

ABRIR CAPÍTULO IV, PARTE SEGUNDA

PARTE III

EL NOUS PROPIAMENTE ARISTOTELEICO

CAP.I. EL CONTEXTO LEXICO DEL NOUS ARISTOTELICO.

Se sigue el mismo esquema expositivo que en el segundo capítulo de la Parte II de este estudio, salvo que no habrá obviamente ningún apartado dedicado a las 'locuciones heredadas', proverbios o frases hechas, ya que son todas ellas lo que sus propias denominaciones indican: herencias del pasado.

1. FIGURAS RETORICAS

Incluirá, para comenzar, símiles cercanos a los platónicos, concretamente a los relativos a la "iluminación del alma" de la *República*, sin embargo se diferencian de los platónicos, a pesar de su parecido superficial a la mentada metáfora de Platón, al asimilar directamente al noûs con la luz y no con la visión.[1] Son muy escasos :

De Philosophia 15 R^3 (V. Rose, 3ª ed.) : " [...τὸ διδακτικὸν καὶ τὸ τελεστικόν.] τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἀκοῇ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται, τὸ

[1] Cf. S. Rábade Romeo, *Verdad, conocimiento y ser*, pág. 231 para la diferenciación; texto muy sugerente del cual deduce la autora que el símil aristotélico lo es porque huye de la 'cruda' metáfora de equivalencia entre proporciones del 'cuerpo' y del 'alma' que esconde la hermosa imagen platónica: en Aristóteles prima la abstracción al ser la protagonista del símil la luz y no el "órgano de la visión" en el alma.

δὲ δεύτερον αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἔλλαμψιν· ὃ δὴ καὶ μυστηριώδες Ἀριστοτέλης ὠνόμασε καὶ ἐοικὸς τοῖς Ἐλευσινίοις...".

Protrepticus B24 (Düring): " Τοῦ δ' οὗ νοῦ αἱ νοήσει ἐνέργειαι, ὁράσεις οὖσαι νοητῶν, ὡς τοῦ ὁρατικοῦ ἐνέργεια ὁρᾶν τὰ ὁρατά. ".

De Anima 430a 14-17: " Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. " .[1]

De Anima 430b 27: " Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὔ τι κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ τῆς ὕλης. "

Y esto es todo en cuanto a símiles de tipo semejante a las metáforas con imágenes; se advierte, por tanto, la escasa presencia en Aristóteles de los símiles cercanos a lo metafórico que no procedan directamente de sus predecesores, especialmente de su maestro.

En cambio, las comparaciones (símiles) de tipo abstracto son relativamente abundantes y tienen relevancia por su contenido al pertenecer a obras de la mayor importancia (*Meta.* y *De An.*) y expresar, al tiempo, ideas fundamentales acerca del noûs aristotélico.

Sobre el noûs 'divino' en el hombre:

Los ya citados *De An.* 408b 18, b 29, 413b 24 y *Meta.* 1075a 7.[2]

---

[1] Como puede verse recuerda la cita anónima de *Rhet.* 1411b7.

[2] Véase, si se desea, el Apéndice de Citas del *Corpus aristotelicum* para el texto griego de todos ellos.

Sobre el noûs 'humano' y sus funciones:

Además de los ya citados, *De An.* 407a 5, 6 y 9; 415b 16 y 429a 17,[1] están cuatro nuevos pasajes:

De Anima 429b 22: " Καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν. "

De Anima 430a 2: " Δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ καταγεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. "

Politica 1254b 8: " ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν. ".[2]

Politica 1334b 20: " ἔπειτα ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύ' ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον κὰ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν, ὧν τὸ μέν ἐστιν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς. ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. ".

Si hay algo que destacar de este apartado dedicado al símil o comparación es, precisamente, la enorme importancia de la mayoría de sus pasajes para la comprensión del sentido de noûs en Aristóteles; luego, puede deducirse que el recurso a la comparación es harto frecuente para explicar lo inexplicable o lo que bordea ese límite en el de estagira, puesto que su concepto de nuestro término está, en dichos textos, nimbado de oscuridades. Pero, también hay que señalarlo, tales analogías ya no son alegorías poéticas (míticas o no) al modo platónico, sino verdaderas comparaciones, muy pocas veces metafóricas (o sea, que incluyan

---

[1] *Ibidem.*

[2] Cf. Cap. II, Parte II, para el origen platonizante de todo el pasaje.

imágenes); Aristóteles avanza así en dirección a una mayor abstracción incluso en éste modo analógico de explicación, en estas figuras retóricas, ya que prefiere una figura 'del pensamiento' -como lo es el símil o comparación- a otra 'poética' como la alegoría. Hay más datos al respecto, sin embargo, puesto que siguiendo a Düring y LLoyd [1] podría llegar a afirmarse que nuestro autor utiliza un método de exposición lógico de sus ideas por medio de estas comparaciones o símiles. De hecho el estagirita llega a la denuncia de la utilización de metáforas en filosofía, y alude para su crítica explícitamente al platonismo.[2] El arte de comparar, tan caro a los antiguos griegos, logra de esta manera integrarse en su metodología, principalmente en su obras biológicas, de las que forman parte tanto los *Parva Naturalia* como el *De Anima*, dónde abundan más que nunca tales procedimientos 'paralelos' para tratar de expresar los puntos clave, como, sin duda, es el 'lugar' del noûs 'humano' y 'divino' con relación al alma humana.[3]

2. LOCUCIONES VERBALES. PERIFRASIS.

A. Prescindiendo de las locuciones más usuales, frases hechas y proverbios, por tratarse de herencia lingüística, sólo nos quedan las locuciones verbales completas perifrásticas o no. Comenzamos por el

---

[1] Del primero *Aristotele*, pág. 97; del segundo, G.E.R. LLoyd *Polaridad y analogía*, pág. 338 y ss.; y pág. 344 y ss.

[2] «Y afirmar (Platón) que las Especies son paradigmas y que participan de ellas las demás cosas son palabras vacías y metáforas poéticas.» (*Meta.* 991a 21-22, trad. habitual, G. Yebra).

[3] Cf. LLoyd, *o.c.*, págs. 282-3. Concretamente, hablándonos de la cosmología aristotélica y su utilización analógica (y no metafórica) de las cuatro causas, señala el autor que mientras Platón «... se apoya en gran medida en imágenes para formular sus doctrinas cosmológicas, Aristóteles repudia expresamente el uso de metáforas en el ámbito del

segundo tipo de ellas. Son escasas en nuestro autor, como puede verse en esta lista indicativa:

Phys. 203a 31 : " ὃν ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν ".[1]

De Anima 433b 7: " [ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει,...] ".[2]

Resp. 472a 8 : " ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν ".[3]

De Partibus Animalium 686b 26 : " ἀλλὰ τῷ τὸν νοῦν ἔχειν ἐλλείπουσιν."

GA 737a 10 : " - τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς - ".[4]

Meta. 1072b 23 : " ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν ".[5]

EN 1180a 18: " ταῦτα δὲ γίνοιτ' ἂν βιουμένοις κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν· ".

EN 1180a 22: " λόγον ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ ".

Pol. 1254b 8: "...ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος ".

Fragmenta R^3 538,1.6 : "...διὰ χρόνου τοὺς μάλιστα νοῦν ἔχειν δοκοῦντας".

---

razonamiento, y de hecho su planteamiento de los principios generales del cambio en el mundo sublunar(al menos) es un planteamiento explícito, no una versión figurada, sobre la base de análisis independientes de las circunstancias que concurren en diferentes sectores de la realidad.» (Pág. 283).

[1] En el 3.4. (Expresiones adjetivas) de este mismo capítulo volveremos sobre las maneras de indicar que un término es 'técnico' en Aristóteles.

[2] *Idem.*

[3] *Idem.*

[4] *Idem.*

[5] Antes están los apócrifos *Problemata* * en dos de sus citas: "ὁ μὲν νοῦς μεταβάλλει," [*Probl.* *917a 35*] y "καὶ βαδίζομεν οὖν προσέχοντες τῇ βαδίσει τὸν νοῦν κυβερνωμένης δὲ τῆς διανοίας αὐτοῖς..." [*Probl.* * 964b 16*].

Fr. R^3 556,1.9 : "ἡ Κλεύβοια κακῶς φερομένη ἐν νῷ εἶχε τίσασθαι".

Symposion R^3 102,1.5: "τὸ γὰρ ἀναγκαιότατον ἱερεῖον αὐτῷ λελώβηται ὁ νοῦς,".

Tales locuciones aunque sean de matiz aristotélico tienen a veces tales reminiscencias de autores anteriores que podrían haberse citado en la segunda parte, ese es especialmente el caso de la última; luego las radicalmente 'nuevas' son aún más raras.

B. Las expresiones verbales del tipo perífrasis -la más conocida es 'τὸν νοῦν ἔχειν', para decir "sensatamente"- no son innovaciones, como era de esperar.

En realidad, lo más llamativo es ver como Aristóteles compagina el uso de locuciones verbales tanto en su típica aplicación 'vulgarizadora' del término como en usos 'técnicos' del mismo; así utiliza expresiones sintácticas similares a la anteriormente mencionada, 'τὸν νοῦν ἔχειν', para aludir a la posesión de un noûs 'divino' o 'humano' neutralizado. Circunstancia que complica extraordinariamente la situación. Pretendiendo aclararla algo, nos referiremos aquí a algunos casos, primero de usos 'vulgares' del vocablo -incluidas las perífrasis o locuciones ya conocidas de la Parte II- ; a continuación de otros de 'mayor intensidad' sémica; y, después, de usos puramente técnicos de expresiones morfosintácticas similares.

1. Usos 'vulgares' de noûs con locución verbal, en general:

Top. 104a 6 : "οὐδεὶς γὰρ ἂν προτείνειε νοῦν ἔχων τὸ μηδενὶ δοκοῦν οὐδὲ προβάλοι τὸ πᾶσι φανερὸν...".[1] Que nos sitúa en la típica locución verbal desde un principio, igual que la archiconocida que viene a continuación.

De Insomnis 458b 19 : "Φανείη δ' ἄν τῳ τοῦτο, εἴ τις προσέχοι τὸν νοῦν καὶ πειρῷτο μνημονεύειν ἀναστάς.".

HA *610b 22*: " διαφέρει κατὰ τε δειλίαν καὶ νοῦν τε καὶ ἄνοια".

Este pasaje apócrifo, el único del *Corpus* en el cual el término se refiere a animales,[2] no es ni tan chocante ni tan nuevo como se ha dicho [3]: por un lado, su 'asombrosa' atribución a animales de un término bastante específico en el de Estagira pierde toda trascendencia al ser atribuido, el libro completo de *HA* , a un peripatético posterior ; por tanto, no significa una ruptura en el intento de precisión expresiva de Aristóteles. Aunque rehusaramos aceptar que se trate de un texto espurio, frente a la afirmación de Düring [4]-máxima autoridad en la obra biológica de nuestro autor-, la presencia de nuestro vocablo se explicaría como una transcripción del par ánoia/noûs al que tan apegado estuviera Platón.[5]

---

[1] Iguales 'usos tradicionales' contienen las -completamente apócrifas- epístolas atribuidas a Aristóteles (en nuestro caso dirigidas a Filipo de Macedonia): '...τοὺς νοῦν ἔχοντας...', tanto el la *1. 8 de la I*, como en la *1. 12 de la III* de las *Aristotelis Epistolæ*. (ver Apéndice de Citas del *Corpus* para las dos frases completas).

[2] Si exceptuamos una mención de un fragmento claramente apócrifo perteneciente a los *Zoica* -agrupación de fragmentos de obras zoológicas presuntamente perdidas de Aristóteles (en realidad producto tardío del peripatetismo)-; cf. en la 3ª ed. de los *Fragmenta* de V. Rose el *326, l. 18* : "...τὸν νοῦν ἐγκατορύξας τῇ κοιλίᾳ τῷ ἰχθύι...".

[3] Nuyens, *o.c.*, pág. 207, n.5.

[4] Quien rechaza que todo el libro IX de *HA* sea una obra auténticamente aristotélica.

[5] Tan apócrifo texto como el siguiente: "ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅ γε νοῦν ἔχων," [*Meta.* * 994b 15 *], que contiene un uso tan 'vulgar' como es posible.

Meta. 1009b 5 : " δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον "; se trata de una perífrasis estereotipada, pero esta vez pertenece a un libro del propio Aristóteles.

EN 1110a 11: "εἰ σωτηρίᾳ δ' αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες.".

EN 1115b 9: "τοῦτο μὲν οὖν παντὶ φοβερὸν τῷ γε νοῦν ἔχοντι".

EN 1143a 26 y 27 se hallan encuadrados en un contexto de la mayor importancia porque se entremezclan tecnicismos con estos textos indicados que, pese a su ambigüedad, pueden calificarse de 'usos vulgares', así como con otros más 'intensos' que estos primeros:

" λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς.".

A continuación viene la misma perífrasis "prestar atención" de uno de los textos anteriores, seguida, dentro de la misma obra, por otra conocidísima perífrasis:

Pol. 1316b 14: "...οἱ μὲν ἀμελῶσιν οἱ δὲ προσέχωσι τὸν νοῦν."

Pol. 1320b 7 : "χαριέντων δ' ἐστὶ καὶ νοῦν γνωρίμων καὶ διαλαμβάνοντας...".

Para terminar con esta exposición de perífrasis aristotélicas de 'uso común' de la lengua griega, dos ejemplos tópicos tomados de su *Rhetorica* y , por ello, las más cercanas al 'uso común' de todas ellas:

Rhet. 1415b 13: "« καὶ μοι προσέχετε τὸν νοῦν· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον ἐμὸν ἢ ὑμέτερον », ".

Rhet. 1418b 35: "« χρὴ δὲ τὰς διαλλαγὰς ποεῖν τοὺς νοῦν ἔχοντας εὐτυχοῦτας· ...»".

Con ellas se cierra el capítulo de estos usos 'vulgares' de nuestra palabra con expresiones verbales sean prefijadas o no. Pasamos ahora a los usos no vulgares y de 'mayor intensidad' de dichas expresiones, aunque, como ya se indicase antes, a veces la frontera entre ambos usos es muy tenue; tales usos dotados de marcada ambigüedad se refieren a la "razón humana" en sentido genérico, sea en sus aspectos más indeterminados de "sentido común" o "uso de razón" y van ligados, en muchas ocasiones, al tema de la edad de la razón", o sea referidos a la "sensatez" como factor de la conducta de "sentido común" propia del hombre "prudente".

2. Comenzamos, por consiguiente, este apartado de textos fronterizos entre un tipo de usos y otro, aunque el contexto sémico nos haya proporcionado indicios aceptables para calificarlos de usos 'de cierta intensidad'. Todos ellos son del tipo "razón " en general, "uso de razón", o sea "ser razonable o sensato", pero distinguiendo el par de opuestos 'racional'/ 'irracional' :

Ejemplo del primer tipo es *De An.* 429a 6: " πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῷα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, ".

Es decir que los animales -en general, incluido el hombre- obran guiados por la sensación (tema en cuestión en este momento), tanto por carecer de noûs (como en el caso de las"bestias"), como por no usarlo debido a una enfermedad o a encontrarse soñando (en el caso de los hombres).[1] Opone, por consiguiente, aísthesis/noûs en el hombre, y nuestra

[1] Esto último lo que precisan las líneas siguientes a la de nuestra expresión verbal: " τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι." [*De An.* 429a 7].

palabra representa la "razón humana" en general inexistente en los seres irracionales.

De Partibus Animalium 686b 26 : "ἀλλὰ τῷ τὸν νοῦν ἔχειν ἐλλείπουσιν." Pasaje en el cual se establece con rotundidad que "estar bien dotado de noûs" (como potencia anímica) exige poseer determinados requisitos (no sólo de experiencia-edad sino incluso físicos); si no su capacidad "racional" está muy mermada, (ἐλλείπω significa "mostrarse inferior o incapaz").

GA 700b 19, b 20: " Ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. Καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν·".

Aristóteles designa con esta expresión a los "animales", no al hombre en particular: pero ya sabemos por su procedimiento analógico, tan utilizado en biología, [1] que sitúa al hombre como ejemplo y modelo que aplica a los animales (en este caso, en otros el proceso es el inverso); luego, está refiriéndose ciertamente al "animal humano" en concreto. [2]

El primer párrafo de la *Ethica Nicomachea* insiste en las cualidades que el ser humano precisa para ejercer su "razón"; ahora se refiere a las psíquicas:

EN 1112a 21 : "λεκτέον δ' ἴσως βουλευτὸν οὐχ ὑπὲρ οὗ βουλεύσαιτ' ἄν τις ἠλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ' ὑπερ ὧν ὁ νοῦν ἔχων."

Por su parte, el texto siguiente, incide otra vez en la necesidad de la experiencia que da la edad para desplegar la capacidad de razonar propia de la especie:

EE 1143b 9 : " σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν,

---

[1] LLoyd, *o.c.* pág. 380; Düring, *o. c.* pág. 583.

[2] Respecto al análisis de la expresión exacta de 700b 20 - la segunda de las citas de nuestro término en este pasaje-, ya fue efectuado en el Cap.II de la Parte II.

καὶ ἥδε ἡ ἡλικια νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. ".

Texto perteneciente a ese largo pasaje de la *EN* que ya apareciera en el primer grupo de perífrasis , que volveremos a ver en el tercer grupo en el de 'usos técnicos'. Por cierto, acerca del porqué de dicha mezcla de perífrasis 'vulgares' y usos muy específicos del término [1], sólo cabe conjeturar que Aristóteles en sus obras éticas trata de explotar, a veces, la polisemia del vocablo para hacer ver que el noûs de aspecto 'práctico' está ligado a esa vulgarización del término, tan familiar para cualquier hablante del griego, que era la "sensatez" : tener un noûs 'práctico' no sería sino contener la capacidad de obrar "sensatamente" llevada a su más alto grado, al servicio de la phrónesis, y esa sería la explicación de la ambigüedad calculada de todo este pasaje (*EN* 1143a 25- b 9).

A continuación tenemos algunos textos que se ocupan del tema de la "edad de la razón", muy ligado al de la posesión o no de "sentido común", claro es.

