarse de la inmediatez sensible, y considerar la verdad práctica mediante la reflexión, a fin de obrar de acuerdo a este bien señalado por el *noûs*, aunque el bien aparente se presente más placentero.

En este sentido el acto práctico del *noûs* es posterior en el hombre al acto de la intelección. Más aún, si en el acto de la intelección por el que se obtienen los inteligibles, el camino que se recorre es de lo sensible a lo inteligible mediando la imagen; en el acto del *noûs* práctico por el que se señala el bien particular es un retorno a lo sensible. Una vez que se cuenta con el universal, se hace uso de él para bien del sujeto, así que se emplea en orden a un fin concreto y con este objeto se particulariza por medio de la imagen. Así que es un retorno a lo sensible enriquecido.

Por lo tanto, acerca del *noûs* en relación con el ámbito especulativo y el de la acción práctica, concluyo que es una y la misma facultad, el *noûs* teórico y el *noûs* práctico no son dos principios distintos en el hombre. Es un hábito con

diferentes actos, que en realidad es el vínculo o el puente entre lo sensible y lo inteligible, lo particular y contingente, y lo universal y necesario. Esto es lo propio del *noûs* en el hombre, gracias a este lazo que el *noûs* ejerce, es que es posible adquirir los primeros principios de la ciencia, y los inteligibles, así como los primeros principios de la acción práctica. En todos estos actos se transita de lo sensible a lo universal. Y en el acto práctico del *noûs*, en el caso de la acción particular, se da este mismo vínculo entre ambos planos de la realidad, sólo que el tránsito es un retorno enriquecido del universal al particular.

Por esto es que para adquirir la virtud es necesario contar con ciertos conocimientos, y experiencias, dentro de los cuales la educación, la familia y la vida en la *polis* bajo las normas de la ley son trascendentales en la preparación y desarrollo de las virtudes. Para hacer el bien o alcanzarlo, primero hay que conocerlo.

10. Acto práctico del *noûs*.

El acto del *noûs* se señala entonces al menos en dos momentos de la acción práctica. Es importante subrayar que en muchos casos Aristóteles la refiere no como una acción virtuosa, sino como un mínimo de sensatez y cordura que distingue el actuar del hombre del de las bestias. Así en un primer momento el que posee *noûs*, *noûs échon*, cumple en un plano básico del deber moral. No es acción virtuosa, pero tampoco es hacer el mal. Es el primer paso, ya en la acción, donde se aplican los principios prácticos del *noûs* de un modo correcto, pero su perfección no alcanza aún la excelencia de la virtud.

El segundo momento es cuando gracias a la adquisición de la virtud el hombre es capaz de realizar actos virtuosos, y entonces la acción del *noûs* se ubica en un plano superior y perfecto, digno de honor y ejemplaridad. Para Aristóteles la

acción del *noûs* es tan correcta, que la determina como el origen de la ley. De esta manera, la ley es la cristalización del vínculo hecho por el *noûs* entre el bien universal al que se tiende y la circunstancia particular en la que se actúa. La ley es *noûs* sin deseo, de manera que refleja en toda su fuerza el carácter dictaminador de este principio.

Esta división del *noûs* práctico permite distinguirlo en su modo básico, como principio elemental, que correspondería a la sensatez, y como hábito perfecto principio de excelencia, al adquirir las virtudes.

11. Silogismo práctico.

Acerca de la acción práctica, Aristóteles presenta varios ejemplos donde se muestra la acción del *noûs*. Dentro de éstos muestra una estructura semejante a la del silogismo, la cual es conocida como silogismo práctico. Sobre esta cuestión considero que si bien la intención del Estagirita es aclarar el proceso como se da la acción, en la mayoría de los casos donde surge el movimiento del agente, no se requiere mayor deliberación sino simplemente la señalización del bien.

Así como tampoco implica que la pretensión del sujeto en la acción se coloque concientemente en esferas trascendentes y de altos ideales como alcanzar la vida lograda, tender al bien máximo o pretender la felicidad como fin último. Aunque efectivamente todo hombre tiende a la felicidad, la realidad es que en la inmensa mayoría de los actos concretos y reales no es éste el bien que se tiene en mente. Así Aristóteles presenta ejemplos bastante sencillos y triviales: “todo hombre debe caminar, yo soy hombre, inmediatamente camino.” O “necesito un vestido, una túnica es un vestido, necesito una túnica. Lo que necesito lo tengo que hacer, necesito una túnica, tengo que hacer una túnica.” Uno actúa a partir de un punto de partida, en ocasiones la acción es inmediata en ese

caso el *noûs* manifiesta lo que se debe hacer. En otras ocasiones si da lugar a la deliberación conciente de los medios, donde el *noûs* delibera, calcula y sobre todo ordena la tendencia al bien.