EN 1144b 9: " καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. "

En este texto, que ya conocíamos, se compara la situación de niños y animales, puesto que ambos grupos son seres "irracionales" (ἄνευ νοῦ), carentes de "sentido común" o "buen sentido"; del que cualquier adulto por muy ignorante que sea no se halla privado, salvo en circunstancias excepcionales que se mencionan en el tercero de estos textos.[2]

EN 1144b 12, que se enlaza con el anterior insiste en dicho tema, por medio de una perífrasis ya familiar: " ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν

---

[1] Que al no ser perifrásticos no se citan en este momento.

[2] Este tipo de pasajes que hablan de "seres irracionales", incluyendo a los niños, es frecuente en Aristóteles; ya conocemos uno, paráfrasis de un texto platónico -cercanía a Platón que también existe en el que acabamos de ver-, se trata de *EN* 1094b 19. Otros casos similares serían, por ej., *Pol.* 1334b o los que se van a comentar a continuación.

διαφέρει· ".[1]

Muy similar a los anteriores es *EE* 1214b 31: " περὶ ὧν ἂν οὐθεὶς νοῦν ἔχων διαπορήσειεν·". Alude el mismo a las extrañas opiniones que se forjan "los niños, los enfermos y los locos" en torno a la felicidad, y que nadie "sensato" (οὐθεὶς νοῦν ἔχων) se plantearía siquiera; como puede verse, estamos ante otra de nuestras perífrasis ya conocidas en la Parte I.

EE 1237b 38 : "καίτοι ἐν πᾶσι δοκεῖ τοῦ νοῦν ἔχοντος δυοῖν τὸ βέλτιον αἱρεῖσθαι,". Establece, por su parte, que el arte de elegir o "escoger" bien es lo propio del hombre "sensato".

EE 1246b 14 se aproxima mucho en su apariencia formal a los dos textos anteriores de dicha obra; en concreto, es un claro caso de noûs como parte "racional" del alma opuesta a la "irracional", aquí representada por ἄλογος (álogos) : " ἢ ὥσπερ λέγεται ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, καὶ ὡς ἀκόλαστος ὁ ἀκρατὴς ἔχων νοῦν ;".

Ya concluyendo este apartado, tendríamos tres citas de la *Rhetorica* (1362a 24 (2) y 1363b 14), aludiendose en las primeras a un aspecto concreto de nuestro vocablo: la "razón" como capacidad específica del hombre, por su aspecto "intencional"; todo ello con las muy vulgarizadas expresiones que vienen a continuación: "...πάντα τὰ αἴσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν ἢ εἰ λάβοι νοῦν·". La tercera, *Rhet.* 1363b 14, está en la misma línea que la segunda, utiliza una expresión tipo νοῦν λαβεῖν, pero es más 'técnica' ya que contrapone noûs/phrónesis en lugar de aludir a la "razón" genérica como hacía la primera: " ..., καὶ ὃ νοῦν ἂν φρόνησιν λαβόντα ἕλοιτο,".

---

[1] Para una cita más completa de dicha frase, véase el Apéndice de Citas aristotélicas.

3. El resto de las expresiones que vamos a recordar está constituido por usos que, ya sin ningún género de dudas, podemos denominar 'técnicos', contienen mayoritariamente expresiones de tipo 'νοῦν ἔχειν'.

Los casos del libro Λ de la *Metaphysica* son los más claros: contienen expresiones absolutamente vulgares para referirse al noûs 'divino' :

Meta. 1072b 23: "ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.". Como puede verse es una frase hecha, que contiene una expresión verbal tipo νοῦν ἔχειν en su interior; es el ejemplo más típico de todos estos usos 'técnicos' conteniendo expresiones y locuciones al uso en la lengua literaria.

Meta. 1074b 15: "Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· ". Se refiere el autor también a la inteligencia "divina", como en el texto anterior.

El pasaje siguiente, *EN* 1143a 35-b 10, ya se ha visto en cuanto a sus usos 'no técnicos', ahora se reseñan los 'técnicos' ligados a locuciones:

a) "καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, " (1143a 35 y 36. Por cierto, todo el texto completo tiene como fin aclarar la función del noûs 'práctico' dentro de la phrónesis .

Quizás es hora de preguntarse por la valoración que puede hacerse de estos casos de expresiones del tipo más corriente para aludir a sentidos plenamente 'técnicos' de nuestro vocablo. En este momento parece conveniente limitarse a apuntar alguna indicación genérica al respecto, como recordar que ya los últimos 'presocráticos' -aunque también Heráclito-, y Platón utilizaron expresiones vulgares en sus obras para aludir a usos 'técnicos' de noûs , la explicación más obvia ya era la misma que puede sugerirse ahora respecto a Aristóteles: su amor a la paradoja, al

juego lingüístico y/o el afán de sorprender al lector; mas hay una posibilidad menos seductora: que, sobre todo en el caso de Platón y su discípulo, tengan tan asumidos los sentidos 'técnicos' de nuestra palabra que inconscientemente lo emplean con un verbo griego 'todo uso', ékhein , al igual que lo hacen con el eínai por razones idénticas : "tener" un noûs 'x o y', "ser o existir" un noûs determinado, forzosamente han de ser expresados con frecuencia, aunque los autores no usen tales verbos con locuciones verbales intencionadamente.

3. EXPRESIONES NO VERBALES

Se trata de las expresiones nominales, adjetivas, adverbiales, preposicionales. Las veremos dedicándoles a cada una su correspondiente apartado. Recuerde el lector que las mismas se complementan con las analizadas en la Segunda Parte del estudio como 'herencia recibida' por Aristóteles, conjuntamente forman la totalidad de los usos adverbiales, adjetivos, etc... en nuestro autor.

3.1. EXPRESIONES ADVERBIALES

La mayoría de las que se encuentran en la obra aristotélica son nuevas en el autor, y de gran transcendencia para la concepción filosófica que tiene del término. Nos resta comprobarlo.

a) En primer lugar, está el único fragmento conocido de la obra Περὶ Εὐχῆς : " ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ" (*Fr.* 49 R^3).

El segundo noûs va precedido de ἐπέκεινα, que es un adverbio ("más allá de", "allende") y configura un ejemplo perfecto del tipo noûs 'divino', como puede verse en la traducción de Tomás Calvo: « Dios o es Intelecto o algo que incluso está más allá del Intelecto». [1]

b) Después se presenta una mención al noûs anaxagóreo -*De An.* 404b2- dónde Aristóteles aclara que aquél establece al noûs como "causa" (αἰτία) del "bien" (καλῶς) y del "orden" (ὀρθῶς) ambos adverbios, como se ve: " Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει," .

c) Similar es el pasaje inmediatamente anterior (*De An.* 404a 28) en el cual Aristóteles acusa a Demócrito -en este caso, pues, la crítica es negativa- de identificar "completamente" (ἁπλῶς) psykhé y noûs ; todo ello dentro de este célebre párrafo del *De Anima* dónde el estagirita compara las doctrinas democríteas y anaxagóreas: " ...οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον· ".

d) Finalmente, hallamos el adverbio más importante, el que hace imprescindible este apartado: θύραθεν. Son tres tan sólo los textos en que aparece: *Resp.* 472a 21, y *GA* 736b 28 y 744b 22.

En ellos esboza una doctrina constantemente interpretada por los estudiosos de su obra a lo largo de los tiempos. Estos son los pasajes:

" οὐ γὰρ δὴ ὁ θύραθεν νοῦς τηρεῖ τὴν βοήθειαν, ".

" Λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· ".

" Καθάπερ οὖν εἰς τὴν αὔξησιν ὁ θύραθεν ταῦτα ποιεῖ νοῦς, ".

---

[1] T. Calvo M., *Acerca del Alma*, Introducción, pág. 59, n.74.

Aparte de hacerse patente la conexión entre noûs y theíos (lo "divino"), es notorio también que esta expresión adverbial -única y exclusivamente aristotélica, por cierto- aparece tan sólo en obras de carácter biológico: sea en el tratado de los *Parva Naturalia* antes citado (*Resp.*), sea en el *De Generatione Animalium*, del que provienen dos citas y no por casualidad: ya que el tema del 'νοῦς θύραθεν' se halla interrrelacionado con los del πνεῦμα ("aliento vital") y σπέρμα ("gérmen vital"), y el acento ha de ponerse sobre todo en cuál será la relación entre los conceptos señalados por dicho triángulo. Bástenos aquí anunciar que se trata, obviamente, de un noûs de tipo 'divino' y relativo a la generación biológica.

3.2. EXPRESIONES PREPOSICIONALES

Como se ha señalado en la Segunda Parte, Aristóteles utiliza las expresiones exactas de sus antecesores en el uso del término, pero en cuanto a las nuevas expresiones que emplea él no son numerosas, aunque, eso sí, nuestro autor resulta muy original al formar frases de este tipo, puesto que utiliza las preposiciones con casos diferentes a los habituales.

Es lo que ocurre con ἐπί y πρός, que surgen ante nosotros en un caso distinto al que hasta ahora conocíamos:

"ἐπί τε διάνοιας καὶ νοῦ", (*An. Post.* 89b8).

"ἐπὶ τοῦ νοῦ" (*De An.* 430a 3).[1]

Las preposiciones radicalmente nuevas -las más importantes en este momento- son tan sólo dos, ἀπό y ὑπό:

---

[1] En el *Corpus* también hallamos en una obra de la escuela peripatética, *Physiog.* *, otro caso: "πρὸς τὸν νοῦν" (*Physiog.* * 813b 32*).

"ὑπὸ νοῦ" (*Meta.* 1034a 24).

"ἀπό τινος...καὶ νοῦ" (*EN* 1180b 22).

Entre todas estas expresiones preposicionales son más frecuentes los empleos 'técnicos' que los 'vulgares', confirmándose así la sensación de que Aristóteles parece gozar de libertad relativa en su léxico, ya que juega con las expresiones y locuciones conocidas de antemano o no pero las usó para expresar significaciones innovadoras.

3.3 EXPRESIONES NOMINALES

Las expresiones formadas por noûs + nombre en el de Estagira son frecuentes, y como ya se viera en la Segunda Parte, muy pocas son herencia del pasado. Podemos agruparlas según su tema:

a) Relativas a la estructura del Cosmos:

An Post. 88b 36 "τὸν νοῦν ἀρχὴν".

Meta. 1091b 12 "τὸν νοῦν ἀρχὴν".

Pol. 1334b 16 "ὁ νοῦς τῆς φύσεως".[1]

b) Relacionados con aspectos psíquicos en general (cognitivos y/o anímicos, sobre todo):

An Post. 85a 1 "ἐπιστήμη ὁ νοῦς".

[1]Aunque también haya expresiones apócrifas: *Mundo** 391a 12* ("ἡγεμόνα τὸν νοῦν"); *Meta.** 1065b 4* ("νοῦς αἴτιος").

Top. 108a 11 "νοῦς ἐν ψυχῇ".

Phys. 223a 26 "ψυχῆς νοῦς".

De An. 408a 12 "τὸν νοῦν σύνθεσιν".[1]

EN 1096b 29 " ἐν ψυχῇ νοῦς ".

EN 1141a 5 " σοφία καὶ νοῦς ".

EN 1141a 19 " ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη ".

EN 1142a 26 " ὁ... νοῦς τῶν ὅρων ".

EN 1143a 26 " γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ".[2]

EN 1143b 9 "ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ".

EN 1150a 5 "ὁ δὲ νοῦς ἀρχή. ".

EN 1177b 19 "ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ ".

EE 1248a 29 " ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον ".

3.4. EXPRESIONES ADJETIVAS

Ofrecen un panorama muy interesante para la precisión semántica, ya que -al igual que verbos y nombres, sobre todo- permiten ajustar la acepción concreta de la palabra que venimos examinando, suelen ser usos muy 'técnicos' una vez más:

---

[1] Los casos apócrifos son este caso todos ellos de la misma obra: *Probl.* * 955b 26, 28, 31 y 36* ("ὁ νοῦς τῶν φύσει").

[2] Estos son sólo algunos ejemplos (las cuatro últimas citas) de expresiones nominales consistentes en 'enumeraciones' ya estudiadas en el apartado correspondiente del Cap.II de la Parte II.

Eudemus 38R^3 " αὐτοκίνητος μόνος ὁ νοῦς ".

De An. 407b 4 " βέλτιον τῷ νῷ ".

De An. 415a 12 " περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ".

De An. 429a 17 " τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.".

De An. 429b 5 " ὁ δὲ νοῦς χωριστός ".

De An. 429b 23 "εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦς ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν,".

De An. 430a 17 " ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής,".

De An. 430a 24 " ὁ δὲ παθητὸς νοῦς φθαρτός, ".

De An. 433a 16 " τοῦ πρακτικοῦ νοῦ ".

GA 737a 10 " ὁ καλούμενος νοῦς, ".[1]

Meta. 985b 30 " καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καρὸς ".

EN 1139b 4 " ὀρεκτικὸς νοῦς ".

EN 1141b 3 " νοῦς τῶν τιμωτάτων ".

EN 1178a 22 " ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη ".

EE 1248a 32 " κρείττων τοῦ νοῦ ".

Pol. 1287a 29 " τὸν νοῦν μόνος ".

---

[1] Como expresión de tipo apócrifo estaría: " ὁ μὲν νοῦς πολλῶν"[*Probl.* *956b 34 *] .

3.5. OTRAS LOCUCIONES

Forman un grupo heterogéneo de locuciones típicamente aristotélicas; suelen ser verbales o de adjetivo verbal (participio) como la citada en el apartado anterior, la más conocida: ὁ καλούμενος νοῦς. [1] Se merecen un apartado propio por su impronta terminológica: son la forma aristotélica de indicar que lo que viene a continuación es una **definición propiamente dicha** del término noûs. En suma, son un notable esfuerzo para lograr precisión terminológica por parte de nuestro autor, ya que señalan de forma inequívoca cuando estamos ante su concepción del vocablo en ese momento; de ahí que diversos autores [2] destaquen este tipo de expresiones como el método más seguro de saber que nos encontramos ante un uso aristotélico del término en sentido estricto. A continuación se ofrecen las citas existentes de estas útiles expresiones:

De An. 404b 5 " ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς ".

De An. 407a 5 " οἷον ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς· ".

De An. 429a 22 " Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν...) ".

De An. 432b 26 " ...ὁ καλούμενος νοῦς...".

---

[1] Aunque, refiriéndose a lo que sus predecesores denominaban noûs utiliza expresiones verbales como es 'καλεῖ νοῦν' (*Phys.* 203a 31, hablando de Anaxágoras y *Resp.* 472a 8, haciéndolo de Demócrito). También la primera y la segunda de las citadas en el cuerpo del texto, a continuación (*De An.* 404b 5 y 407a 5) son definiciones del término, la primera, de su significado 'vulgar' o literario, mientras la segunda se refiere a su sentido técnico en Platón: pero la expresión en sí indica una definición del término con toda claridad y exactamente igual que cuando la utiliza para una definición de sus propios usos. Y no hay lugar a confusión si nos fijamos en el contexto.

[2] Düring, I., *o. c.*, pág. 657: en dicha página señala el autor sueco que ' ὁ καλούμενος νοῦς ' expresa lo que Aristóteles "terminológicamente llama noûs ". Cf. asimismo: Louis, P., "Observations sur le vocabulaire technique d'Aristote", pág. 145 (ref. completa de la publicación a la que pertenece el artículo en Bibliogr.).

GA 737a 10 " τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς- ".

4. LA FAMILIA LEXICA DE NOUS

Volviendo al tema ya desarollado en la Segunda Parte, el de la carencia de un número notorio de términos nuevos en Aristóteles (contra los tópicos existentes al respecto), el mejor ejemplo lo supone la familia de nuestro vocablo, ya que contiene escasísimas innovaciones, si excluímos, naturalmente, las obras apócrifas que contienen varias de ellas.

Como ya se dijo, sólo cinco nuevos términos aparecen en obras reputadas auténticas: tres en su *Metaphysica*, uno en la *Ethica Eudemia* y otro más en sus *Parva Naturalia*.[1] Tan sólo nos detendremos brevemente en ellos.

En el caso del primero, διανοητός, se trataba de completar aún más los derivados de diánoia y de algo mucho más importante de cara a la creación de su complejo esquema del psiquismo, como habrá de explicarse luego; es decir, necesitaba un término equivalente a αἰσθητικός, λογιστικός, etc...

El segundo de ellos, ἔκνοια , es la novedad más radical -léxicamente hablando, en el plano morfológico- de todas ellas: no existían hasta ahora formas con el prefijo ék- en nuestra familia a estudio.

---

[1] Véase en el apéndice dedicado a la Familia Léxica de Noûs la lista completa de nuevos vocablos del *Corpus* -tanto los de obras auténticas como los de las apócrifas-.

En cambio ἐννόημα completa un grupo ya muy rico desde el siglo V a. C., como ocurriera en el primer caso con el grupo de términos relacionados con diánoia.

Εὐνόίζομαι, por su parte, es claramente un derivado del verbo anteriormente existente (ennoeîn) , de ahí su escaso interés.

Finalmente, como ya se destacara al hablar de esta misma cuestión en el apartado dedicado a este tema de la Segunda Parte, es νοητικός - realmente su forma neutra, νοητικόν- quién completa (al igual que la primera de las novedades terminológicas, διανοητός) una serie de términos que le permiten a Aristóteles reestructurar lo anímico en **facultades** y no en rígidas 'partes' del alma al modo de los pensadores anteriores, incluído Platón, ; siendo una cuestión de gran transcendencia se volverá sobre ella, cuando se comente la compleja estructura anímica que constituye la resultante de este gran esfuerzo conceptual del estagirita en el terreno noético.

El aspecto semántico innovador queda, de este modo, destacado por estos dos nuevos adjetivos neutros que introduce nuestro autor y que no existían antes, puesto que ni siquiera en Platón eran precisos para describir esas nuevas clasificaciones léxicas de la estructura psíquica, al ser éstas decididas innovaciones aristotélicas.

CAP. II. DOS TIPOS DE NOUS.

Los dos tipos de nuestro término, que venimos encontrando en toda la literatura y filosofía anteriores, resurgen en Aristóteles; este capítulo tratará de establecer este hecho, de capital importancia para el análisis del noûs en toda la cultura griega en general y en el autor que nos ocupa en particular.

1. CRITERIOS SEMANTICOS Y LEXICOS APLICADOS

1.1. PLANTEAMIENTO

La existencia de tales 'tipos' léxicos no ha sido sostenida -de forma tan tajante- por los estudiosos de la Historia de la Filosofía Griega, al menos, no conoce la autora del trabajo caso alguno en el cual se plantee con tanta claridad como aquí la pertenencia a **dos** campos semánticos diferentes del vocablo, según éste sea atribuído a un entorno 'divino' -'sobrehumano'- o 'humano'. Sin embargo, las pruebas

determinar en cada autor o cada cita dentro de qué campo se encuentra ese noûs en concreto. Son indispensables mecanismos triviales a veces -como los de contexto léxico, mórfológicos, sintácticos, gramaticales en general o incluso lingüísticos (tropos, por ejemplo)-, instrumentos de clarificación todos ellos, que complementan de la mejor forma el análisis semántico propiamente tal, es decir, el combinatorio, o de equivalencia de conceptos. Solamente la conjunción de estos criterios, cuando resulta imprescindible completar el análisis combinatorio, permite decidir en casos como los de aquellos pasajes aristotélicos que no parecen encajar en las acepciones conocidas anteriormente o que admitan los estudiosos como novedades en nuestro autor.

Lo que obliga a ser especialmente cuidadosos; conviene, por tanto, 1º) encuadrar en los grandes marcos lexicales los dos tipos extensos del vocablo, para dejar la pormenorización de las peculiaridades de cada acepción a un estudio más detenido y posterior, que permita salir de dudas e hipótesis de trabajo para realizar afirmaciones basadas precisamente en ese examen de los pasajes más notorios de cada acepción del término; 2º) aceptar los datos generales que aporten las connotaciones, sean de la clase que sean: definiciones del propio Aristóteles del término, o provenientes del contexto expresivo -se trata de las del capítulo anterior-, o bien las sugeridas por sus alabanzas y críticas del uso del vocablo por sus predecesores, o, para concluir, las indicadas por el contexto sémico, ya entrando dentro del análisis combinatorio de la semántica estructural de la lengua.

1.2. PROBLEMAS INICIALES.

En primer lugar, estarían los que provoca la lengua heredada por Aristóteles; recuérdense dos factores: a) la constante redefinición de campos léxicos y semánticos que hace cambiar de términos y grupos completos de conceptos de un campo a otro según la época y vuelve especialmente difícil la clasificación sémica de un concepto 'dúplice' desde sus inicios como es el de noûs -al hallarse en dos campos léxicos opuestos y 'básicos' (como son los de 'divino' y 'humano')-; b) las elaboraciones propias del término que hacen los autores anteriores, dentro de sus obras respectivas -literarias o filosóficas-, con todo lo que supone para Aristóteles que manipula un lenguaje escrito y ha de compatibilizar o superar, simultáneamente:1) un uso literario prosístico o poético con todas sus diferencias (dado el arcaísmo a que tiende la poesía), 2) unas expresiones 'vulgares' o 'al uso' de la lengua común no por inanes menos influyentes, al menos de forma inintencionada, y 3) tantos usos 'técnico-filosóficos' como filósofos que hayan empleado la palabra hayan sido.

En segundo lugar, estarían los problemas que origina el propio lenguaje aristotélico, como: 1) esas expresiones o frases hechas que tienen un uso 'técnico' ; 2) su acción de asumir terminología filosófica anterior -siempre que le sea de utilidad- con escasas precisiones por su parte, o sea, redefiniéndola en términos propios poco, tarde o nunca. Como resultante, se producen dos problemas centrales: el primero, hasta qué punto y dónde hace uso técnico propio de noûs, sea del 'humano' sea del 'divino'; el segundo, cuestionarse si las contradicciones en la definición del término que podemos hallar en el *Corpus* según pasamos de una obra a otra son reales o meramente

aparentes, preguntas ambas de la mayor importancia. De tales planteamientos los estudiosos han extraído las más divergentes soluciones, aunque las más habituales sean tres: a) determinar qué obras del *Corpus* son espurias (con lo cual muchos pasajes sorprendentes pasan a no tener la menor importancia), b) establecer una 'genealogía' de la obra aristotélica que escinda en períodos de producción muy diferentes sus distintos libros, y c) postular la existencia de distintos niveles de precisión terminológica en el de Estagira (según se trate de obras especializadas o de obras dedicadas a otras cuestiones que mencionen de 'pasada' a nuestro término). Por lo que ya se dicho en el primer capítulo de la Segunda Parte, la solución b), llevada a su extremo, le parece a la autora muy discutible, aunque no niegue una evolución intelectual en ningún pensador importante, ya que el afán de establecer escisiones y divergencias de posición en la producción aristotélica se ha llevado demasiado lejos, a partir, eso sí, de la genial intuición de Werner Jaeger a principios de siglo; la postura de Düring es, por su parte, la más sensata entre los estudiosos posteriores y la más alejada de la moda de dividir en etapas inconciliables el pensar de Aristóteles, haciéndole contradecirse de forma harto asombrosa y a todas luces excesiva. En cambio, a lo largo de este trabajo las soluciones a) y c) parecen acertadas y solucionan algunos problemas aparentemente irresolubles. De todas formas, los nuevos métodos de la semántica hacen innecesario 'salvar' los obstáculos con ninguna de las tres soluciones la mayor parte de las veces, permitiendo un nuevo plantel de formas de afrontar las situaciones difíciles. A pesar de ello, no se puede negar a estas alturas del siglo XX la existencia de una evolución intelectual en Aristóteles; sería una extraordinaria e inútil osadía. Lo que ocurre es que se corren dos peligros si se sobreestima la opción b) como una solución única: 1) la fácil crítica -cargada de razones- de quienes

reprochan la generalización (al conjunto de la obra de un autor) de los datos extraídos de un tema tan puntual como es el nuestro;[1] 2) la polémica interminable con quienes, por razones igualmente valiosas, piensen que a una o varias obras que, según nuestro criterio, serían de juventud, fuesen de madurez, etc... Puede que este eclecticismo sea un error, pero es preferible no caer en actitudes fácilmente criticables -como sobrevalorar nuestro tema como indicio de la fase del pensar aristotélico en que nos hallamos; o bien delimitar alegremente períodos en la producción del estagirita-.

En conclusión, los criterios seguidos son:

a) aceptar todas las precisiones filológicas sobre la autenticidad o no de las obras del *Corpus* : relegando las que son apócrifas, para que no influyan en la determinación del verdadero sentido del término.

b) admitir que hay escritos muy alejados de sus concepciones más elaboradas del psiquismo humano: sea porque son tratados de 'uso público' o para alumnos poco aventajados, sea porque son obras previas a la maduración intelectural de estos temas en Aristóteles. La tentación de optar tajantemente por la segunda posibilidad es grande -ya cayó Nuyens en ella (con grandes frutos para el estudio de la noética aristotelica)- pero, de momento, la exposición se limitará a ofrecer los datos al lector, sin entrar en dicha polémica.

1.3. SOLUCIONES ADOPTADAS

Se ha combinado el conjunto de procedimientos de mayor eficacia conocidos por quien suscribe: tanto los reputados y archiconocidos de corte contextual-expresivo como los más actuales de tipo contextual-semántico; porque sería absurdo despreciar un método como el primero -que sigue bastando en muchas ocasiones o confirmando los resultados del segundo- con tanta importancia como ha tenido hasta ahora para determinar el sentido de un término concreto. El segundo proceder, de clasificación sémica, abocado más al concepto que al término que lo expresa, está aún en claro proceso de prerfeccionamiento, por ello en este estudio se remite a él lo imprescindible y apoyándose todas las veces que sea posible en el primero.

Aun así el potencial del análisis puramente semántico es enorme, permite -en lo que nos atañe- la clasificación de las grandes variaciones de la estructura lingüística griega en estos temas, lo cual otorga a nuestro objeto de estudio nueva luz, permitiéndonos dirimir a qué tipo o acepción del vocablo pertenece cada pasaje aristotélico. También ilumina los significados profundos de usos inesperados o incomprensibles del término vistos con el método contextual-expresivo tradicional. Finalmente, nos otorga el privilegio de atisbar la enorme complejidad conceptual alcanzada -ya en tan temprana época- por este genio de la estructuración innovadora del lenguaje filosófico griego que es Aristóteles. A pesar de ello, su aplicación aquí cuenta con limitaciones ciertas, derivadas algunas de ellas de su misma novedad, o sea, de su incompletitud; podrían agruparse dichos fallos como: a) provenientes del propio método semántico-conceptual

utilizado (perfeccionable), b) de la aplicación que se ha hecho del mismo a lo largo de estas páginas, c) de su combinación con el método clásico (morfosintáctico,etc...), a veces difícil, y d) de las negativas características del propio *Corpus* para su empleo: 'oscuridad' de un texto, carácter dudoso o apócrifo de una cita de marcado interés semántico, e imposibilidad de datar con certeza determinada obra dentro de la producción del autor de Estagira (impedimento primordial para hablar con propiedad de una evolución en su uso del término).

Recuerde el lector, a propósito de la cuestión, que los resultados logrados con la introducción de este segundo procedimiento analítico-lingüístico son inalcanzables con el método tradicional en la filología y filosofía anteriores: el de contexto morfosintáctico-funcional. Ya que el nuevo, con todas sus imperfecciones, deshace múltiples falsos problemas o contradicciones sólo aparentes del lenguaje del autor y permite comprender mejor el lugar que ocupan los principales términos gnoseológicos ligados al nuestro.

2. ESBOZO DE ESTRUCTURA SEMICA: LO 'DIVINO' Y LO 'HUMANO'.

Como se esbozara en el análisis semántico de las Conclusiones a la Primera Parte, asistimos en el mundo griego antiguo a la progresiva formación de dos ejes clave en la estructura filosófica del Universo: uno ligado al Espacio y otro al Tiempo; tales ejes estructrales propios de la lingüística de Saussure pueden parecer artificiosos a un lector

no habituado a los estudios sobre estos temas, pero -dentro de un planteamiento radicalmente diferente, eso sí-, lo podíamos hallar ya en F. Cornford a principios de siglo.[1] Por otro lado, es una obviedad -destacada por numerosos autores- la inexistencia de la posibilidad de concebir siquiera lo NO-ESPACIAL en los autores presocráticos, no digamos en las épicas homérica y arcaica. Luego el eje paradigmático ESPACIAL es claramente un clasema primordial en la estructura de la lengua griega, incluyendo la filosófica, y podemos seguir su largo proceso de configuración. Estas consideraciones hacen innecesario reafirmar aquí la importancia del ESPACIO y su flamante contrario en Aristóteles, lo NO-ESPACIAL; dado que, además, ya se ha destacado anteriormente su relación con nuestro tema a través de la carencia de un *locus* para el noûs, por poner un ejemplo. Tan sólo este detalle ya situaría, por lo tanto, en el ojo del huracán de la consideración de estos grandes clasemas y su organización progresiva al estudio que viene ocupándonos.

En cambio, el eje TIEMPO se ha destacado mucho menos a lo largo del presente trabajo, quizás por ser menos obvio o estar más confusamente desarrollado durante los primeros siglos de la lengua griega conocida. La concepción temporal en la literatura más arcaica es una curiosa mezcla de concepciones míticas acerca del Tiempo; por su lado los filósofos realizan, claro es, los primeros intentos serios de racionalizar el Tiempo.[2]

Sin dudar, esto nos coloca en el momento ideal para dedicar nuestra atención a esta parcela, la del Tiempo, que hemos podido

---

[1] Cf. F.M. Cornford, *De la Religión a la Filosofía* , obra de 1912, dónde se ofrece un correlato curioso con la lingüística estructural naciente entonces. Realmente quizás el autor británico se sorprendería de esta correlación que hallamos nosotros.

[2] A. Bernabé, "Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas", págs. 61-98 (para ref. completa véase Bibliogr.).

obviar hasta ahora, actitud imposible ya en un Aristóteles, que estructura su lenguaje sobre los dos grandes ejes citados.

Curiosamente, el término clave en este tema concreto, αἰών,[1] que solemos traducir alegremente por "eternidad", forma parte en sus inicios del vocabulario alusivo al "alma- aliento vital- vida" homérico, y mientras psykhé significa "principio vital indiferente al tiempo", aión es la "vida marcada por la temporalidad" y se opone a aquella. Tan sorprendente 'comienzo' no impide que aión se aleje rápidamente del ámbito léxico de la "vida" (sustituida por bíos,zóon y su derivados respectivos) insertándose en ese fluctuante ambiente léxico de lo característico de los dioses -un léxico específico de lo sobrehumano- como pura "durabilidad divina". Porque, hay que reseñarlo aquí, se intenta en esta época arcaica, según algún autor, constituir un vocabulario específico para los "inmortales", y aión entraría de lleno en este léxico selecto exclusivo del ámbito de lo sobrenatural; un ejemplo de tal intentona podría ser el noûs de Jenófanes, por citar el caso más claro.[2] Este esfuerzo no tiene continuación en el muy secularizado tiempo de la Ilustración griega; sin embargo, sus secuelas permiten que aión se oponga a bíos, pues la "vida inmortal divinizada" o "tiempo indiferente a la muerte" (aión) es lo contrario de la "vida de los hombres o mortales" (bíos). Serían dos tipos de tiempo (χρόνος) tajantemente escindidos según pertenezcan al terreno léxico de lo 'divino' (aión) o de lo 'humano' (bíos).[3] Tras el olvido definitivo de esta busqueda de un léxico propio para el campo léxico de la divinidad, Platón denomina bíos igualmente a la "vida" 'humana' o

---

[1] Αἰῶνα aparece también junto a noûs, en Aristóteles.

[2] También en Anaximandro o en el arcaizante Empédocles percibe Bernabé en su artículo anteriormente citado una distinción de vocabulario similar a la de Jenófanes: cf. págs. 79-80 para Anaximandro y 89-90 para Empédocles.

[3] Cfr. E. Gangutia, *Vida:Muerte de Homero a Platón*, para toda esta explicación del eje temporal, y especialmente del sentido de aión.

'divina' y eleva el sentido de aión a su más alta cuota de abstracción al oponerlo al propio χρόνος: siguiendo el ejemplo de Empédocles, por cierto, ya que éste considera a aión por encima de la oposición 'vida'/'muerte', o sea, que lo cree "vida atemporal"; así aión será en Platón el "tiempo inmortal", lo que nosotros -salvando distancias filosóficas y terminológicas considerables- llamaríamos "eternidad". En resumen podría decirse que de aludir a la duración de la vida humana el término que estamos viendo ha pasado a decirse de la duración de la vida divina y, por abstracción filosófica, de la duración fuera del tiempo 'real' (χρόνος); en suma a ser la denominación del tiempo abstracto, divino o eterno, si se prefiere. De ahí que, sin cambios apenas en su ámbito el concepto de aión en Aristóteles será la "duración ilimitada e indefinida", sin principio ni fin, fuera de todo Tiempo (χρόνος): ATEMPORAL. Los más destacable, indudablemente, de todo este largo proceso es que aión no pierde su situación en el amplio ámbito conceptual de lo 'divino', donde ya se ubicara desde la época arcaica. Fijándonos ya en el detalle de la estrutura sémica platónica, tan trascendente para la aristotélica, podemos advertir que estos factores temporales están ligados al terreno religioso-místico heredados del pitagorismo -como sagazmente dedujera Cornford en su libro anteriormente citado-, y surgen al constituirse la oposición 'mortal'-'corruptible'/ 'inmortal'-'incorruptible' la clave de su sistema léxico-filosófico.

En lo que nos concierne, este eje TEMPORAL adquiere especial transcendencia porque encaja a la perfección con el ESPACIAL que ya se ha venido analizando: lo ESPACIAL/TEMPORAL se sitúa frente a lo INESPACIAL/ ATEMPORAL como fundamento mismo de las complejas clases sémicas aristotélicas, que respetan estos dos ejes correlativos. Surgen así, con toda nitidez en Aristóteles, con mayor

consecuencia que en Platón, las clases léxicas deudoras de este alto grado de abstracción conceptual respecto al Espacio y el Tiempo. Puesto que, por una parte, nuestro autor explora y define el Espacio como ningún autor griego lo había hecho antes, o sea, contrastando lo aportado por los filosófos precedentes -sobre todo por el último Platón- y organizando dichos datos hasta ser consciente de todos los problemas que implica el complejo concepto de lo 'espacial'. Y, por otra, porque analiza el Tiempo (recuérdese el famoso Libro IV de su *Physica*) en todas las complejidades que tal noción tiene en la filosofía griega dada su lentísima elaboración léxica: precisamente por la diversidad de enfoques de sus predecesores acerca de qué es el Tiempo se ve incapaz el estagirita de lograr una síntesis tan completa como, en cambio, lo es la que logra sobre el Espacio; no obstante no deja de enumerar -y asimilar- las distintas concepciones ya existentes del Tiempo ni de analizarlas en su totalidad.[1]

Concretando ya en lo que nos atañe, la importancia de todo lo dicho para nuestros tipos de la noción de noûs, puede observarse respecto al tipo 'divino' que si el eje espacial permitía distinguir progresivamente al noûs por su falta de 'localización' como algo cada vez más claramente 'incorpóreo' o 'inmaterial', y, en cuanto tal, 'divino' incluso si lo posee el hombre; en el caso del eje temporal no va a ser menos: el noûs si es 'divino' va a ser llamado aión.

No obstante se hace preciso insistir en que -dada la secularización creciente del mundo griego a partir del siglo V a. C.- el atributo "divino" equivale parcialmente a nuestro término "abstracto" ;

---

[1] Este aspecto exhaustivo puede verse tomando como referencia la compleja clasificación de las nociones de Tiempo del artículo de Bernabé; ya que aplicando a Aristóteles dicho esquema (pág. 68 del artículo) podemos reencontrar **todas** las nociones de tiempo (asumidas en nuestro autor como acepciones del mismo término), mientras en toda la filosofía anterior sólo cabía hallar una o dos (a lo sumo tres ya en Platón) de las seis diferentes que hallara A. Bernabé en el pensamiento presocrático tomado en su conjunto.

tendencia originada, como se sabe, al asimilar las antiguas teogonías y cosmogonías a las realidades básicas constitutivas del Cosmos que va describiendo la filosofía. De tal modo que en Aristóteles, más cercano al mundo filosófico jonio por talante y origen, tal calificación de "divino" sería más veces expresión de lo que él considera "puramente abstracto" que descripción exacta de lo que se halla "fuera de" Espacio y Tiempo. En resumen, con los epítetos ligados a la noción de lo 'divino' trataría de expresar la consideración del Espacio y Tiempo en sí mismos, por un lado, y, por otro, de referirse a realidades NO-ESPACIALES Y NO-TEMPORALES. Las cuales, en nuestro tema concreto se transforman en INESPACIALES Y ATEMPORALES, puesto que precisamente así es el noûs 'divino'.[1]

Sin embargo, una vez más, los ejes más amplios, los grandes clasemas genéricos cómo éstos que nos han ocupado hasta ahora, son los que permanecen inexpresados por un tiempo mayor, mientras los campos conceptuales, que delimitan conceptos concretos integrados en oposiciones inclusivas o exclusivas, aparecen expuestos con mayor nitidez por el propio pensador que los configura por vez primera o por sus inmediatos seguidores. Ocupémonos de ellos pues.