Esto no significa que en los casos de la acción inmediata el principio sea el instinto, sino que simplemente no hay deliberación, como cuando se pone el despertador, y al sonar el hombre no delibera si se levantará o no, sino que lo hace conforme al *noûs*, a pesar de que podría seguir el deseo de la parte sensitiva y continuar descansando.

Por otra parte debo mencionar que un conjunto extenso de las acciones no surge de un propósito del hombre, sino que inician en el medio en el que lo rodea. Por ejemplo, veo un vaso de agua, y esto mueve a mi parte sensitiva deseando tomar agua y lo bebo. Sin embargo, si el vaso con agua que percibo lo tiene un extraño, la respuesta no será beberme su agua, sino buscar un vaso de agua para mí. Así la acción no es instintiva, el *noûs* actúa de forma inmediata, y aún así la última palabra la tiene finalmente el sujeto.

Gracias al paradigma del silogismo práctico, el papel del *noûs* en la acción se delinea y es posible considerarlo de manera clara e integral. En un primer momento, según se ha dicho, la acción práctica requiere el conocimiento previo, la premisa mayor, a la que algunos autores interpretan como el ideal de la vida buena, o la representación total de la propia vida. Sin embargo, considero que también puede ser una generalidad no tan racionalizada o deliberada, como el conocimiento básico de las reglas de conducta, o ciertos principios experimentados y conocidos en la familia o en la *polis*. Incluso un deseo general y no tan trascendente como deseo caminar.

El papel del *noûs* en este primer momento es como principio remoto de la acción, donde ha actualizado el inteligible por lo

que el agente conoce el principio universal. O bien el *noûs* tiene presente el deseo general. Se encuentra pertinente destacar nuevamente que, al intentar explicar cómo se adquiere el universal, Aristóteles menciona que es por medio de cierta *epagogé*, donde a partir de la experiencia de varios particulares, de pronto, con cierta intuición o percepción se conoce el universal. Este paso del particular al universal corre a cargo del *noûs*.

En segundo lugar, dentro de la estructura del silogismo, se presenta la premisa menor que es la que en realidad mueve a la acción. Esta premisa menor implica el particular, la situación concreta donde se señala que es posible alcanzar el bien. Para que efectivamente se dé la premisa menor y el término medio sea reconocido por el agente, hace falta no sólo que la circunstancia se presente, sino principalmente que el agente mismo se de cuenta de la oportunidad de realizar el bien general en el contexto inmediato. Es decir, el origen de la acción entraña la interiorización de la premisa mayor, ya sea el bien deseado o la norma general que se busca cumplir. Dicha reflexión consiste en lo que denominé como auto-percepción intuitiva, por la que el sujeto se percibe involucrado en los datos de la premisa menor de manera que se da cuenta o intuye que está en juego la posibilidad de alcanzar el bien deseado o cumplir con la norma, de la premisa mayor, lo cual se muestra en el término medio.

La tensión ejercida entre la liga de la premisa mayor y la menor, es la que origina la acción. El *noûs* es la disposición que señala u ordena en el particular, es el que percibe en lo concreto la especificación del universal, de manera que no cabe duda, como el mismo Aristóteles sostiene, que el *noûs* es la disposición a la que le compete la premisa menor. Juzgo lo anterior consistente con la afirmación según la cual este principio tiene por objeto lo extremo en ambas direcciones, lo

universal y necesario, y lo particular y contingente; y de manera reflexiva el tránsito entre uno y otro.

12. Concepción del hombre.

A través de los análisis de este principio en el alma, se reitera que en Aristóteles el hombre es una unidad. A lo largo de sus escritos lo define de diversas maneras. En lo respectivo a mi investigación, se estudió la afirmación en la que el hombre es principalmente el principio de la elección: inteligencia deseosa, y deseo deliberado, donde las facultades más características del hombre, en tanto animal racional, se encuentran contenidas. Así, la parte sensitiva es representada por el deseo y la tendencia, mientras que lo que lo separa del resto de los animales y lo acerca a la divinidad se expresa en el *noûs*. Bajo esta óptica, el hombre es entendido como un ser que se está definiendo, orientado a un bien.

Por otro lado, también se enlaza la definición de que el hombre es principalmente su *noûs*, y esto se debe a que el *noûs* es el principio recto y más perfecto con el que cuenta, gracias al cual todo su ser como agente, conoce y actúa adquiriendo perfección. Bajo esta concepción concluyo que el *noûs*, en tanto principio máximo, no podía quedar acotado a una sola actividad, el conocimiento. Sino que, al ser el principio más ordenador y ser perfección del alma racional, actúa y puede perfeccionar al hombre en su conjunto, lo cual implica todas las acciones humanas, desde las más básicas hasta las más elevadas.

Esto en razón de la unidad del ser en cuestión, y por la perfección e inmaterialidad de este principio. Así el hombre que posee el *noûs* conoce como hombre, camina como hombre, come como hombre y se relaciona como tal. El sujeto que no sigue a este principio se termina pareciendo a las bestias, en cambio el que se comporta conforme a éste se

perfecciona, tanto que el Estagirita le propone al hombre divinizarse dentro de lo posible.