Ejemplos palmarios de lo enunciado son Platón y Aristóteles que nos brindan juegos de campos léxicos muy elaborados; el primero con el esquema conceptual ya mentado: 'corpóreo'-'mortal'- 'corruptible' / 'incorpóreo'-'inmortal'- 'incorruptible' , que se deshace cual castillo

---

[1] En realidad, al negar la existencia del vacío en el Cosmos, en su sistema lo NO-ESPACIAL coincide con lo INESPACIAL, pero no sería así en otros sistemas filosóficos griegos: la primera denominación alude a no ocupar lugar en el espacio, la segunda a estar "fuera" de cualquier coordenada espacial; se ha establecido la diferencia -a pesar de hablar del estagirita- porque existe en nuestras mentes y debía evitarse cuidadosamente la confusión dada la relevancia de la cuestión para este trabajo. En cambio, todo lector reconocerá fácilmente la diferencia entre aludir vagamente a "eternidad" y señalar que el noûs es "atemporal"; en este caso, nuestro autor mantiene en su obra varios tipos de eternidad, según los entes a que se refiera, amén de realidades sencillamente atemporales,"fuera del tiempo".

de naipes en el aristotelismo; ambos con versiones aproximadas de 'sensación'/ 'razón', 'racional'/ 'irracional' o 'materia'/ 'forma', por señalar tan sólo tres casos, o con diversas elaboraciones sémicas de los campos 'físico'/ 'psíquico', más sencilla la del Maestro que la del discípulo; tampoco faltan clasemas gramaticales -no conceptuales- subyacentes a la elaboración de esquemas sémicos como el caso anterior, usemos dicho ejemplo para ver la complejidad alcanzada por Aristóteles:

'FISICO' : 'órgano' /'aptitud física'-'función'/ 'acción resultante'-'producto' (a veces con dos denominaciones);

'PSIQUICO': 'facultad o capacidad anímica'/ 'aptitud o función'/ 'actividad'- 'resultado o producto' (también suelen diferenciarse).

Pero hay que recordar que todos estos campos conceptuales se estructuran alrededor de los dos ejes mecionados (Espacio y Tiempo), relación que Aristóteles elabora con mayor finura que su Maestro. Podemos advertirlo incluso en un aspecto tan aristotélico como su oposición básica 'potencia'/ 'acto', donde hallamos un rasgo claro de explanación procesual, dentro del eje temporal por tanto; mientras otra oposición conceptual fundamental 'materia'/ 'forma' sería descripción de un estado, situado en el eje espacial.

Todos estos datos mentados a vuela pluma en estas últimas páginas no bastan aún para aclarar definitivamente las distintas acepciones del tipo 'humano' de nuestra palabra, lo que da idea de su complejidad; en cambio la descripción de ambos ejes y de algunas de las oposiciones gramaticales o conceptuales sí establecía los rasgos genéricos del 'divino', mucho más simple; éste estaría en el ámbito de lo INESPACIAL respecto al eje Espacial y en el ATEMPORAL en cuanto al Temporal, y tendría dos acepciones claras: el equivalente

aristotélico al Noûs Cósmico (de Anaxágoras y Platón), el "Primer Motor Inmóvil"; mientras que el noûs -también "eterno", "incorruptible" y "que viene de fuera"- pero **en** el Hombre, se asimilaría (salvando siempre las diferencias de sistema filosófico) al noûs de nivel microcósmico de Platón o Anaxágoras. En la primera acepción alude el de Estagira a lo perfecto y sobrehumano donde lo haya, en la segunda a lo **específico** del Hombre, lo cual le separa de sus predecesores, por cierto. Ya que, lejos de la vaguedad del jonio o el misticismo platónico, Aristóteles le da una matriz **lógica** a la cuestión, de manera que ese noûs 'divino' represente lo común al Hombre tomado en abstracto, lo propio de la *species*, dicho en términos modernos (a fuer de anacrónicos) sería la 'Razón Humana' ilustrada; pero no como mera capacidad genérica sino como más alta perfección alcanzable por la Humanidad en su conjunto y a lo largo de todos los, repetidos, ciclos del Tiempo.

3. EL NOUS 'DIVINO' ARISTOTELICO

La existencia misma de este tipo de nuestro término en Aristóteles parece fuera de toda discusión; no así la afirmación que va a sostenerse en este trabajo, a saber, que existen dos acepciones del noûs 'divino'. Algunos autores consideran que es el mismo noûs, **exactamente**, el descrito en todas las obras del *Corpus* que se refieren a él con el calificativo directo de "divino" o alguno

equivalente.[1] De este modo, las más conocidas menciones -las del libro Λ de la *Meta.* y algunas citas del *De An.* - serían alusiones unívocas, de un noûs supremo, Dios mismo, en sí considerado (libro Λ) y 'encarnado' (*sic*) o 'participado' en nosotros (*De An.*).[2] Las expresiones mismas para tratar de calificarlo muestran el desacierto evidente de esta pretensión: tales planteamientos se hallan a años luz de la mentalidad filosófica aristotélica, e incluso, de la de la filosofía griega pre-helenística en general; ni siquiera Platón autorizaría esta trasposición neoplatónica, teñida de la nueva religiosidad hebraica, que supone medio milenio de transformaciones de todo tipo para llegar a ser posible. En suma, esta bella imagen, medieval-plotiniana del noûs Divino aristotélico como Inteligencia única o "luz del Universo" puede ser magnífica en sí, pero es un anacronismo inadmisible en nuestros tiempos, tras los logros de la filología comparada.

Por el contrario, en las explicaciones sobre esta cuestión expuestas por distintos especialistas actuales hay muchas coincidencias, sobre todo en admitir que, a pesar de una estrecha relación, las dos acepciones del noûs 'divino' -como "Primer Motor Inmóvil" y "del Hombre"- son de rango jerárquico diferente. Esta precisión, tan en sintonía con la noción jerarquizada del Universo propia de Aristóteles, la resume -con la sencillez meridiana que le caracteriza- David Ross:

«La representación de Dios en el *De anima* como inmanente al individuo, no estaría necesariamente en desacuerdo con la representación que da la *Metafísica* de un Dios trascendente. Pero decir que Dios tiene todo nuestro saber antes que nosotros lo tengamos, e impartiéndonoslo, contradiría lo que dice de Dios en el libro Λ, donde Dios no tiene otro objeto de pensamiento que sí mismo. Es posible que las dos obras representen dos modos

---

[1] Por cierto quien inicia tal interpretación es Alejandro de Afrodisias, interprete de enorme influjo histórico; le sigue, entre otros, Zabarella.

[2] L. Robin, el gran intérprete de Platón, nos da esta versión en su *Aristote*, pág. 204. (Cf. Bibliogr.).

divergentes del pensamiento de Aristóteles sobre la divinidad. Pero no es necesario suponerlo. Aristóteles no menciona explícitamente a Dios en este pasaje del *De anima*, y aunque la actividad pura e incesante del pensamiento aquí descrito sea, en algún aspecto, igual a aquella que él atribuye a Dios en la *Metafísica* , Aristóteles probablemente no identificó las dos. Es más probable que creyera en una jerarquía que se eleva de una manera continua desde los seres inferiores y los más sumergidos en la materia, hasta el hombre, los cuerpos celestes, las inteligencias y Dios; el intelecto activo en el hombre es uno de los miembros más altos de esta jerarquía, pero tiene otros por encima de él, y no solamente Dios. Tal es la interpretación del *De anima* que sugiere la doctrina puramente deísta de la *Metafísica* ».[1]

El hecho cierto de que ningún pasaje del *De Anima* aluda al Noûs del libro Λ debería ser apoyatura suficiente para aceptar las afirmaciones de Ross. Admitido que no hay prueba alguna a favor de la identidad exacta de ambos términos, negar que Aristóteles pretendió señalar cierta delimitación entre las dos descripciones con dicha omisión es harto difícil: cuando nos quiere recordar una obra o un texto determinado, lo hace; además, si hubiera querido habría podido al menos referirse al Cosmos en un paréntesis de la exposición. Pero algunos han preferido ignorar lo metódico del proceder aristotélico afirmando sin pruebas que se trata de un "olvido" (*sic*); mientras que, realmente, lo que hace el estagirita cuando estudia temas biológicos es ocuparse de eso, de su objeto en ese momento, con todas las connotaciones y limitaciones que supone. Si entendiera que el alma de los vivientes -su tema del *De Anima* - incluye al Noûs Cósmico lo explicaría detenidamente, como no es en absoluto el caso, no lo menciona. Es decir, su obra biológica-psicológica se ocupa de seres de la Tierra, exclusivamente, y de ese tramo en la jerarquía del ser al Noûs de la *Meta.* hay un abismo ontológico; sólo la hermosa analogía que establece entre ambas clases de seres por el similar funcionamiento -a escala, claro- del "intelecto" le permite hablar en

[1] *Aristóteles*, trad. de Diego. F. Pró, págs. 220-221. (Vé. Bibliogr.)

el Libro X de la *EN* de un acercamiento del noûs 'divino' en el Hombre al del Dios. Mas, aun allí, nos resalta nuestro autor que no es "propia" del hombre dicha "vida teorética" o "divina", por el contrario, la vida feliz y buena para ese ser jerárquicamente inferior es la "vida práctica", la más característicamente humana.

La resolución de este primer caso de desacuerdo entre los estudiosos -de todos los tiempos- no nos libra de afrontar nuevos objetos de discusión; nada menos que el profesor Guthrie sostiene, en su magnífica obra sobre Aristóteles -el último tomo que pudo preparar de su monumental *Historia de la Filosofía Griega* -,[1] que el noûs 'divino' (según nuestra denominación, no la del autor británico) en el Hombre ha de ser **activado** por el Noûs Primer Motor.[2] Sostener tal cosa le parece inevitable, puesto que parte de un supuesto que, por cierto se comparte en nuestro estudio: el noûs 'activo' **no** es parte del alma individual de cada hombre, o al menos, no tiene porqué serlo.[3] En este punto se expresa aún más claramente Nuyens [4] : no es una facultad perteneciente al "alma-entelékheia" sino una "entidad" (=οὐσία, ousía) independiente de la misma; están ambos estudiosos en posiciones muy próximas, sólo que Nuyens -siguiendo a Ross- no cree posible ni preciso hacer la deducción de Guthrie; a saber, que si no es parte dicho noûs del alma individual humana ha de ser algo "no fácil de distinguir" del propio Dios. [5] Sin embargo, hay un verdadero abismo entre esta

---

[1] Y, una vez más, siguiendo a Alejandro de Afrodisias.

[2] W.K.C. Guthrie, *Aristotle, an encounter*, págs. 322-327. Concretamente, en dicha página 327 concluye: « As the senses are called into activity by the external object perceived, so our *nous*, whose objects are within it, is directly activated by the supreme, supracosmic *nous*, or God.»; vé. Bobliogr.

[3] Guthrie, *l.c.*, pág. 323:« Our souls are no more than the entelechy of our composite selves, but this restriction does not apply to the creative reason, which is separate (or at least separable), immortal and eternal.»

[4] *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, pág. 289. Cf. Bibliogr.

[5] Guthrie, *ibidem*.:«Indeed as a pure, separately existing activity it is not on Aristotle's principles easily distinguishable from the prime intellectual mover of all.».

deducción anterior -que aquí se comparte- y la de una "activación" del noûs 'humano' **directamente** por el Dios (para explicar los más altos procesos cognoscitivos en el hombre concreto), como parece sostener el profesor Guthrie; la idea de una intervención divina directa para que sea posible la intuición de los principios inamovibles del Saber no tiene sentido en la visión que los autores contemporáneos nos legan de la filosofía aristotélica: visión a la cual, por cierto, tanto ha contribuido el propio Guthrie, profundo conocedor tanto de la filosofía griega en su conjunto como de quien nos ocupa. No obstante, no es el lugar para mostrar los rasgos helenísticos del supuesto en cuestión, será tarea propia de capítulos posteriores.

Lo que no cabe obviar en este momento es que es nuestra distinción entre dos acepciones diferentes del tipo noûs 'divino' la que nos permite escapar de la "extremada" consecuencia a que se ve abocado el gran autor inglés, y mantener, frente a ella, que son similares -del mismo tipo- ambos noûs pero hay entre ellos la misma distancia jerárquica que entre el Ser divino *par excellence* y un 'Espíritu puro' propio de la *species* (Humana) : sustancias separadas ambas, desde luego, eternas, también, y hasta con una función equivalente pero de distinto nivel o grado, en suma, solamente **análogas**. A pesar de todo, la distancia entre ambas acepciones es escasa, como muy bien afirmara Guthrie: pero el propio estagirita distingue ambas οὐσία más de una vez, y no debemos permitirnos echarlo en olvido.

Puede resumirse, por consiguiente, la explicación que sugiere este trabajo como sigue: a) un tipo 'divino' del término con rasgos sémicos distintivos del 'humano' -como ocurre ya en el pasado, en la lengua que él hereda-; b) con dos acepciones distinguibles, aunque de base común, consistente en una serie de rasgos como 'atemporalidad',

'incorruptibilidad' o 'inespacialidad', es decir, 'inmortalidad'; c) y que se diferencian por ser dos 'entidades' distintas, o sea, por ser "separadas" cada una de una manera: el Noûs 'Divino' y 'Cósmico' el uno transcendiendo al Universo mismoy el otro, aparentemente, no,[1] y el noûs al hombre concreto y mortal (son, sin duda, χωριστός, pero no pueden serlo de idéntica forma, dado su desnivel jerárquico). Además, es su carácter de ousía lo esencial tal como destacara Nuyens,[2] puesto que los une y los separa al tiempo: los une al situarlos en el mismo plano léxico ('atemporalidad') que nos proporciona su ubicación en el mismo tipo de noûs; pero también los separa porque cada vez que los cita, como "entidades independientes", aparecen **ambos**, lo que obliga a concluir que son dos cosas bien diferenciadas para Aristóteles. Coinciden, pues, en lo primordial: ser οὐσία 'atemporales'-'inespaciales', o sea, "Intelección pura" totalmente inmateriales; por ello, parece clara una nueva implicación: el carácter **única** de ambas. Parece inevitable que haya un sólo Noûs 'Cósmico' o "Primer Motor", pero también un único noûs 'divino' o 'Espíritu Humano',[3] puesto que la individuación proviene de la materia y no de la forma, ¿cómo se dividiría o distinguiría tal noûs cuando se hallase "ya escindido" (χωρισθεὶς) de toda materia, sin ligarse a ningún mortal en concreto?. Posición que no es innovadora, puesto que incluso en la actualidad varios autores zanjan también así la discusión: en cuanto tal, en su aspecto 'divino' ha de ser único porque no es más que la 'Razón Humana' confusamente explicada -muchos siglos antes que la filosofía moderna se centrara en ella- por un genio de la talla de Aristóteles; tal afirmación explica, además, todas las dificultades y oscuridades

---

[1] Distinción artificiosa, en realidad: se trataría de dos enfoques distintos de la misma ousía: el Dios trascendente o Primer Motor Inmóvil influye -indirectamente- en el Cosmos, es "Principio del Orden Cósmico"; y como tal se le denomina Noûs 'Cósmico'.

[2] *L.c.*, pág. 311.

[3] Si se disculpa una denominación en exceso hegeliana que viene inevitablemente *in mente*.

léxicas, por la imposibilidad de ser preciso al ir mucho más allá de su tiempo en el campo gnoseológico y , no digamos, en el noético. El precio es alto: son constantes esas afirmaciones hipotéticas de tanto interés, las vaguedades, incluso las ambivalencias gramaticales, que producen en conjunto el carácter de apuntes inconclusos de los más célebres pasajes que dedicó al tema.

4. EL NOUS 'HUMANO' EN ARISTOTELES.

Los problemas que supone este tipo de nuestra palabra provienen de la ruptura de los esquemas platónicos por parte de su discípulo, por un lado;[1] por la otra, de la imposibilidad de configurar acepciones técnicas frente a usos vulgares, no sólo por la escasez palmaria de estos últimos, sino porque no es fácil discernir cuando se está ante uno de ellos.[2] Las dos dificultades sumadas significan una nueva delimitación de las acepciones de este noûs 'humano' de acuerdo con la nueva estructura del psiquismo que propugna Aristóteles y con ese hecho curioso de la no distinción entre usos técnicos y vulgares para designar tipos o acepciones diferentes del noûs.

A pesar de todo, el influjo platónico sigue estando muy presente. Y se demuestra dicha afirmación, en primer lugar, si advertimos que casi podríamos denominar al noûs 'humano' aristotélico como noûs

---

1 Véase Cap. IV, Parte II.

2 Cf. Cap. I de esta Parte III.

'individual' -tal como hacíamos con el platónico cuando pertenecía al individuo concreto-; la excepción es (parcialmente) la acepción más genérica: noûs como 'razón' frente a lo 'irracional', donde se designa la capacidad específicamente humana frente al resto de los animales y a los niños o perturbados de algún género, ya que todos carecen de "sentido" o "razón". En segundo lugar, si notamos que la influencia de su Maestro llega al punto que parezcan semejantes a las de Platón las distintas acepciones del tipo 'humano', aunque dentro de estructuras del conocer humano harto diferentes, por supuesto.