De esta manera, la raíz de un acto bueno se encuentra no en una disposición ulterior o secundaria, sino en la más radical, interna y propia del hombre. La comunicación y retroalimentación entre el conocimiento y el obrar, no puede conducirse por medio una o varias disposiciones subsidiarias o aisladas, pues resultaría pobre y parcial, además el riesgo inminente de una disociación irreconciliable entre los diversos actos de un mismo sujeto sería una constante. Es ineludible que la misma disposición por la que se conoce el bien, sea también aquella por la que se reconoce y se manda realizarlo. Como efectivamente se muestra en los múltiples textos del Aristóteles.

Por otra parte, dentro de la consideración del *noûs* en el hombre, concluyo que este principio se orienta al primer principio, el *noûs* cosmológico, pues es el sumo bien y fin último. Pero se establece además que el *noûs* tiende a la felicidad, la cual se puede considerar como vida contemplativa, con lo que estaría en concordancia con la orientación hacia el *noûs* cosmológico; o la vida de la prudencia y la política que incluye la parte más humana y social del hombre.

Puesto que se entiende que el hombre es una unidad, y que el *noûs*, como principio más perfecto de éste, influye en todas las actividades del hombre, por lo que las ordena y orienta al fin último, es razonable creer que la actividad del hombre se encamina hacia la realización de la actividad contemplativa, en armonía con las otras áreas que constituyen el quehacer humano, teniendo en cuenta que ésta es la principal y la más perfecta.

En este sentido el desarrollo de la perfección del ser humano no puede basarse únicamente en una facultad o aspecto de éste. Puesto que es una totalidad compleja, pero unida. La verdadera perfección de la parte más excelsa implica en cierto punto el sano desenvolvimiento del resto de sus facultades. Si se acepta que para inteligir se requieren las imágenes, entonces la procuración de las disposiciones sensitivas no debe ser desatendida. Todo esto orientado conforme al principio según el cual lo superior debe mandar a lo inferior, y le sirve de instrumento.

13. Concepción del universo.

A lo largo de su obra Aristóteles enfatiza constantes de principios y elementos que se presentan en diversos ámbitos de modo paralelo. Es decir, principios que se dan en el universo tienen su paralelo en la *polis*, o en la casa, y a la vez coinciden con principios que rigen el alma.

Dicho paralelismo expresa que la cosmovisión del Estagirita consta de un universo con principios universales, eternos y necesarios, que además de ser inteligibles guardan cierto eco en realidades menores o particulares. De manera que, a través de un sencillo compuesto de materia y forma, se puede entender bajo cierta analogía, cómo está constituida la facultad intelectual del hombre. El principio que rige el universo guarda cierta semejanza con el principio rector del hombre. La sensación y el movimiento son entendidos dentro de un todo ordenado y complejo, donde incluso el azar y lo contingente se ven iluminados bajo la luz del *noûs* cosmológico, el cual sustenta la posibilidad de los demás seres no necesarios. Así también el contacto del *noûs* en el alma, permite que el cambio, lo accidental y lo concreto se tornen inteligibles y medios para la verdad práctica.

El universo de Aristóteles se aprecia conformado por un primer principio, el motor inmóvil que se entiende a sí mismo de modo eterno y perfecto. La excelencia de este principio como sumo bien lo convierte en causa final de todos los demás entes. A dicha tendencia responde directamente el alma del primer cielo, quien emite un movimiento igualmente eterno con el objeto de imitar su perfección. De modo secundario, se advierte cierto reflejo del efecto que tiene el acto perfecto del *noûs* cosmológico en el resto del universo, expresado bajo las analogías del orden en el ejército y el gobierno de la casa. El bien absoluto que autocontempla el primer motor, es reconocido por el Estagirita bajo la tendencia de cada realidad a cumplir con lo que establece su propia naturaleza. De manera que la *phúsis* actúa como una especie de causa eficiente, que regula el orden por el cual cada ente puede ejercer sus propias capacidades.

14. La estructura de identidad perfecta.

Finalmente, dentro de los seres que tienen razón, el *noûs* en el hombre es el principio superior que también ejerce una clase de causalidad eficiente relativa al *noûs* cosmológico. Ya que es por el *noûs* que el hombre es capaz de realizar el mismo acto que el primer motor, a saber la intelección; así como tender al máximo bien, causa final del universo. A través de estas dos clases de actos el hombre se orienta y se asemeja al primer motor. La estructura de identidad perfecta del *noûs* cosmológico, en la que la substancia, el acto y el objeto se identifican absolutamente, se presenta de forma semejante en el acto del *noûs* en el hombre.