Este tema -el de las estructuras léxicas de lo anímico- es uno de los más espinosos: tal y como se anunciara ya en el Capítulo IV de la Segunda Parte, sólo en un puñado de obras del *Corpus* (*De Anima*, *Sen.*, *Mem.*) [1], dedicadas a estos temas, hallamos a nuestra palabra inmersa en la compleja estructura anímica que se considera propia de la filosofía del de Estagira; en dicho grupo de escritos encontramos las cuatro acepciones del presente tipo de nuestro vocablo. Unicamente en ellas (junto a la mayor parte de los *Parva Naturalia* no mencionados antes) se despega la psicología aristotélica del pensar de su tiempo: de ahí que resuenen en sus páginas los ecos de la filosofía posterior, en especial la moderna.

Por contra, el resto de las obras del *Corpus* propiamente aristotélicas, responde a estructuras léxicas del conocimiento más simples:

Ora la muy grosera (por lo simplificada) del academicismo[2] -que no platonismo, pues Platón elaboró mucho más, como vieramos ya, su

---

[1] Agrupación de escritos aristotélicos que denominaremos en adelante como "tercer grupo" o " último grupo".

[2] Que formaría el "primer grupo" y constituyen los obras que se reseñan en la nota inmediata.

estructura del psiquismo- que considera escindida el alma humana en dos "partes" ("racional/ irracional") .[1]

Ora la menos sencilla contenida en el Libro VI de *Ethica Nicomaquea* y en el Libro I de *Partibus Animalium* ,[2] donde se estructura el alma en mayor coincidencia con la explicación de los escritos del propio Platón. Incluye la misma la anterior división del alma en "racional/ irracional", pero escinde a continuación la parte "racional" en "práctica" y "teórica", agrupando las cinco cualidades habituales en la Academia del "alma racional" en los dos grandes bloques citados: bloques que se forman según el objeto del conocer: al modo platónico. Después, el noûs aparecerá con distinta acepción en cada uno de ellos: en la "práctica" como 3º [(-) y (+)] y en la "teórica" como 4º.

Una vez reconocida la siempre presente deuda con el platonismo, podemos analizar algo dicho tipo de noûs. Y quizás sea mejor comenzar con una aclaración; frecuentemente se encuentran afirmaciones en los libros de estudiosos de nuestro autor respecto al presunto uso técnico del término en las obras especializadas y usos vulgares en las que no lo son: no se ha descubierto nada de eso a lo largo de este trabajo, a pesar de que se tomó dicha afirmación como una de las hipótesis iniciales. Sí serían visibles distintos "grados de intensidad" en las diversas acepciones, siendo menos intensos (o sea, con las marcas sémicas menos claras y marcadas) o más intensos según los pasajes y/o las obras, pero la límpida barrera anunciada no se encuentra en ninguna parte. Es decir, aun admitiendo que

---

1 Tal estructura simplista aparece en: *An. Post.*, *Top.*, *Phys.*, *PA* (excepto el Libro I), *MA*, *Meta.*, *EN* (excepto el Libro VI), *MM*, *EE*, *Pol.*, *Rhet.*, *Protr.*, *Fragmenta* en general, incluyendo los diálogos perdidos; también podrían añadirse la mayoría de las obras apócrifas del *Corpus* a este "primer grupo". Bipartidismo del alma proveniente del académico Jenócrates, por cierto.

2 Que formarán el "grupo segundo" o "intermedio", junto con *Resp.*

Aristóteles aplique una estructuración diferente cuando escribe obras especializadas o cuando son sobre otros temas; y que pueda haber con mayor frecuencia en las últimas alguna expresión vulgar o "guiños" a sus antecesores, no es un rasgo definitivo, no ocurre en todos los casos, hay un gran número de excepciones. Además, a veces, el lugar que ese noûs locucional ocupa en la estructura léxica y conceptual correspondiente es asimilable al de la obra más especializada. Esta rectificación, siendo arriesgada, se deduce inevitablemente de la técnica semántica empleada y desmiente la pretendida escisión entre obras especializadas sobre el tema y las que no lo son, favoreciendo tomar en consideración la presencia de poco marcados estadios en la producción aristotélica con sus correspondientes distintas estructuras conceptuales, en el campo de lo psíquico.[1] Por poner algún ejemplo, la *EN* produce las disonancias respecto al *De An.* que tanto ponen de manifiesto algunos expertos; y textos de la *Pol.* o de la *Rhet.* nos cuadran extraordinariamente bien en las estructuras conceptuales más simplificadas de lo psíquico en Aristóteles. Sin embargo, si grandes especialistas han quedado confundidos y han buscado estas explicaciones (por ej. "uso vulgar/ uso técnico") no puede tratarse de un obstáculo inexistente o sin importancia: sin duda, la escisión en los dos tipos de noûs nos evita aquí alguna confusión -como hemos visto ya- pero el distinguir nítidamente acepciones diferentes de noûs a veces en textos muy próximos físicamente soluciona, a su vez, no pocas contradicciones aparentes de los pasajes más discutidos y evita recurrir a hipótesis tan complejas como las que algunos estudiosos

---

[1] Porque ampliar dicha deducción al conjunto de las cuestiones filosóficas -negando que existan tales escisiones en el tipo de obras o que se trate de la época de producción- sería no arriesgado sino absurdo: dentro del campo gnoseológico sí, fuera de dicho aspecto, no es posible deducirlo partiendo de datos tan específicos. A pesar de dicha limitación, esta deducción nos permite tomar muy en cuenta la tesis de Nuyens y quienes le siguen -por ej. Gauthier- a pesar de críticos como Lefèvre(vé. Bibliogr.). Hipótesis que refuerza, y no poco, el hecho de que coincidan las obras que Gauthier-siguiendo a Nuyens- considera más

han llegado a emitir.

Otra aclaración se refiere a la interacción que se produce entre los dos tipos del vocablo. Se sostiene en este trabajo que los dos pertenecen a campos léxicos diferentes, como se ha expuesto ya en este mismo capítulo, pero mantienen entre sí unos rasgos muy genéricos que son comunes y permiten deducir un paralelismo entre noûs 'humano' y Noûs/noûs 'divino'. Es imposible, por cierto, que no sea así, ya que justifica el empleo del mismo término para todo el juego de acepciones con rasgos sémicos discrepantes que acumulan ambos tipos. Resumiendo, se diría que el Noûs 'divino' expresa la racionalización inevitable de un Cosmos impregnado de teleologismo, mientras el noûs 'divino' en el Hombre es su concreción, jerárquicamente inferior pero de común naturaleza. Al igual que el orden penetra todo el Universo y dota de sentido los sucesos naturales, en la especie humana representa la finalidad e intención de las acciones, da un significado a la vida humana. Con ello se convierte el noûs en el sello definidor de nuestra *species* frente al resto de los animales: es el rasgo distintivo de la Humanidad, la razón propiamente humana; estamos ya, por tanto, ante el tipo de noûs 'humano' neutro, despojado de todo rasgo distintivo especial -carácter ligado o no a la sensación, aspecto práctico o teórico, discursivo o intuitivo- . El noûs 'humano' como mera capacidad o disposición natural no realizada,[1] que define al Hombre como especie diferenciada tanto de los seres inferiores a él como de los seres sobrehumanos, es el aspecto POTENCIAL puro del tipo de noûs 'divino' **en** el Hombre, que a su vez es

---

antiguas con la que hemos denominado estructura anímica "simplista", y las últimas que produjo, según él, el estagirita con las que poseen la más compleja estructura léxica del psiquismo. Con notables excepciones, eso sí, en las que llevaría la razón I. Düring. (Cf. las tablas de las cronologías de la obra aristotélica según Düring y Gauthier contenidas en la introducción de Gauthier a su *Com.* a la *EN* (ver Bibliogr.).

[1] Primera acepción del noûs 'humano', la 'razón' frente a lo 'irracional' propia del 'hombre' frente al 'animal'.

su REALIZACION plena como pura forma que es. Porque la divinidad no puede compartir imperfección alguna, limitación ninguna, el noûs 'divino' del Hombre como especie es pura ousía como el Dios.

Este paralelismo entre potencia/acto no es sino una constante del ámbito filosófico del autor. Así las parciales realizaciones de la pura capacidad del sentido *neutro* configuran las restantes acepciones del noûs 'humano'; [1] porque se ha considerado como acepción primera -o mejor primordial- el noûs 'humano' neutralizado del que acabamos de ver su conexión con el tipo 'divino', que es al fin y a la postre otro uso neutro del término, pues en él es imposible distinguir otra cosa que sus dos niveles -Cósmico/humano- por la inevitable falta de rasgos sémicos concretos que presenta. En cambio, en el tipo 'humano' hay diferentes realizaciones parciales de la capacidad bruta, agrupadas en las tres restantes acepciones del tipo distinguidas en este estudio. Lo racional abarca en el hombre concreto, ligado a la materia y limitado por ella, tanto la simple capacidad de analizar las informaciones sensoriales -la comprensión de lo sentido (2ª), como la intuición empírica de la conducta práctica (3ª), o la intuición teorética de los principios del Saber y la inteligencia teórica(4ª). Mientras la 1ª acepción se limita a enunciar la característica vulgar de noûs como definitorio del "ser racional",[2] la 2ª incluye todas las capacidades racionales del conocer (entendiendo por ello las 'no-sensoriales'), la 3ª se atiene al rasgo más típicamente humano para un griego: dirigir sus acciones "prudentemente" y lograr una vida feliz entre y para sus conciudadanos, finalmente, la 4ª es la que permite alcanzar, dentro de

---

[1] Segunda: 'razón' *versus* 'sensación'.
Tercera: 'razón práctica'.
Cuarta: 'inteligencia teorética'.

[2] Siempre que no se trate de citas pertenecientes a obras del grupo de estructura léxica grosera (grupo primero), que no permiten su ubicación fuera de la 1ª acepción, porque resulta imposible determinar la aptitud concreta a que aluden, si es que lo hacen.

lo humanamente posible, el Saber, la Sabiduría plena que acerca al Hombre cuanto es posible al vivir sobrehumano por medio de la inteligencia teorética. Luego, sólo el sabio en los momentos en que los destellos de su genio muestran la presencia del noûs 'divino' propio de su especie, completa el proceso de perfeccionamiento (4ª), de realización posible para el ser humano individual, que abarca de la 1ª a la 4ª acepción, proceso siempre en ascenso; y así se cierra el círculo ya que un tipo de noûs nos vuelve finalmente a remitir al otro, al superior en este caso.

4.1. RASGOS BASICOS DE LAS ACEPCIONES

Antes de exponer los grandes ejes lingüísticos que incumben a este apartado, se hace preciso advertir que su aparente abstracción no impide que aporten los rasgos sémicos que permiten adscribir a una u otra acepción los pasajes que estudiaremos en el próximo capítulo.

La primera novedad la representa el aspecto dual de la estructura filosófica del psiquismo aristotélico que encuentra equivalente en el resto de su concepto del mundo. Consiste en el doble ámbito dinámico (= eje temporal) y estático (= eje espacial) ya reseñado respecto a los dos grandes paradigmas en que se mueve la Lengua. Se plasma en un doble enfoque del psiquismo humano, estático y dinámico, así se contraponen las formales clasificaciones -muy impregnadas de la tradición académica- a una consideración mucho más innovadora y dinámica del psiquismo, extraordinaria para su época. En consecuencia, frente a frente se hallan en Aristóteles tendencias al conservadurismo

platonizante y una concepción casi visionaria de lo anímico. No será ni la primera ni la última ocasión en que se encuentren tan palmarias y aparentes contradicciones en estas cuestiones. En cualquier caso, aquí debe concretarse la forma en que se sitúan los campos léxicos dentro de estos ejes básicos (espacio-temporales) para iniciar nuestro acercamiento a las cuatro acepciones del noûs 'humano': 1º) razón humana genérica, 2º) 'razón' *versus* 'sensación', 3º) 'razón práctica', 4º) 'inteligencia teórica'.

Se comenzará clasificando las mismas entorno a su aspecto **estático**, ligado al eje ESPACIAL:

1º. Se refiere a "tipos" de "alma" -"viviente", genérica- o "partes" del "alma", en los textos de corte académico; tales escisiones suponen respetar la integración de esta acepción dentro de las grandes clases léxicas opuestas de lo 'animal' frente a lo 'humano' ya conocidas; modificadas, claro es, por el biólogo que es Aristóteles, que hace equivaler lo 'animal', a veces, a 'lo vivivente no-humano' para no excluir ni seres inclasificables (= no se sabe si son plantas o animales) ni plantas. La modificación de estas clases léxicas antaño de distintos órdenes ('animal'/ 'humano'/ 'sobrehumano' *versus* 'viviente'/ 'no-viviente') se produjo ya mucho antes de nuestro autor, y éste se limita -en parte- a volver a la situación trastocada por la metempsicosis platónica. Hay que insistir, empero, que Aristóteles adopta durante buena parte de su producción una imagen más simple que la platónica, la académica: con el alma dividida en dos, y dotada en tales partes de varios estados o disposiciones anímicas concretas, muy desorganizadas. Una visión, en suma, totalmente divergente de la concepción dinámica del alma propia de sus obras del tercer y último

grupo, sean las más técnicas o sean las más tardías de la producción aristotélica.

2º. 'Razón' escindida de la 'sensación', dentro de lo posible, y teniendo como aspecto más característico -aunque muy parcial- el 'raciocinio', viéndola desde un punto de vista estático trataría de contraponer en dos grandes bloques lo cognoscitivo, respetando la famosa oposición platónica 'sensación'/ 'razón'; curiosamente, cuando Aristóteles la emplea mantiene algunas de las posiciones académicas respecto a ambas, al menos formalmente. También es muy conservadora esta acepción porque alude al aspecto de la "comprensión de la información sensorial" del noûs que ya estudiamos en el clasicismo griego.

3º. 'Razón práctica' se denomina esta acepción porque el término "inteligencia" connota un alejamiento de la sensación que no existe en ella, se trata de una "intuición sensorial práctica" más que nada, primordial para la **vida propiamente humana**, regida por la phrónesis; de su capital importancia para ese vivir característico del Hombre nace su privilegiada relación con la acepción 1ª : el "buen sentido" es lo definitorio del ser humano (racional, "sensato"). Es un muy viejo aspecto de nuestro término, pero el de Estagira lo renueva profundamente, como ha de verse.

4º. 'Inteligencia teorética' es la intuición pura, como tal al servicio del saber científico y no de otras formas más ligadas a la sensación como en las dos acepciones anteriores, así resuena con fuerza en esta noción el Platón de la *República*, sobre todo, según se ha reseñado sobradamente; basta aquí precisar que su aspecto intuitivo liga esta acepción a la anterior, mientras la distingue de la

2º, incluido su aspecto superior, el 'raciocinio' o 'pensamiento discursivo'.

Entre los aspectos **dinámicos** cabe destacarse:

1º. Entraría en este eje temporal o procesual por su carácter de dúnamis, de pura capacidad del ser humano genérico de razonar (entendiendo por tal todo lo que excluya los aspectos irracionales); sería la Razón que distingue al Hombre del conjunto de los seres irracionales como mera capacidad realizable con el transcurso de la edad en los seres normales (gracias a la adquisición de la experiencia). Lo que se denomina vulgarmente el "uso de razón" logrado a la "edad de la razón" como primera fase de actualización de dicha capacidad pura. Luego, es una pura potencialidad de la naturaleza humana, de ahí que lo hayamos definido como dúnamis en estado puro.

2º. Esta acepción es esencialmente dinámica porque está circunscrita al proceso cognoscitivo. Puede verse en las interrelaciones que descubre Aristóteles entre sensación y raciocinio ("capacidad específica de razonar" dentro de este contexto): 1) diciéndonos que se asemejan en su relación frente a sus objetos respectivos (estado inicial: receptivo), y 2) que aprehenden actualizándose -dejando de ser receptivos- ; trasposición funcional que conforma todas las fases del proceso gnoseológico que describe el estagirita. Además, como es bien sabido, las facetas dentro de un mismo proceso cognoscente operan también por la elaboración de una "materia" básica -diferente en cada caso- que les sirve de partida. Por otro lado, las etapas del conocer no son dos ni, desde luego, separadas tajantemente como en las simplificaciones del platonismo: hay diversas mediaciones, niveles intermedios, para religar sensación y razón, y explicar la unificación aristotélica del conocer; la primera de

integrado en el proceso del razonar práctico cuya expresión es el silogismo práctico.

4º. La "Inteligencia" puramente teórica e intuitiva es la cumbre del proceso cognoscente del hombre y la culminación del Saber abstracto o Sabiduría (sophía), del proceso indispensable para lograr la Ciencia de los Principios. Esta aptitud de la facultad cognoscente logra finalmente manipular el "concepto" (noetós) -como pensamiento abstracto puro, sin imágenes- en un complejo proceso de transformación, a añadir la progresiva asimilación de los datos sensoriales en todas las facetas anteriores; de hecho han de trasmutarse previamente los "conceptos" por que la inteligencia los recibe aún acompañados de imágenes. Precisamente este paso, de actualización de los objetos del pensamiento para tornarlos plenamente inteligibles, requiere intervención extraordinaria, porque sólo un ente en acto puede forzar dicho paso: ahí está la presencia del noûs 'divino' **en** el hombre, en eso consiste únicamente.

El momento ha llegado, al fin, de resumir escuetamente los campos conceptuales -y gramaticales- en los que actúan nuestras cuatro acepciones.

En la primera estamos ante un noûs 'humano' no marcado o neutro: tanto en sus usos vulgares como cuando simplemente se integra en la clase 'humano' frente a lo 'infrahumano'. Aún asi, adquiere un uso más técnico al presentarse en oposiciones conceptuales anímicas muy claras como noûs/órexis distinguiéndose como uno de los términos que designan a lo 'racional' frente a lo 'irracional' en el propio hombre dentro del primer grupo de obras aristotélicas. Esta distinción noûs/órexis se denomina, en este grupo de escritos del *Corpus* como

dos "tipos" de alma y se corresponde léxicalmente con la división dominante en la Academia del alma ('racional' / 'irracional'). En todo caso, se trata de un uso neutro de nuestra palabra -aunque no vulgar- ya que sólo tiene el sema definitorio del tipo del noûs: lo 'humano', la Razón como lo propio de ser hombre y no bestia, incluso cuando se actualiza en disposiciones concretas de esa *mens*, entendida como sede del "alma racional".

En la segunda acepción ya tenemos una marca sémica propia, distinta de la genérica, de pertenencia al tipo 'humano'. Se trata de la diferencia de clases entre 'razón' y 'sensación': dentro del conocer humano no es lo sensorial sino los distintos aspectos racionales quienes caracterizan nuestro término. Por eso se viene denominando a su aspecto más importante "raciocinio" o "facultad general del razonar", frente a la pura sensación. Le debe muchísimo esta acepción a Platón: alude a la "comprensión" y "cálculo" de los datos sensoriales al segundo nivel -nivel superior- en el proceso cognitivo humano considerado en dos únicos grandes bloques. Sin embargo, en su uso más amplio, abarca esta acepción 2ª todas las capacidades o disposiciones (dúnamis) que componen el "razonar" humano: dichas capacidades son muy variadas, como lo demuestran algunas de las más frecuentemente citadas por Aristóteles cuando se refiere a ellas: dóxa, pístis, logismós, diánoia, súnesis, gnóme, etc... A las que habría que añadir noûs como "raciocinio" o "razonamiento discursivo" en un significado muy próximo a logismós y diánoia, por cierto. Este último es el uso técnico y específico de esta segunda acepción, cuyo caracter "procesual" le distingue del noûs-'intuición' , factor cargado de otra significación; el "raciocinio" ha de encuadrar y ordenar los juicios de la razón humana como una de las aptitudes específicas de la facultad racional que es: junto con la dóxa ("opinión") emite juicios, la pístis

("creencia") les da el "asentimiento" de la "voluntad" (βούλησις, boúlesis) humana, se "juzgan" (krínein) los mismos o se "reflexiona" (dianoésthai) sobre su verdad o falsedad, alcanzándose así la "comprensión" (súnesis) de la situación al dictarse la "sentencia" (gnóme) o juicio que corresponda. Pero lo principal es formar, diseñar los silogismos: las largas cadenas de razonamientos lo más "lógicos" que sea posible; esa es la tarea de la diánoia, del logismós o de este noûs concreto. Mas tal capacidad específica de la razón humana -el "razonamiento discursivo o progresivo"- no sólo transcurre en el tiempo, sino que depende de su objeto para ser calificado de 'teórico' o 'práctico': sin embargo, únicamente califica al primer tipo, al razonamiento aplicado a objetos no relacionados con la acción. En este caso, es la "razón práctica" (3ª acepción) relacionada con la phrónesis -a cuyo servicio está-, denominada indistintamente por Aristóteles νοῦς πρακτικός o διάνοια πρακτική, que contiene unas marcas sémicas adicionales que lo diferencian cualitativamente de este "raciocinio": esta "razón práctica" lleva aparejada una ligazón con la "intuición sensible" rasgo intuitivo incompatible con el "razonamiento discursivo" tradicional ya en Platón y al que se refiere Aristóteles en su uso más restringido de esta 2ª acepción.

La 3ª , precisamente la "razón práctica", no merece el título de "inteligencia práctica" que a veces se le adjudica -a pesar de su matiz intuitivo- porque no se trata de la intuición pura propia de la "inteligencia teorética" (4ª acepción), sino de una intuición de lo concreto -intuición sensorial o empírica- que, asociada al raciocinio, permite proyectar el aquí y ahora hacia el fin último de la acción humana. Esta acepción es compleja porque ha de explicarse cómo la capacidad racional se adecúa a la vida práctica y hace compatible el objetivo final -la felicidad lograda por el hombre virtuoso- con el día

a día, con las acciones concretas que lo hagan posible. Sólo el noûs -al ser facultad racional específicamente humana dotada de rasgo intuitivo ya desde Homero- puede "prever" acontecimiento, "reconocer" situaciones, "proyectar" a corto, medio y largo plazo, en suma, la conducta a seguir. Y lo hará poniendo en juego la experiencia anterior del sujeto para la elaboración del "silogismo práctico", que permita decidir cómo lograr que la acción concreta se encamine a la meta correcta. En ese proceso interviene la intuición sensible y el raciocinio práctico -el silogismo es su expresión "justa" / "recta"- como claves de ese proceso específico que hace posible la phrónesis.

La última de las acepciones del noûs 'humano' es la más elevada desde el punto de vista aristotélico: la "Inteligencia", culminación de la epistéme y al servicio de la sabiduría (sophía) que engloba a ambas capacidades anímicas orientadas a los objetos más altos, por tanto, totalmente desinteresadas. No es extraño que el ejercicio de la Sabiduría -sobretodo de este noûs, su culminación- constituya la vida perfecta para el hombre: la vida cuasi divina del Libro X de *EN*. Esta acepción no guarda relación con la phrónesis -con el cálculo pragmático de la vida ordinaria- ni consiste en el razonamiento discursivo, ni mucho menos con la opinión, la deliberación, etc... Su cometido no es otro que la manipulación de los objetos inteligibles (noetós) elaborando conceptos (nóema) puros tan alejados de la sensación y la fantasía que incluso pone en duda que sean "imágenes", como de la utilidad práctica.

Su rasgo sémico es, pues, por una parte, lo 'intuitivo' frente a lo procesual de la 2ª acepción y, por otra, lo 'abstracto' frente a lo 'concreto'. Es, pues, "inteligencia no discursiva" pero desligada -todo lo posible en nuestro autor- de la intuición sensible, al contrario de la 3ª acepción; la "intuición abstracta" rompe, por cierto, todos los

moldes espacio-temporales al hacerse posible -en su grado más alto-, gracias a un instante de "luz súbita", la aprehensión inmediata de la Verdad. Tan inexplicable era dicho factor que permite la "intuición intelectual" (puramente abstracta) que, en sintonía con todo el pensamiento griego, el estagirita lo llama "divino". En los términos en los cuales nos movemos, con la escisión de dos tipos de noûs ('divino' / 'humano') el papel de "iluminador" de esta cuarta acepción del tipo 'humano' -como pura "inteligencia intuitiva"- se adjudica al 'divino' en el Hombre, como parecen indicar los símiles empleados por el autor. Luego, la comprensión final de los conceptos "puros", los más genéricos de todos en cada ámbito del saber científico, sólo se produce gracias a esa "iluminación divina" que tantas reminiscencias aporta no sólo de Platón sino de Hesíodo y su noûs como "clarividencia" concedida a los videntes por Zeus o Apolo; porque es la respuesta lógica a esta pregunta: ¿cómo coronar sin el noûs 'divino' un proceso de conocimiento centrado en lo percibido y lo elaborado por la imaginación hasta el punto de volver inescrutable el momento final de lo puramente abstracto?. Era inevitable que recurriese a lo 'divino', tanto por el influjo de la tradición literaria y filosófica anterior a él, como por su propia forma de pensar inmersa en la cultura griega: lo que no transcurre en el tiempo -es aprehensión inmediata- ni en el espacio -como todo lo relacionado con este noûs- ha de ser "eterno" (aión), o sea, "divino"; así la INTUICION abstractiva como 'actualidad pura' escapa a las características originarias del resto de las capacidades anímicas y se torna posible gracias a la acción de ese otro noûs que entra "desde fuera" (θύραθεν) en el individuo concreto, por tanto, que es exterior y extraño al hombre concreto: el noûs que provoca la intuición es de tipo 'divino'.

CAP. III. PRIMERAS ACEPCIONES DEL NOUS "HUMANO".

Este análisis pormenorizado tendrá, no obstante, algunas salvedades: los pasajes decididamente apócrifos no se incorporarán al cuerpo del texto; por regla general, irán en notas; por su parte, los textos ya estudiados -en la Segunda Parte, sobre todo- al contener empleos del vocablo propios de autores anteriores se obviarán aquí, salvo que se requieran para contrastar o confirmar un texto en estudio en un momento dado; finalmente, en usos vulgares o bien repetitivos concretos se remitirá para mayor detalle a lo señalado tanto en capítulos anteriores de esta Parte III como de las dos que la preceden.

0. DISCUSION PREVIA.

Sin pretender agotar los problemas en que se sumerge todo aquel que pretenda clasificar en dos tipos y seis acepciones los más de trescientos pasajes del *Corpus* en cuestión,[1] es el momento de suscitar algunas de las aporías que se harán presentes en estos dos capítulos y tratarán de solucionarse -en lo posible- en las

[1] Véase el Apendice de Enumeración completa de pasajes en que aparece nóos=nôûs en el *Corpus*.

conclusiones finales del siguiente.

La primordial se refiere a los propios criterios que fijan dichas acepciones y la configuración de cada grupo de textos dentro de cada acepción. Desde luego, se ha explicado ya en el capítulo precedente la razón de ser de cada acepción y los criterios seguidos para atribuir los pasajes a una o a otra (especialmente en el tipo más complicado de los dos: el 'humano'), pero no que su presencia no es, ni mucho menos, simultánea en cada obra aristotélica donde encontramos nuestra palabra. En principio esto no tiene mayor importancia, puesto que los modelos lexicográficos permiten situar cada caso dentro de la acepción que le corresponde según los campos léxicos implicados (al menos la mayoría de las veces), pero lo que ocurre es que la concepción gnoseológica del de Estagira no es uniforme y en bastantes de sus obras utiliza modelos estructurales anímicos simplificados que obvian la serie de oposiciones conceptuales que permiten distinguir entre 2ª, 3ª o 4ª acepciones del noûs 'humano'. El lector podrá suponer que tal detalle no ha pasado inadvertido para los numerosos estudiosos de nuestro autor, las explicaciones que han dado al respecto son variadas, pero pueden simplificarse como sigue: a) en sus escritos "esotéricos" y "exotéricos" Aristóteles ofrece doctrinas distintas (incluso incompatibles); b) en sus obras no técnicas (no dedicadas a explicar programas psíquicos o biológicos) le bastan divisiones más toscas y/o conocidas (normalmente, académicas) del psiquismo humano; c) en el curso de su evolución como pensador habría pasado a exponer doctrinas gnoseológicas cada vez más dinámicas, ricas y complejas que le obligarían a diversificar esos usos que hace de nuestro vocablo. La tentación de adoptar la última postura es muy grande -entroncaría con la tendencia dominante en nuestro siglo de percibir una clara evolución en el pensar aristotélico (desde Jaeger

hasta Düring, los dos grandes intérpretes del estagirita, y sin olvidar a Nuyens en el dominio exclusivo de su psicología)-. Pero este trabajo no es lugar para ello y sería arriesgarse a las mismas (y merecidas) críticas que recibiera Nuyens por haber deducido las fases a que pertenecían las obras de Aristóteles del análisis de su terminología noética: un solo campo léxico (además reducido con respecto al que estudiara el autor holandés) , aun siendo más amplio, no bastaría para dictaminar sobre dichas dataciones. Por otra parte, las constantes publicaciones de artículos que recurren a detalles filológicos menores para declarar apócrifas u obras primerizas o tardías una tras otra todas las incluídas en el *Corpus* (o las externas a él -fragmentarias en su mayoría-), hacen desconfiar de tan pantanoso terreno. Aquí y ahora puede decirse muy poco, quizá tras el pormenorizado análisis de los textos implicados, en el capítulo posterior o en el epílogo pueda decirse algo más que los sucintos indicios que se proporcionan a continuación a la atención del lector:

1. En toda la obra aristotélica -y en todo el *Corpus*, inclusive las obras consideradas más unánimemente de escuela (=apócrifas)- se mantiene la distinción base noûs 'humano'/ 'divino'.[1]

2. En buena parte del *Corpus* -sobre todo en su parte apócrifa o dudosa- ésta es la única distinción que se halla.

3. Las dos acepciones del tipo 'divino' están solidamente establecidas a lo ancho y lo largo de todo el conjunto de obras.

4. Son la 2ª y la 3ª acepciones del tipo 'humano' las más raras en obras no-técnicas, o exotéricas, o de los primeros períodos de la producción aristotélica, según se prefiera entre las opciones ofrecidas

[1] Con la sonada pero dudosa excepción del *Eudemus*. Se dice "dudosa" porque los autores actuales tienden a considerar que en los fragmentos en cuestión no expone su propia doctrina el estagirita: serían un "recordatorio" de las posturas del último Platón en boca de un personaje opositor del propio Aristóteles. Cf. I.Düring, *Aristotele*, págs. 623-628 para una discusión profunda sobre el tema.

más arriba. De hecho, no existen prácticamente en todas esas obras.

5. Se descubre en estas mismas obras alguna mención de la acepción 4ª pero su carácter suele ser neutralizado; lo que vamos a denominar un 'uso de baja intensidad' del vocablo.

6. Finalmente, los estereotipos lingüísticos -locuciones de todo tipo, paráfrasis léxicas, etc...- menudean por todo el *Corpus* sin preferencia por ningún tipo de obra.

Tales hipótesis quedan explicadas de inmediato porque afectan sobremanera a la 1ª acepción del tipo 'humano' que abre el análisis de todas ellas en este capítulo dedicado a dicho tipo.

1. PRIMERA ACEPCION DEL TIPO 'HUMANO'

Vamos a ver las implicaciones que para esta acepción 1ª, por ser la más genérica de todas, tiene la indefinición relativa de muchos pasajes en ese bloque de obras del *Corpus* donde las únicas apariciones de nuestra palabra lo hacen o para distinguir el 'humano' del 'divino' , o para aludir a la potencia racional del alma (1ª) o para concretar alguna de las aptitudes que la expresan; siendo estas las que suponen un problema de ambigüedad, cuya mejor solución parece incluirlas en esta acepción como aspectos marcados léxicamente de la misma. La lista de este tipo de obras -de estructura gnoseológica simplificada- que incluye desde los Diálogos perdidos (*Protrepticus*,

Eudemus, De Philosophia, Symposion) hasta *MM* o *EE, Meta., Pol.* o *Rhet.* podría ampliarse si no se tienen en cuenta algunos casos en que tales aptitudes de la "razón genérica" han logrado caracterizarse dentro de una acepción concreta.[1]

La causa de dicha ambigüedad estriba en que en un buen número de obras genuinamente aristotélicas y de escuela tenemos la muy simplificada estructura conceptual que se describe a continuación:

1) Una escisión clara entre el tipo 'humano' y el 'divino', con explicaciones acerca de ambos; 2) como resultado el tipo 'humano' -dada su relación con el 'divino'- se considera la parte dominante del alma humana que controla y caracteriza a la misma; [2] 3) entra como consecuencia en oposición con los factores bestiales del alma humana, es decir, se opone lo 'racional' a lo 'irracional', -esta será la faceta usual del tipo 'humano' en dichas obras-; 4) frente a esta clara "potencialidad" pura para ser "racionales" propia de los hombres como especie se erigen una serie de "aptitudes" (ἕξις, héxis) de esa 'razón humana' neutra (o -), realizaciones varias de la misma; tales actualizaciones parciales de lo "racional" no surgen a la vez ni organizadamente, por ello puede decirse que se oponen de forma puntual a la "capacidad genérica de razonar" compartida por la especie entera. En el mejor de los casos, pues, tendremos tres utilizaciones del noûs en este primer grupo de obras: como noûs 'divino' (frente al

---

[1] Para incluir los *An. Post.*, por poner un ejemplo importante. Sin embargo, aunque efectivamente pertenezcan al primer grupo, lo harían con carácter de transición hacia el segundo grupo. Otro es el caso de *EN* cuyo Libro central sobre nuestro tema (el VI) es el ejemplar del segundo grupo, mientras el resto de la obra pertenece por derecho propio a éste primero.

[2] Sin embargo del *Eudemus* no se puede decir lo mismo: en su mera descripción de la postura platónica -según algunos autores- o en su identificación con su Maestro -según otros- habla, en tan polémico texto, del "alma racional" o noûs como lo 'divino' en el alma; en cualquier caso, ora porque ésta sea una malinterpretación de los fragmentos conservados de dicho diálogo, ora porque no crea preciso criticarlo o invocarlo posteriormente, no reaparece en tales términos identificada el "alma racional" con el tipo 'divino' en el hombre.

'humano'), y ya como tipo 'humano' consistirá, por un lado, en la 1ª acepción neutralizada, o sea, en la pura capacidad racional que distingue nuestra especie del resto de los animales (lo 'racional' opuesto a lo 'irracional'); y por el otro, por sus concretas aptitudes o realizaciones, variables en cada caso. La indeterminación de estas impide encuadrarlas en las acepciones restantes del tipo 'humano' (2ª, 3ª y 4ª), de ahí que haya que remitirlas también a esta 1ª acepción, ésta vez marcada.

Podemos resumir lo antes dicho afirmando que nos complica extraordinariamente el panorama de esta acepción 1ª la superposición a lo largo de la obra aristotélica de varias estructuras léxicas de lo anímico y lo gnoseológico; éstas se presentan a nuestros ojos ora menos complejas que las del último Platón, ora muy parecidas a éste en algunos aspectos e innovadoras en otros, ora radicalmente divergentes del platonismo y del academicismo.

Quizá valga la pena en consecuencia revelar algún detalle más de estas complicaciones y sus consecuencias para esta acepción:

a) La abundancia lógica de esta acepción en ese primer grupo de obras,[1] especialmente de usos de noûs como equivalente a *mens*: sede anímica de las capacidades racionales o "parte racional del alma humana".

b) Como no se toma en consideración (en el primer grupo)[2] el proceso cognoscitivo, sino que se mantiene la estática división en "partes" estancas del alma humana, nuestra palabra alude a veces

---

[1] Que para I. Düring serían obras de juventud (o al menos primitivas) porque: «Nelle sue prime opere, Aristotele lavora con la grossolana partizione di anima razionale e anima irrazionale.», *o. c.*, pág. 655. (Vé. Bibliogrf.).

[2] El cual, si se recuerda, incluiría: *An. Post.*, *Top.*, *Phys.*, *PA* (excepto Libro I) *MA*, *Meta.*, *EN* (excepto el Libro VI), *MM*, *EE*, *Pol.*, *Rhet.*, *Protr.*, *Fragmenta* en general, incluyendo los diálogos perdidos; también podrían añadirse la mayoría de las obras apócrifas del *Corpus* a este "primer grupo".

tanto a esa *mens* como a la aptitudes concretas en ella ubicadas; y, además, lo hace de forma harto indiscriminada, tornando imposible la adscripción a otras acepciones del tipo 'humano' que se llenan de citas pertenecientes a las estructuras anímicas o gnoseológicas más elaboradas que ésta.

c) Aunque, al igual que en los otros grupos de obras, también existan usos vulgares de nuestro término -pertenecientes por tanto a esta acepción 1ª -[1] o los usos típicos de esta acepción como lo 'racional' propio del 'hombre' *versus* lo 'irracional' propio del 'animal'.

d) De tal forma que, por su neutralidad, esta acepción sirve para caracterizar y definir la especie Humana tanto frente a lo 'infrahumano' como a lo 'sobrehumano'. Precisamente este uso neutro y típico se mantiene a lo largo de todo el *Corpus*.

e) Asimismo la primera acepción, la más genérica, tenía -según pudimos ver- un parentesco lógico con el tipo 'divino' dada la idéntica carencia de marcas sémicas precisas de éste; para, al propio tiempo, contraponerse a dicho tipo 'divino' y al 'Divino' : con el Cósmico, porque en una filosofía teleológica la "conducta humana inteligente" está siempre conectada y contrastada -por analogía- con la Razón Cósmica, y con el 'divino' en el Hombre, porque esta "razón humana" como pura capacidad propia de la especie es su opuesto: la 1ª acepción caracterizaría al 'humano' frente al 'divino' en el hombre. De ahí que, sobre todo cuando trata Aristóteles de demostrar la presencia de los dos tipos de noûs, tengamos al 'humano' designado por este uso neutralizado que es nuestra acepción, la única que incluye potencialmente todas las capacidades concretas que pueden hallarse o no en cada hombre.