Tanto en el ejercicio práctico del *noûs*, como en el teórico, el acto del *noûs* encuentra cierta identificación con el *noûs* cosmológico y por tanto su acto perfecto. En la acción intelectual el *noûs* del hombre se hace uno con el inteligible, de manera semejante que el *noûs* cosmológico se identifica

perfectamente con su inteligible. En la acción práctica el *noûs* asimila el bien deseado, o la vida lograda, a la situación concreta en la que el hombre se auto-percibe. De manera que también se da una especie de identificación entre la circunstancia en la que el bien se percibe realizable, y el deseo o bien general propuesto.

Incluso, esta segunda clase de identidad la considero de mayor relevancia y perfección, pues en la primera la afinidad se da entre una idea y el inteligible. Dicho inteligible en su carácter más perfecto sería el *noûs* cosmológico. Pero en la identidad que se da en la acción práctica, el sujeto completo, como unidad, es el que se auto-percibe en la situación concreta como capaz de asimilar o corresponder con el bien deseado, que en términos absolutos sería la causa final, el sumo bien.

Lo anterior no quiere decir que el sujeto se identifique con el *noûs* cosmológico, de la misma manera que tampoco es posible que la ideal del *noûs* cosmológico del hombre sea efectivamente el *noûs* cosmológico. Pero sí muestra que en el pensamiento aristotélico el hombre es capaz de acercarse y asemejarse al sumo bien, desde sus propias posibilidades de intelección y de acción, gracias al *noûs*, principio superior y rector. Esto se prueba porque en la acción se involucra la totalidad del hombre, tanto que una acción no se da sin la participación del deseo.

De manera que cuando el hombre se reconoce como capaz actuar conforme al sumo bien, es porque se identifica y atiende el mandato del *noûs* por el cual se muestra realizable el bien universal. Así la acción práctica que se ejerce en correspondencia con deseo del sumo bien, es un tipo de semejanza vivida, no sólo pensada, con el sumo bien. Este tipo de acciones, al ser constantes pueden tornarse en naturaleza segunda, de manera que la asimilación al sumo

bien sería mucho más plena y constante. Con lo cual tiene sentido que Aristóteles diga que hay que buscar en lo posible divinizarse.

A la luz de mi investigación, se mostró que el primer principio del universo, el más anterior y perfecto, guarda cierto paralelo y efecto con el primer principio del hombre, el más perfecto y supremo. Y en lo que corresponde a las sociedades, el principio que rige la conformación de la *polis*, es también obra del principio rector del hombre. Los tres son *noûs*, cada uno según su naturaleza, el cosmológico de modo absoluto, eterno y perfecto, el *noûs* del hombre como perfección de un compuesto hilemórfico, y la ley como expresión o *lógos* de un *noûs* orientado a una comunidad de hombres que también poseen *noûs*. La constante que emerge es la perfección del acto de este principio rector, respecto al ejercicio y excelencia de cada naturaleza que ordena, sea el primer motor, el hombre o la *polis*.

Sin duda alguna, considero que la principal aportación de mi investigación es destacar que en Aristóteles el *noûs* del hombre es el hábito cuya acción propia se explica como puente que enlaza lo particular con lo universal, lo animal con lo divino, pero sobre todo, la idea con la acción. Pues al ser una y la misma facultad la que origina y ejerce su mandato en cada acto intelectual o práctico del hombre, la unidad hilemórfica se salvaguarda y sustenta de raíz. En correspondencia con la realidad única que concibe Aristóteles, donde la forma es acto del ente que conforma y está en él. De manera que es posible que el hombre que conoce el bien y el inteligible más noble, sea también capaz de alcanzar la virtud y la felicidad.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

a) Obras completas

BARNES, Jonathan. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I y II. Princeton. Princeton University Press. 1995.

b) *Tópicos*

ROSS, W. D. *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford. Oxford University Press. 1989.

CANDEL, Miguel. *Aristóteles. Tratados de Lógica*. Vol. I. *Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones Sofísticas*. Madrid. Gredos. 2000.

c) *Analíticos Posteriores*

CANDEL, Miguel. *Aristóteles. Tratados de Lógica*. Vol. II. *Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Posteriores*. Madrid. Gredos. 1995.

d) *Física*

CALVO, JOSÉ L. *Aristóteles. Física*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1996.

ROSS, W. D. *Aristotle's Physics*. Oxford. Oxford University Press. 1998.

DE ECHANDÍA, Guillermo. *Aristóteles. Física*. Madrid. Gredos. 1995.

BOERI, Marcelo. *Aristóteles. Física I-II*. Buenos Aires. Biblos. 1993

e) *Tratados Breves de Historia Natural*

LA CROCE, Ernesto y BERNABÉ, Alberto. *Aristóteles. Acerca de la Generación y la Corrupción. Tratados Breves de Historia Natural*. Madrid. Gredos. 1998.

f) *De Anima*

ROSS, W. D. *Aristotelis. De Anima*. Oxford. Oxford University Press. 1990.

CALVO, Tomás. *Aristóteles. Acerca del Alma*. Madrid. Gredos. 2003.

g) *Partes de los Animales*

BALME, D. M. *Aristotle. De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*. Oxford. Oxford University Press. 1992.