---

[1] Usos vulgares que analizamos ya en el Cap. 1º de esta III Parte.

CARACTERIZACION:

Construye su núcleo léxico sobre su oposición a aquellas facultades anímicas compartidas con los restantes 'animales' y/o 'seres vivos' en general; de ahí su equivalencia frecuente con el término lógos tan merecidadmente recordado como lo definitorio del Hombre en la conocida cita de la *Pol.* El rasgo determinante en lo léxico será, por tanto, el de **género** : esta acepción se limita a fijar la clase 'humano' frente a lo 'infrahumano' y a lo 'sobrehumano').

En el juego de sinónimos y antónimos, por lo tanto, encontraremos preferentemente términos de la familia de lógos, otro sustantivo primitivo raíz de toda una familia léxica (incluidos verbos) al igual que nóos. El caso más frecuente de sinonimia es con τὸ λόγον ἔχον'[1] y de antonimia 'τὸ ἄλογον', mas entran en cuestión otros derivados de lógos : como antónimo, por ejemplo, ἀλογία, como sinómimos, ἔλλογος, poco habitual, y logismós, más corriente, que en su uso neutro equivale a nuestra acepción.[2] Sin embargo, lo más corriente (dejando a un lado τὸ λόγον ἔχον / τὸ ἄλογον) es encontrarse una locución o expresión del mismo tipo que las que hallamos con noûs: 'τὸν λὸγον ἔχειν'[3] es ejemplo obvio de sinonimia, amén de frecuente; los antónimos reúnen las mismas condiciones, gracias a negaciones: 'τὸν λόγον οὐκ ἔχειν'.[4]

Mucho más infrecuentes son términos como anoétos ("insensato") /φρόνιμος ("prudente, sensato") como antónimo, el primero, y sinónimo, el segundo. En cualquier caso se puede desechar que

---

[1] Participio sustantivado.

[2] Aunque su uso más frecuente equivalga a nuestra 2ª acepción, sea neutra o marcada.

[3] Que representa, como todo verbo en infinitivo todas sus formas verbales.

[4] Un ejemplo de combinación de ambas posibilidades sería: "οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον," (*Pol.* 1334b 18 y 19).

Aristóteles adoptase la oposición noûs /ánoia (analizada en la Parte I), porque el único caso en que aparece, *HA* *610b 22*, pertenece a un libro apócrifo de esta obra; circunstancia que no es de extrañar dado que es la única vez que noûs "se dice" de un animal en toda la obra aristotélica (y ya se señaló en la Parte I que tampoco se suele hacer en toda la literatura anterior).[1] Como ya se ha indicado, no siempre una locución equivale a un uso vulgar en nuestro autor: aunque, eso sí, dichas expresiones estereotipadas están masivamente contenidas dentro de esta 1ª acepción (con tan sólo alguna que otra excepción).

SUBDIVISIONES DE LA ACEPCION:

En primer lugar, están los usos vulgares del término, todos ellos formados por locuciones y expresiones estereotipadas que hemos visto profusamente.[2] Dichos usos vulgares responden a empleos del vocablo muy frecuentes en la lengua clásica y postclásica, más que nada en la retórica.

El segundo puesto lo ocupan tanto expresiones locucionales no vulgares como formas no estereotipadas, constituyendo el uso neutro y normativo de esta 1ª acepción; estas citas son las que definen la especie Humana como 'racional' o dotada de "razón". Puesto que en el capítulo anterior se ha caracterizado esta acepción por este conjunto de citas, ahora no habremos de insistir, sólo recordar algún detalle de importancia: 1) este noûs designa una pura potencialidad en cada hombre; 2) ha de desarrollarse, por tanto, en distintas facetas y fases -según la edad, experiencia, saber, cualidades físicas y psíquicas-. Lo

---

[1] Si exceptuamos un fragmento de pretendidas obras biológicas perdidas (agrupadas bajo el nombre de *Zoika*, en la ed. de V. Rose que se viene citando), el frag. *326, l. 18* R^3; mas todos estos fragmentos (*Zoica*) son considerados espurios por I. Düring, *o. c.*, pág. 577.

[2] Tanto en el Segundo Cap. (Parte II) como en el Primero de esta Parte III.

principal es que tanto los pasajes mencionados en primer lugar como éstos se mantienen a lo largo de los tres grupos en que se han agrupado las obras aristotélicas.

No ocurre así, por contra, con el tercer conjunto de citas que pertenecen únicamente al primero de estos grupos; obras de juventud o platonizantes, según unos (Nuyens, Düring, Moraux, Gauthier, etc...), o no especializadas, según otros (el conjunto de los comentaristas antiguos) . En cualquiera de los casos, estaríamos ante esa "grosera" división del alma en partes ('irracional'/ 'racional') que Aristóteles tomara del académico Jenócrates,[1] y que se ha explicado más arriba.

Configuran este empleo tan especial de la 1ª acepción dos modalidades de la misma: a) los párrafos alusivos a lo 'racional' de ese alma simplistamente considerada, como sede de todas las disposiciones de este género (así equivale a *mens*) ; y b) precisamente estas capacidades concretas o disposiciones de la "parte racional" (*mens*) del alma que mencionan otros pasajes. Por otra parte, tales citas -en su conjunto, tanto a) como b)- guardan estrecha relación con el noûs 'Divino' o 'divino' en el Hombre; especialmente en textos donde dirime Aristóteles qué pertenece al tipo 'humano' y qué al 'divino' y/o 'Divino' de noûs. Las que no están entre las anteriores, de estas citas del primer grupo, nos muestran claramente la falta de elaboración de la estructura anímica presente en dichas obras, al equivaler a varias de las restantes acepciones del 'humano' las distintas menciones de noûs que en ellas aparecen, en diferentes pasajes de las mismas.

En resumen, podríamos señalar que tenemos cuatro formulaciones

---

[1] Según nos comenta Gauthier en su Introducción a su Com. a la *EN* , dedicada a la evolución del pensamiento aristotélico: «à la division tripartite de l'âme, partie rationnelle, irascible et concupiscible, caractéristique du *Timée*, Aristote substitue la division bipartite de Xénócrate, partie rationnelle et partie irrationnelle...», pág. 26 (cf. Bibliogr.).

de esta acepción: a) usos vulgares ; b) usos neutros no vulgares o de baja intensidad; y dos usos en el tercer grupo, c) de intensidad media (como *mens*) y d) más marcados o de alta intensidad (capacidades de la *mens* o *intelligentia -ratio*) ligados al tipo 'divino' con mayor frecuencia que los de tipo medio, aunque la conexión con el 'Divino' o 'divino' sea típica de la acepción (exceptuando los usos vulgares, naturalmente) y se den con cierta frecuencia también en los usos neutralizados tipo o de baja intensidad.

ANALISIS TEXTUAL.

1.1: USOS VULGARES: EXPRESIONES ESTEREOTIPADAS. LOCUCIONES.

Puesto que se han estudiado repetidamente -tanto como herencia del pasado en la Segunda Parte, como en esta Tercera Parte, en su utilización aristotélica- nos limitaremos ahora a esbozar algunos rasgos de este primer apartado de usos de baja intensidad de la acepción 1ª.

Por una parte, debemos recordar -por su importancia- que solamente existen usos vulgares de noûs en este apartado de la acepción 1ª; puesto que las escasas locuciones y expresiones varias que han de situarse fuera del presente apartado no son de uso vulgar.

Por otra, hay que reseñar que nos traen recuerdo de autores muy anteriores; pero el más cercano, Platón, es quien más influye en la

permanencia en Aristóteles de estereotipos lingüísticos que eran muy habituales en su obra, como se viera en su momento.

Finalmente, no debe echarse en olvido que tales usos vulgares se hallan diseminados por toda la producción aristotélica, sea cual sea el grupo de obras de que se trate.

Sin dilación se ofrecen a continuación todos estos usos vulgares de nuestro término, que por su naturaleza forman el grupo de citas de baja intensidad de la 1ª acepción del tipo 'humano' de noûs :

"οὐδεὶς γὰρ ἂν προτείνειε νοῦν ἔχων τὸ μηδενὶ δοκοῦν οὐδὲ προβάλοι τὸ πᾶσι φανερὸν...". [*Top.* 104a 6].[1]

"Φανείη δ' ἄν τῳ τοῦτο, εἴ τις προσέχοι τὸν νοῦν καὶ πειφῷτο μνημονεύειν ἀναστάς." [*Insom.* 458b 19].[2]

"...ὥστ' εἰ πάντες ἔκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν τοὺς δ' ἄλλους οὔ". [*Meta.* 1009b 5].[3]

"ἁπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἑκών, εἰ σωτηρίᾳ δ' αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες."[*EN* 1110a 11].[4]

"τοῦτο μὲν οὖν παντὶ φοβερὸν τῷ γε νοῦν ἔχοντι"[*EN* 1115b 9].[5]

---

[1] En traducción de M. Candel Sanmartín: «...pues nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible,...», pág. 104-105, (ver Bibliogr.).

[2] En la versión de A.Bernabé Pajares: «Eso resultaría evidente para cualquiera que, nada más levantarse, prestara atención e intentara recordar lo soñado.», pág. 278, (vé. Bibliogr.).

[3] En trad. de Y. García Yebra: «...de suerte que, si todos estuvieran enfermos o todos hubieran perdido el juicio, pero dos o tres estuvieran sanos y conservaran el juicio, parecería que éstos estaban enfermos y fuera de sus cabales y los otros no.», págs. 191-192,(cfr. Bibliogr. para más datos).

[4] Traducido por Araujo-Marías como :«...en términos absolutos, nadie lo hace de grado, pero por su propia salvación y las de los demás lo hacen todos los que tienen sentido.», pág. 32. (ver Bibliogr.).

[5] De los mismos traductores:«Estas son terribles para todo el que esté en su juicio,...», pág. 42.

" λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς." [*EN* 1143a 26 y 27].[1]

" διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς, γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικια νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης." [*EN* 1143b7 y 9].[2]

"... ἐὰν κρεῖττον ᾖ τοῦ πλήθους τὸ εὔπορον καὶ οἱ μὲν ἀμελῶσιν οἱ δὲ προσέχωσι τὸν νοῦν."[*Pol.* 1316b 14].[3]

"χαριέντων δ' ἐστὶ καὶ νοῦν γνωρίμων καὶ διαλαμβάνοντας τοὺς ἀπόρους ἀφορμὰς διδόντας τρέπειν ἐπ' ἐργασίας."[*Pol.* 1320b 7].[4]

"« καί μοι προσέχετε τὸν νοῦν· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον ἐμὸν ἢ ὑμέτερον »," [*Rhet.* 1415b 13].[5]

"« χρὴ δὲ τὰς διαλλαγὰς ποεῖν τοὺς νοῦν ἔχοντας εὐτυχοῦτας· οὕτω γὰρ ἂν μέγιστα πλεονεκτοῖεν...»" [*Rhet.* 1418b 35].[6]

---

[1] *Idem.*: «En efecto, al hablar de comprensión, entendimiento, prudencia e inteligencia (νοῦς), atribuímos a las mismas personas el tener comprensión o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento;...», pág. 98.

[2] *Ibidem.*: «Esta es razón de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, si bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por naturaleza comprensión, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que también son consecuencia de la edad, y que tal edad tiene intuición y comprensión, como si la naturaleza fuera la causa de ellas.».

[3] En versión de García Gual - Pérez Jiménez: «... [y a partir de la democracia a la oligarquía] si es superior a la masa la gente rica y los unos se descuidan y los otros tienen presta su atención.», pág. 251, (cf. Bibliogr.).

[4] *Idem.*: «Y es tarea de los nobles agraciados e inteligentes encargándose de los pobres y estimulándolos, inclinarlos a diferentes actividades.», pág. 265.

[5] En traducción de A. Tovar: «[Por eso es ridículo ordenar al principio que se preste atención, cuando todos atienden más. De manera que donde sea oportuno hay que decir:] «Y prestadme atención, porque ésto no me toca a mí más que a vosotros»,...», pág. 214, (ver Bibliogr.).

[6] *Idem.*: «{Ej. de entimema}...«Es preciso que los que tienen cabeza hagan las paces con el enemigo cuando están en buena fortuna, porque así es como podrán sacar más ventaja», pág. 226.

A continuación vendrían una serie de textos de obras perdidas o fragmentarias, todas ellas de atribución dudosa: 1) porque parece reelaborado por el recopilador -Jámblico-; 2) por pertenecer a una obra cuyos primeros libros se consideran recopilación de doctrinas de predecesores, y sería un fragmento del primero de dichos libros; y 3) - 4) por pertenecer a obras tan fragmentarias que no se conoce su fiabilidad. Con todas estas restricciones, los exponemos aquí:

1) " [Ὥστε καὶ δι' αὐτὸ τὸ χαίρειν τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀγαθὰς ἡδονὰς φιλοσοφητέον ἐστὶ τοῖς νοῦν ἔχουσιν]. " [*Protr.* B92*- Düring].[1]

2) "τὸ γὰρ ἀναγκαιότατον ἱερεῖον αὐτῷ λελάβηται ὁ νοῦς," [*Symposion* R^{3}102,1.5] .

3) ' διὰ χρόνου τοὺς μάλιστα νοῦν ἔχειν δοκοῦντας' [*Fr.* 538,1.6 R^3].

4) "ἡ Κλεύβοια κακῶς φερομένη ἐν νῷ εἶχε τίσασθαι" [*Fr.* 556,1.9 R^3].

A todos ellos cabría añadir un puñado de citas decididamente apócrifas: *Mundo* * 391a 12*, *Probl.* * 917a 35*, 964b 16*, *Meta.* * 994b 15* y *Epist.* * I, 1.8 y III, 1. 12.[2]

---

[1] Trad. de Bernabé Navarro de la versión de Düring: «Por tanto, los sensatos deberían filosofar, justamente para gozar las alegrías verdaderas y buenas.» {Texto que Düring considera reelaborado por Jámbilico, por eso lo ofrece entre corchetes}. Ver, *Aristóteles*, de I.Düring, pág. 659 para el mencionado texto; (cfr. Bibliogr.).

[2] Cuyos textos originales ofrecemos en notas:
'λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν,' [*De Mundo* * 391a 12*].
"ὁ μὲν νοῦς μεταβάλλει," [Probl. *917a 35*].
"καὶ βαδίζομεν οὖν προσέχοντες τῇ βαδίσει τὸν νοῦν κυβερνωμένης δὲ τῆς διανοίας αὐτοῖς..." [Probl.* 964b 16*].
" ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅ γε νοῦν ἔχων, " [*Meta.* * 994b 15*].
"δεῖ γὰρ τοὺς νοῦν ἔχοντας τῶν δυναστευόντων μὴ διὰ τὰς ἀρχὰς ἀλλὰ διὰ τῶν ἀρχῶν θαυμάζεσθαι..." [Epist. * I, 1. 8].-"διόπερ δεῖ τοὺς νοῦν ἔχοντας τῶν ἀνθρώπων εἰς πολλοῦς αὐτῆν κατατέσθαι,..." [Epist. * III,1.12].

1.2. USO NEUTRALIZADO. NORMATIVO. BAJA INTENSIDAD.

Es el típico y tópico de la presente acepción, lo iremos desgranando poco a poco, agrupando varias citas próximas. Estas serán las dos cuestiones primordiales tratadas en todas ellas:

-Delimitar lo 'humano'. Designar lo característico del Hombre.

-Aclarar los condicionantes de la "capacidad genérica de razonar". De tipo físico (edad, complexión, salud/enfermedad) o psíquico (experiencia/ inexperiencia, salud/ enfermedad).

.-Comenzamos por *Topica* una obra primeriza según los expertos ya citados. Se nos ofrece una aséptica clasificación lógica del Hombre:

"οἷον ὁ εἰρηκὼς ἄνθρωπον εἶναι καὶ ὅτι ζῷόν ἐστιν εἴρηκε καὶ ὅτι ἔμψυχον καὶ ὅτι δίπουν καὶ ὅτι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, ὥστε ὁποσουοῦν ἑνὸς τῶν ἀκολούθων ἀναιρεθέντος ἂν αἱρεῖται καὶ τὸ ἐν ἀρχῇ. " [*Top.* 112a 19].[1]

A pesar de que en las obras especializadas (o tardías) el par noûs-epistéme tiene un significado técnico muy preciso ("intuición de los principios absolutos del Saber"-"Ciencia en acto"), en estas menciones ocasionales en obras muy tempranas los sentidos suelen ser mucho más laxos y genéricos: igual que el noûs alude a nuestra "razón humana" (-) epistéme (-) sería el "conocimiento", la capacidad de "conocer la realidad", al fin y al cabo, la "aptitud para saber", pero no "para hacer Ciencia" ni "la Ciencia en ejercicio" como será en su uso

[1] En la versión ya indicada (cf. Bibliogr.): « [Además, 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 también ha dicho que es ser vivo, y animado, y bípedo, y capaz de intelección y conocimiento, de modo que, al eliminar una cualquiera de las cosas que la acompañan, se elimina también la inicial.».

técnico.[1] Estas afirmaciones nos vienen impuestas por dos variables: a) el sentido que en el "primer grupo" de obras suelen tener éstos u otros vocablos de nuestros campos léxicos y b) el contexto concreto que obliga a interpretar las categorías lógicas expuestas en nuestro ejemplo en un orden reductor, es decir, de la clase más amplia a la menor, o bien en sentido ascendente en la jerarquía de los seres de aquí abajo:

1) 'ser vivo'-- 2) 'animado'-- 3) 'bípedo'-- 4) 'racional'-- 5) 'científico'. (Bien entendido que 4 y 5 designan meras "capacidades").