JIMÉNEZ, Elvira y ALONSO, Almudena. *Aristóteles. Partes de los Animales. Marcha de los Animales. Movimiento de los Animales*. Madrid. Gredos. 2000.

h) *Movimiento de los Animales*

JIMÉNEZ, Elvira y ALONSO, Almudena. *Aristóteles. Partes de los Animales. Marcha de los Animales. Movimiento de los Animales*. Madrid. Gredos. 2000.

i) *Reproducción de los Animales*

SÁNCHEZ, Ester. *Aristóteles. Reproducción de los Animales*. Madrid. Gredos. 1994.

j) *Problemas*

SÁNCHEZ, Ester. *Aristóteles. Problemas*. Madrid. Gredos. 2004.

k) *Metafísica*

GARCÍA YEBRA, Valentín. *Aristóteles. Metafísica*. Madrid. Gredos. 1990.

LARROYO, Francisco. *Aristóteles. Metafísica*. México. Porrúa. 1980.

l) *Ética Nicomachea*

BYWATER, I. *Aristotelis. Ethica Nicomachea*. Oxford. Oxford University Press. 1975.

PALLÍ BONET, Julio. *Aristóteles. Ética Nicomachea. Ética Eudemia*. Madrid. Gredos. 2003.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Aristóteles. Ética Nicomachea. Política*. Porrúa. México. 1998.

m) *Ética Eudemia*

WALZER, MINGAY. *Aristotelis. Ethica Eudemia*. Oxford. Oxford University Press. 1991.

PALLÍ BONET, Julio. *Aristóteles. Ética Nicomachea. Ética Eudemia*. Madrid. Gredos. 2003.

n) *Política*

GARCÍA, Manuela. *Aristóteles. Política*. Madrid. Gredos. 1988.

o) *Retórica*

RACIONERO, Quintín. *Aristóteles. Retórica*. Madrid. Gredos. 1990.

p) *Fragmentos*

VALLEJO, Álvaro. *Aristóteles. Fragmentos*. Madrid. Gredos. 2005.

II. COMENTARIOS ANTIGUOS Y MEDIEVALES DE ARISTÓTELES

ALEXANDER of Afrodisias. *Ethical Problems*. Trad. R. W. Sharples. London. Duckworth. 1990.

— *Quaestiones 1.1-2.15*. Trans. R. W. Sharples. London. Duckworth. 1992.

— *Quaestiones 2.16-3.15*. Trans. R. W. Sharples. London. Duckworth. 1994.

ASPASIUS, ANONIMUS, MICHAEL of Ephesus. *On Aristotle's Nicomachean Ethics 8 and 9*. Trans. David Konstan. Ithaca. Cornell University Press. 2001.

AVERROES. *Questions in Physics*. Trans. Helen Tunik. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers.

— *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Trans. Alfred L. Ivry. Provo. Brigham Young University Press. 2002.

— *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Trans. Richard C. Taylor. Yale University Press. 2009.

— *Metaphysics*. Trans. Charles Genecuand. Leiden. E. J. Brill. 1986.

— *Sobre el Intelecto*. Ed. e Introd. Andrés Martínez Lorca. Trad. Salvador Gómez Nogales. Madrid. Trotta. 2004.

PHILOPONUS. *On Aristotle's Physics 2*. Trans. A. R. Lacey. New York. Cornell University Press. 1993.

- SIMPLICIUS. *On Aristotle Physics 2.* Trans. Barrie Fleet. London. Duckworth. 1997.
- *On Aristotle's "Physics 8.6-10".* Trans. Richard McKirahan. Ithaca. Cornell University Press. 2001.
- AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Física de Aristóteles.* Traducción y notas de Celina Lértora. Pamplona. EUNSA. 2001.
- *Comentario al "Libro del Alma" de Aristóteles.* Traducción y notas de María C. Donadío. Buenos Aires. Fundación Arché. 1979.
- *Commentary on Aristotle's Metaphysics.* Trad. John P. Rowan. Notre Dame. Dumb Ox Books. 1995.
- *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles.* Traducción y notas de Jorge Morán. Pamplona. Universidad de Navarra. 1999.
- *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles.* Traducción y notas de Jorge Morán. Pamplona. Universidad de Navarra. 2002.
- *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.* Trad. Ana Mallea. Notas Celina Lértora. Pamplona. EUNSA. 2000.

III. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ACKRILL, J. L. *Essays On Plato and Aristotle.* Oxford. Oxford University Press. 2007.
- BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle.* Cambridge. Cambridge University Press. 1995.

- “Metaphysics.” In BARNES. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge. Cambridge University Press. 1995.
- BERTI, Enrico. “Metaphysics □ 6.” In FREDE, CHARLES. *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aritotelicum*. Oxford. Clarendon Press. 2000.
- BLUMENTHAL, H. J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. Ithaca. Cornell University Press. 1996.
- BRENTANO, Franz. “Noûs Poietikos: Survey of Earlier Interpretations.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford. Clarendon Press. 1996.
- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford. Oxford University Press, 1991.
- BRUNSCHWIG, Jacques. “Metaphysics □ 9.” In FREDE, CHARLES. *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aritotelicum*. Oxford. Clarendon Press. 2000.
- BURNYEAT, M. F. “Aristotle on Learning to Be Good.” In RORTY. *Essays on Aristotle’s Ethics*. Berkeley. University of California Press. 1980.
- *Aristotle’s Divine Intellect*. Marquette. Marquette University Press. 2008.
- COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge. Hackett Publishing Company. 1986.
- DURRANT, Michael. *Aristotle’s De Anima in focus*. London. Routledge. 1993.

- FREDE, Dorothea. "The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford. Clarendon Press. 1996.
- FREDE, Michael and CHARLES, David. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aritotelicum*. Oxford. Clarendon Press. 2000.
- "Metaphysics □ 1." In FREDE, CHARLES. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aritotelicum*. Oxford. Clarendon Press. 2000.
- "On Aristotle's Conception of the Soul." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford. Clarendon Press. 1996.
- FURLEY, David. "Self-Movers." in RORTY. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley. University of California Press. 1980.
- GUARIGLIA, Osvaldo. *La Ética en Aristóteles*. Buenos Aires. EUDEBA. 1997.
- HUTCHINSON. D. S. "Ethics." In BARNES. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge. Cambridge University Press. 1995.
- IRWIN, T. H. "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics." in RORTY. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley. University of California Press. 1980.
- KAHN, Charles H. "Aristotle on Thinking." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford. Clarendon Press. 1996.
- KOSMAN, Aryeh. "Metaphysics □ 9." In FREDE, CHARLES. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aritotelicum*. Oxford. Clarendon Press. 2000.

- “What Does the Maker Mind Make?” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford. Clarendon Press. 1996.
- KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton. Princeton University Press. 1991.
- LAKS, André. “Metaphysics □ 7.” In FREDE, CHARLES. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aritotelicum*. Oxford. Clarendon Press. 2000.
- LEYVA, Gustavo (editor). *Filosofía de la acción*. Universidad Autónoma Metropolitana. Editorial Síntesis. Madrid. 2008.
- NATALÍ, Carlo. *The wisdom of Aristotle*. Transl. by Gerald Parks. Albany NY. State University of New York Press. 2001.
- NUSSBAUM, Martha and RORTY, Amélie. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford. Clarendon Press. 1996.
- “The Text of Aristotle's De Anima.” in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford. Clarendon Press. 1996.
- REEVE, C. D. C. *Practices of Reason*. Oxford. Clarendon Press. 2002.
- RORTY, Amélie O. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley. University of California Press. 1980.
- SANTIAGO, Teresa y TRUEBA, Carmen (compiladoras). *De acciones, deseos y razón práctica*. Universidad Autónoma Metropolitana. Biblioteca Signos. México. 2006.

- SCHOFIELD, Malcom. "Aristotle on Imagination." in NUSSBAUM, RORTY. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford. Clarendon Press. 1996.
- SCHROEDER, Frederic M., TODD, Robert. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Toronto. Pontifical Institute of Medieval Studies. 1990.
- SEDLEY, David. "Metaphysics □ 10." In FREDE, CHARLES. *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aritotelicum*. Oxford. Clarendon Press. 2000.
- SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character*. Oxford. Clarendon Press. 2004.
- SORABJI, Richard. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue." In RORTY. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley. University of California Press. 1980.
- *Aristotle Transformed*. Ithaca. Cornell University Press. 1990.
- *Necesidad, Causa y Culpa*. México. UNAM. 2003.
- VIGO, Alejandro G. "Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional." En LEYVA, Gustavo (editor). *Filosofía de la acción*. Universidad Autónoma Metropolitana. Editorial Síntesis. Madrid. 2008.
- *La concepción aristotélica de la felicidad*. Santiago de Chile. Universidad de los Andes. 1997.
- WEDIN, Michael. "Tracking Aristotle's Noûs." In SCHROEDER, TODD. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Toronto. Pontifical Institute of Medieval Studies. 1990.

ZAGAL, Héctor. "Virtud y verdad práctica en la *Ética Nicomaquea*." en SANTIAGO, Teresa y TRUEBA, Carmen (compiladoras). *De acciones, deseos y razón práctica*. Universidad Autónoma Metropolitana. Biblioteca Signos. México. 2006.

IV. RECURSOS ELECTRÓNICOS Y OTROS.

Indice BONITZ

<http://www.perseus.tufts.edu>

Thesaurus Linguae Graecae [CD ROM], Maria C. Pantelia (dir.), University of California, 1999.

Diccionario electrónico *Kalos*

Diccionario Manual Griego-Español VOX. Barcelona. EMEGE. 1996.

INDEX LOCORUM ARISTOTELIS

<i>Analíticos Posteriores</i> I, 23. 84b37-85 ^a 1	<i>De Anima</i> . III, 7. 431 ^a 8-10	219
.....237	<i>De Anima</i> . III, 7. 431 ^a 8-14	385
<i>Analíticos Posteriores</i> I, 33. 89b7-9.241	<i>De Anima</i> . III, 7. 431b17-19.....	222
<i>Analíticos Posteriores</i> I, 33: 88b30-89 ^a 6	<i>De Anima</i> . III, 7. 431b2-17	395
.....239	<i>De Anima</i> . III, 8. 432 ^a 1-3	225
<i>Analíticos Posteriores</i> II, 19. 100 ^a 10-	<i>De Anima</i> . III, 8. 432 ^a 3-6	229
100b5	<i>De Anima</i> . III, 8. 432 ^a 7-10	231
<i>Analíticos Posteriores</i> II, 19. 100b6-16	<i>De Anima</i> . III, 8. 432b10-14.....	233
.....247	<i>De Anima</i> . III, 9. 432b26-29.....	406
<i>De Anima</i> . I, 2. 405 ^a 3-5, a8-19.....	<i>De Anima</i> . III, 9. 433 ^a 1-3	408
<i>De Anima</i> . I, 2: 404b2-3	<i>Ética Eudemia</i> I, 3: 1214b29-35.....	492
<i>De Anima</i> . I, 3: 407 ^a 2-10.....	<i>Ética Eudemia</i> I, 8. 1217b25-33.....	263
<i>De Anima</i> . I, 4. 408b18	<i>Ética Eudemia</i> I, 8. 1217b26-33.....	105
<i>De Anima</i> . I, 4: 408b18, 20, 29.....	<i>Ética Eudemia</i> VII, 2: 1237b34-40 ..	493
<i>De Anima</i> . I, 5. 410b12-15	<i>Ética Eudemia</i> VIII, 2: 1248 ^a 24-34..	107
<i>De Anima</i> . II, 2. 413b24-27	<i>Ética Eudemia</i> . VIII, 1. 1246b5-15..	307
<i>De Anima</i> . II, 3. 415 ^a 11-13.....	<i>Ética Eudemia</i> . VIII, 2. 1248 ^a 18-34.	311
<i>De Anima</i> . II, 4: 415b16	<i>Ética Eudemia</i> . VIII, 2: 1247 ^a 30-32.	310
<i>De Anima</i> . III, 10. 433 ^a 13-21	<i>Ética Nicomachea</i> I, 6. 1096 ^a 24-30..	104
<i>De Anima</i> . III, 10. 433 ^a 21-433b1	<i>Ética Nicomachea</i> I, 6. 1096b23-29.	260
<i>De Anima</i> . III, 10. 433 ^a 9-13	<i>Ética Nicomachea</i> III, 1: 1110 ^a 4-11.	490
<i>De Anima</i> . III, 10. 433b1-13	<i>Ética Nicomachea</i> III, 3: 1112 ^a 12-21	491
<i>De Anima</i> . III, 11. 434 ^a 17-21	<i>Ética Nicomachea</i> III, 7: 1115b7-9..	492
<i>De Anima</i> . III, 3. 428 ^a 16-18	<i>Ética Nicomachea</i> VI, 11. 1143 ^a 25-34	
<i>De Anima</i> . III, 3. 429 ^a 6-9	355	
<i>De Anima</i> . III, 4. 427 ^a 17-21	<i>Ética Nicomachea</i> VI, 11: 1143 ^a 35-	
<i>De Anima</i> . III, 4. 429 ^a 10-15	1143b6	356
<i>De Anima</i> . III, 4. 429 ^a 15-18	<i>Ética Nicomachea</i> VI, 13. 1144b4-14	
<i>De Anima</i> . III, 4. 429 ^a 18-22	261	
<i>De Anima</i> . III, 4. 429 ^a 22-27	<i>Ética Nicomachea</i> VI, 3. 1139b15-17	
<i>De Anima</i> . III, 4. 429a27-29.....	347	
<i>De Anima</i> . III, 4. 429 ^a 29-b4	<i>Ética Nicomachea</i> VI, 6. 1140b31-	
<i>De Anima</i> . III, 4. 429b21-22	1141 ^a 8.....	348
<i>De Anima</i> . III, 4. 429b24-27	<i>Ética Nicomachea</i> VI, 7. 1141 ^a 16-20	
<i>De Anima</i> . III, 4. 429b27-29	350	
<i>De Anima</i> . III, 4. 429b29-430 ^a 2	<i>Ética Nicomachea</i> VI, 7. 1141b2-3..	350
<i>De Anima</i> . III, 4. 429b4-9	<i>Ética Nicomachea</i> VI, 9: 1142 ^a 24-30	
<i>De Anima</i> . III, 4. 430 ^a 2-7	351	
<i>De Anima</i> . III, 4. 430a7-9.....	<i>Ética Nicomachea</i> VII, 6. 1150 ^a 3-8..	367
<i>De Anima</i> . III, 5. 430 ^a 10-17	<i>Ética Nicomachea</i> X, 9: 1180 ^a 14-22	498
<i>De Anima</i> . III, 5. 430 ^a 17-19	<i>Ética Nicomachea</i> . I, 7. 1097 ^a 35-	
<i>De Anima</i> . III, 5. 430 ^a 22-25	1097b6	318
<i>De Anima</i> . III, 7. 431 ^a 14-17	<i>Ética Nicomachea</i> . III, 3. 1112 ^a 33-35	
<i>De Anima</i> . III, 7. 431 ^a 19.....	320	
<i>De Anima</i> . III, 7. 431 ^a 21-24		

<i>Ética Nicomaquea</i> . IX, 8. 1169 ^a 15-18	369	<i>Metafísica</i> . VI, 1. 1025b18-28	289
<i>Ética Nicomaquea</i> . VI, 1. 1138b35-1139 ^a 11	323	<i>Metafísica</i> . VII, 9. 1034 ^a 21-26	293
<i>Ética Nicomaquea</i> . VI, 2. 1139 ^a 17-26	326	<i>Metafísica</i> . XI, 9: 1065b2-4	49
<i>Ética Nicomaquea</i> . VI, 2. 1139 ^a 26-30	332	<i>Metafísica</i> . XII, 3. 1069b31-32	50
<i>Ética Nicomaquea</i> . VI, 2. 1139 ^a 31-1139b4	335	<i>Metafísica</i> . XII, 6. 1071b34-37	296
<i>Ética Nicomaquea</i> . VI, 2. 1139b12-13	345	<i>Movimiento de los Animales</i> 10. 703 ^a 28-35	95
<i>Ética Nicomaquea</i> . VI, 2. 1139b5-6. 338		<i>Movimiento de los Animales</i> 10. 703b18-20	478
<i>Ética Nicomaquea</i> . X, 6. 1176b18-23	371	<i>Movimiento de los Animales</i> 6. 700b15-25	450
<i>Física</i> II, 6: 198 ^a 5-15	16	<i>Movimiento de los Animales</i> 7. 701 ^a 23-34	464
<i>Física</i> VIII, 5: 256b20-27	22	<i>Movimiento de los Animales</i> 7. 701 ^a 35-701b1	471
<i>Generación de los Animales</i> II, 3: 736b5-8, 25-29	127	<i>Movimiento de los Animales</i> 7. 701 ^a 7-22	456
<i>Generación de los Animales</i> II, 3: 737 ^a 7-12	130	<i>Movimiento de los Animales</i> 7. 701b14-24	472
<i>Generación de los Animales</i> II, 744b21-27	131	<i>Movimiento de los Animales</i> 8. 701b34-35	474
<i>Metafísica</i> I, 9. 992 ^a 28-32	243, 245	<i>Movimiento de los Animales</i> 8. 702 ^a 10-21	475
<i>Metafísica</i> II, 1. 993b5-11	259	<i>Partes de los Animales</i> I, 1. 641 ^a 36-641b4	230
<i>Metafísica</i> IV, 5: 1009 ^a 38-1009b6 ...	489	<i>Partes de los Animales</i> I, 5. 645 ^a 6-15	294
<i>Metafísica</i> XII, 10. 1075 ^a 11-25	89	<i>Parva Naturalia: Sobre la sensación</i> VI. 445b16	233
<i>Metafísica</i> XII, 10. 1075b7-11	100	<i>Política</i> III, 16. 1287 ^a 23-32	502
<i>Metafísica</i> XII, 7. 1072b20-30	65	<i>Política</i> VI, 5: 1320b7-9	494
<i>Metafísica</i> XII, 7: 1072 ^a 25-33	52	<i>Retórica</i> III, 10. 1411b11-16	264
<i>Metafísica</i> XII, 7: 1072b14-19	57	<i>Retórica</i> III, 14. 1415b13-17	265, 285
<i>Metafísica</i> XII, 9. 1074b21-27	78	<i>Retórica</i> III, 17: 1418b33-39	494
<i>Metafísica</i> XII, 9. 1074b28-34	80	<i>Retórica</i> . I, 6. 1362 ^a 23-29	298
<i>Metafísica</i> XII, 9. 1074b35-1075 ^a 5	84	<i>Retórica</i> . I, 7. 1363b12-21	301
<i>Metafísica</i> XII, 9. 1075 ^a 6-10	86	<i>Tópicos</i> I, 17. 108 ^a 11	257
<i>Metafísica</i> XII, 9: 1074b15-20	74	<i>Tópicos</i> II, 5: 112 ^a 19	242
<i>Metafísica</i> . I, 3: 984b11-18	47		
<i>Metafísica</i> . II, 2. 994b6-16	285		