Podría considerarse la versión más conveniente de ambos la que aludiera, por un lado, a la "capacidad de razonar en general" y, por otro, a la "capacidad de saber".

.- El segundo texto es *Protrepticus* B28 (en la numeración de la edición de I.Düring) relacionado con el que acabamos de ver:

"Αἰσθήσεως μὲν οὖν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῷ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφῃρημένος ἐκθηριοῦται, ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μέναν δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ." [*Protrepticus* B28-Düring].[2]

Por tanto, aísthesis + noûs son los aspectos del alma viviente de aquellos que no son plantas, y poseen, desde luego, los hombres; mientras que verse privado de noûs nos torna 'animales', sin más; por el contrario, prescindir -si ello le fuera posible al 'hombre', que no lo es- de la parte "irracional" (ἀλογίας) y conservar su noûs le asemejaría al "dios" (θεῷ). La riqueza del fragmento es grande y

---

[1] La epistéme incluye -en su sentido más genérico (o neutro)- toda forma de conocer o saber teórico o práctico humano: lo muestran varios pasajes (*Top.* 145a 15 o 157a 10, *Meta.* 1025a, *EN* 1139a 27).

[2] La traducción del propio autor sueco es como sigue: «Man deprived of sense and reason is reduced to the condition of a plant; deprived of reason alone he is turned into a brute; deprived of irrationality but abiding by reason he becomes like God.» (*Aristotle's Protrepticus*, pág. 59; en la pág. anterior está el texto griego citado).

únicamente los dos primeros "noûs" que aparecen pertenecen a esta acepción 1ª (como características distintivas y genéricas de la especie humana que son). Ambos nos permiten delimitar las facetas diferenciales de los 'seres vivientes': plantas, animales y hombres; por el contrario, la tercera cita de nuestra palabra -perteneciente al tipo 'divino'- nos distingue un grado más de perfección entre los seres; el dios, que comparte una característica con el hombre -poseer un noûs- aunque sea en muy distinto grado; de ahí ese 'ὁμοιοῦται' que marca la distancia infranqueable entre el ser 'humano' y el 'divino'; aunque el noûs se presente en ambos tipos de seres. Por tanto, el hombre privado de sus aspectos irracionales se "asemeja" al "dios", nunca es **igual** a él: en suma, se establece una comparación entre seres de distinto grado de perfección, como gustaban llamarlo los pensadores platonizantes y medievales. Ese aspecto de gradación entre seres que pueblan el universo resultaba importante para este comienzo de la exposición de este apartado, ya que nos presenta el carácter delimitador entre lo 'humano' y 'no-humano' de esta acepción; que consiste en la Razón Humana en general, la base para distinguirnos del resto del reino animal, de lo 'no-humano' entendido como 'infrahumano'.

.- Nuestro siguiente texto contiene tramas semejantes y ya fue citado completo en la Segunda Parte por referirse a una comparación entre Demócrito y Anaxágoras, por ello citaremos sólo la frase primordial :[1]

"Οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν." [*De An.* 404b 5].[2]

---

[1] Cf. el apéndice 'Conjunto de citas en el *Corpus*' *De An.* 404b 2 y 5 para el texto griego completo.

[2] Trad. española de T. Calvo Martínez (cf. Bibligr.): «No parece, sin embargo, que el intelecto entendido como prudencia se dé por igual en todos los animales, ni siquiera en

Se trata de una crítica a la atribución de noûs a todos los animales (tanto inferiores como superiores) segun su interpretación de lo afirmado por Anaxágoras: sobre la inexactitud de esta lectura del autor jonio no hemos de repetirnos. Simplemente este comentario nos atrae por ese ' λεγόμενος νοῦς' dónde se relaciona a noûs con phrónesis y se niega que lo posean en el mismo grado animales superiores e inferiores, e incluso las personas. La clave para situar este comentario de Aristóteles es el sujeto -la delimitación, por un lado, de los 'animales' (en superiores e inferiores) y, por otro, de 'animales' y 'hombres'- así como la afirmación de que "aun entendido el noûs como phrónesis", "sensatez", "sentido común", -es decir, usado popularmente, o en todo caso en su aspecto moral- no se da ni siquiera en el mismo grado en los hombres: por el hecho de serlo, no se posee como aptitud real este noûs propio de la especie, sino según varias variables será de un grado u otro. Veremos en textos futuros estas variables y grados de realización de esta capacidad bruta de razonar que comparte -como pura potencialidad- toda la Humanidad. Finalmente, la alusión a diversos grados de "buen sentido" en los animales se refiere a creencias populares, a concepciones vulgares de la "inteligencia" de ciertos animales privilegiados, lo cual remite directamente a la negativa de Aristóteles a sumarse a los prejuicios populares de su tiempo.[1]

A pesar de lo cual el texto se presta a confusión, y debe recordarse que estas situaciones surgen siempre en resúmenes de posiciones filosóficas anteriores o de nociones populares, por tanto en

---

todos los hombres.»; pág. 139.

[1] Lo cual choca frontalmente con el texto de *HA* *610b 22*, que aceptaría otorgar rasgos humanos, del "caracter", a los animales en general; inadmisible, por mucho que Nuyens trate de salvar el obstáculo con argumentaciones brillantes, sosteniendo que sólo aplica el término noûs de forma "análoga" a los restantes animales (vé. Bibliogr. pág. 155).

momentos en que no expone sus propias ideas al respecto; por tanto, debe advertirse que no en vano estamos hablando del libro I del *De An.* donde abundan estos casos; aquí, como en casi la totalidad de dicho libro, expone y critica a otros, y apenas introduce un 'οὐ φαίνεται' ("no parece") que le permita resquebrajar la ciega confianza del lector en sus prejuicios del sentido común o en las opiniones de la filosofía anterior. Esta lenta y persistente labor llena por ende todo el Libro I y aparece en muchas otras obras del autor, siendo un ejemplo espléndido otra cita de este apartado, *Phys.* 199a 22.

.- Un nuevo texto del *Protrepticus* nos presenta un empleo del término muy ambiguo: a caballo entre un uso vulgar y éste que vemos ahora. Presentemos el texto:

"εἰ μὲν οὖν ἁπλοῦν τι ζῷόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατὰ λόγον καὶ νοῦν τέτακται αὐτου ἡ οὐσία, οὐκ ἄλλο ἔστιν αὐτοῦ ἔργον ἢ μόνη ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν · " [*Protr.* B65- Düring].[1]

Según adoptemos una traducción u otra, estaremos ante una locución preposicional cuasi vulgar ('κατὰ λόγον καὶ νοῦν'), que indica un "orden lógico y racional" en lo esencial del ser Hombre; que bien podría verterse como "lógico y sensato" y entrar de lleno en esos usos vulgares de los que hemos hablado ya; o bien ante una definición del hombre como un ser de naturaleza no-compuesta, "simple" (ἁπλοῦν), caracterizado por logós+noûs , sería una aproximación a nuestra "razón humana" genérica, inmersa en la naturaleza propia del hombre.

---

[1] La versión que acompaña a la ed. de Düring: «If then man is a simple animal and his being is ordered according to reason and intelligence, he has no other proper function than the attainment of the most exact truth, truth about reality;», pág. 75 (vé. Bibliogr.). Diferente por completo de la que ofrece Gauthier en su Com. a la *EN* (en *L'Ethique à Nicomaque*) : «Si donc l'homme est un vivant simple et si son essence est ordonnée de façon régulière et intelligente, il n'aura pas d'autre tâche que la seule vérité la plus rigoureuse et que de connaître le vrai sur les êtres.», pág. 877 (cfr. Bibliogr.).

Mas aún podría interpretarse como un texto de mayor intensidad dentro de los del "primer grupo" de obras, en el cual se halla sin duda el *Protr.* ; dejando a un lado, previamente, el particular de la definicion del hombre aquí contenida que lo une a este apartado de la acepción 1ª. En dicho acercamiento se consideraría ligado a otros pasajes de la misma obra y de otras cercanas, encontraríamos un uso de alta intensidad del vocablo al equivaler a la *ratio-intelligentia,* es decir, al designar una capacidad genérica de razonar ubicada en esa *mens* que designa la "sede racional" del alma humana. Primero se ha puesto *ratio* porque repetidas menciones posteriores del texto a términos como diánoia y su verbo dejan ver que esa capacidad (que se puede verter como "inteligencia") es de tipo 'raciocinio' o "discursiva"; en suma, tendríamos, incluso, una explicación primitiva de la naturaleza del tipo de noûs 'humano' : capaz de "razonamiento discursivo" como parte integrante de la "simple" animalidad del Hombre, opuesto al tipo 'divino' claro está.

Por otra parte, la mención a la realización propia de la *ratio* con su cometido de hallar la verdad, nos recuerda también otros pasajes (algunos de alta intensidad) en esta acepción; pero otro texto referente a la verdad-*De An.* 404a 30- ya podrá situarse en una acepción diferente (la 2ª). Así se concluye que la verdad es el fin de la "razón pensante", tanto en el cálculo práctico como en el teórico (por muy extravagante que nos parezca a nosotros); de ahí que esta mención, tan aparentemente técnica, a "conocer la verdad en los entes" no lo sea en absoluto, y presente interconexiones no sólo con lógos, o diánoia sino con la omnipresente phrónesis de esta obra.[1]

---

[1] Que tampoco será la del Libro VI de *EN,* excepto el texto inicial del libro que menciona este asunto de la verdad, por cierto, y es fragmento muy arcaico, según opinión coincidente entre los estudiosos.

.- El presente pasaje es de gran dificultad de análisis por su relación no sólo con los anteriores o los sucesivos (a los que sirve de abanderado) sino por su conexión con el Noûs Cósmico. Veámoslo.

En un plano inicial, utiliza nuestra palabra para definir lo propio del Hombre:

"Μάλιστα δὲ φανερὸν ἐπὶ τῶν ζώων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνῃ οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ· ὅθεν διαποροῦσί τίνες πότερον νῷ ἢ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται οἱ ἀράχναι καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα." [*Phys.* 199a 22].[1]

Este comentario -clara reflexión sobre 'hombre' *versus* 'animal' ("restantes animales" [τῶν ζώων τῶν ἄλλων])- centra nuestro interés inicial porque -aparentemente- duda en él Aristóteles sobre la privación de noûs por parte de ciertos animales, de "abejas" y "hormigas" como nos dice la cita, los casos más espectaculares del mundo animal como seres sociales organizados, de conducta aparentemente propositiva.[2]

Empero nuestro autor se niega tajantemente a admitir esta atribución popular de "inteligencia" a dichos animales, a pesar de que cumplan los requisitos de compleja organización social, definitorios, entre otros, de la Humanidad, una vez más se niega a atribuir noûs a seres inferiores al Hombre. Empero, el empleo de expresiones populistas combinado con frases interrogativas (directas o indirectas) y referencias a la filosofía anterior puede engañar fácilmente al

---

[1] La versión francesa (vé. Bibliografía) de la edición bilingüe es: «Mais c'est surtout visible pour les animaux autres que l'homme, qui n'agissent ni par art, ni par recherche, ni par délibération; d'où cette question: les araignées, fourmis et animaux de cette sorte travaillent-ils avec intelligence ou quelque chose d'approchant ? ».

[2] Cfr. Ross,D., *Comm. Phys.*, 199a 20 y ss.; Düring, I., *Aristotele*, pág. 467, autor este último que nos emparenta este texto con *Protrepticus* B28 y B29 (Düring). También es I. Düring quien, en su gran monografía sobre Aristóteles antes citada, pero en la pág. 277, nos sitúa este pasaje dentro de su contexto: una compleja discusión del finalismo universal, como veremos al estudiar el papel del binomio phúsis-noûs más adelante.

lector despistado de los verdaderos propósitos del estagirita. [1]

Sin embargo, la frase no sólo es claramente hipotética sino que incluye un 'νῷ ἤ τινι ἄλλῳ' que permite atribuir a dichos animales -incluso en el poco probable caso de que la *vox populi* tuviera razón- "algo parecido" al noûs y no exactamente éste. Hasta ese punto es cuidadoso el estagirita en sus explicaciones, no incluye una sola salvaguardia (la interrogación indirecta que constituye la frase 'ὅθεν διαποροῦσί') sino otra más antes señalada. [2]

Sin embargo, no puede arrumbarse este rico pasaje de la *Phys.* sin enunciar siquiera su interdependencia con el Noûs 'Divino', aunque se estudiará de nuevo tanto en el análisis de *Phys.* 198a 6-a10 dentro de esa agrupación de textos que se mostrarán a continuación como en el de *Phys.* 198a 12 dentro del tipo 'Divino' en el próximo capítulo. Al respecto se recordará que está haciendo una crítica al mecanicismo, ante todo al atomista, y pretende probar con el presente texto que hay un causalismo universal, un Orden Natural cuya huella patente es esa conducta aparentemente propositiva ("semejante a la humana") en seres que obran, por sí mismos, "ciegamente". Sin duda, todo ello nos remite a su doctrina de las cuatro causas, y recuerda al muy cercano pasaje, de uno de los primeros capítulos -el segundo- del libro Λ de la *Meta.* (considerado de gran antigüedad por los expertos)[3], donde se

---

[1] Aunque resulta imposible que esto le ocurra al lector del *De An.* Por mencionar un solo pasaje, en 428a 8 y ss., niega que los animales en su conjunto tengan ni siquiera "imaginación" (phantasía), capacidad que, como se sabe, considera el de Estagira que pertenece a la "facultad genérica de sentir" -aunque sea superior a la "sensación" propiamente dicha- y no al noûs capacidad cognoscente de orden superior.

[2] Esta certeza, la no atribución del noûs a seres infrahumanos en ningún texto legítimo, nos permite dejar de lado a *HA* * 610b 22* que sería la única excepción si no fuese un libro declarado apócrifo por I. Düring, sin duda el mayor experto en Aristóteles como científico natural que haya habido jamás.

[3] Para todas estas precisiones véanse las ya clásicas monografías sobre Aristóteles de Jaeger, Ross, Moreau y Düring, amén de la excelente Introduccción General a Aristóteles, que precede a la trad. del *De Anima*, de T. Calvo Martínez que valora las aportaciones

exponen diversos tipos de causas y "principios" diferenciándolos de los "elementos" constitutivos de los entes.

En cualquier caso, lo más importante ahora es esa identificación entre noûs y phúsis , ese **finalismo natural** al que designan ambos términos, de enorme valor para su posterior estudio de la biología; por lo tanto, su afán de explicar racionalmente la causalidad cósmica tendrá consecuencias no sólo en toda su 'metafísica' -o lo que acostumbramos a llamar así- sino en su explicación de la vida animada, en su zoología, su biología y una parte de ésta, su psicología.

Pero es tiempo de recordar que, además, esta cita nos introduce así, de paso, en el empleo de esta acepción -en el nivel de baja intensidad léxica- para designar la "conducta propositiva humana", amén de mantener estrechos lazos con textos anteriormente analizados; sería un puente entre ellos y el conjunto de menciones a la "conducta propositiva autónoma" (=propia del Hombre y exclusivamente suya entre los seres vivientes) que se abre a partir de este momento.

En resumen, todas las citas que vemos en este bloque tienen en común un rasgo: definen la "conducta propositiva humana" dentro de los diversos enfoques que para los principios del movimiento en el Mundo emplea Aristóteles; empero, en todos ellos el sentido de noûs es éste, factor de exclusiva conducta electiva. Hay que hacer una importante

---

anteriores y otras recientes: se puede ver así mismo el artículo de P. Moraux citado en Bibliogr. y, como compendio valioso y dotado de tablas comparativas, la Intr. sobre la Evolución de Aristóteles de Gauthier a su magnífico comentario de la *Ethica Nicomachea*; en él, acertadamente, crítica los puntos ya obsoletos de la propuesta de Jaeger y sitúa la cuestión entre la postura de los estudiosos más o menos ligados a Lovaina -como él- y los seguidores de Düring encabezados por el propio sueco. A nosotros nos interesan, sin duda, más los puntos coincidentes, que son muy numerosos, que las divergencias que allí se destacan, pero resulta una exposición muy estimulante. En cualquier caso, cuando se diga "los expertos" o " los estudiosos" se indica que la mayoría de los estudiosos de esta segunda parte del siglo XX (encuadrados en ambas tendencias o coincidentes con alguna de ellas) coinciden en valorarlo de ese modo, no se pretenderá nada más.

salvedad: no es que los animales superiores se conduzcan sin cierta decisión (atraídos o repelidos por algo), es que su más alta facultad es la phantasía y ésta (complementada por la aísthesis) y conectada a la órexis, causa sus acciones; en cambio, los animales inferiores, plantas y seres inanimados obran "por naturaleza" o "forzados" (="violentamente"). Nunca hay un factor "racional" propiamente dicho en esas conductas: el noûs conforma lo específico del comportamiento humano. Por cierto, más de una vez se expresa el estagirita con una fórmula preposicional para referirse a este uso -bien específico- de nuestra 1ª acepción (-) : ' ὑπὸ νοῦ '.[1]

Tenemos, por consiguiente, que esta acción humana o "propositiva/racional" entra en distintos juegos de relación oposición, tal como se verá más tarde, pero coincide en expresar la **causa** *par excellence* de la conducta del Hombre:

1) como causa final opuesta a phúsis ("lo artificial-racional"/ "lo natural") en *Phys.* 198a 6-a10 y *De An.* 415b16.[2]

2) como causa eficiente de la producción/ acción humanas en *GA* 744b 22 , *Meta.* 1034a 24 y *Meta.* 1071b36, *EN* 1112a 33, *Rhet.* 1362a 24 (2).

3) como causa formal, específicamente humana en *Meta.* 1025b 22 y *Meta.* 1071a 3.

En realidad el propio autor nos señala tanto en el Libro E como en el Λ -en el capítulo segundo ya indicado- que la causa eficiente se remite a la formal, y uno de nuestros textos precisamente señala esa reducción lógica (*Meta.* 1025b 22). Y en otros lugares de la *Metaphysica* es sabido que simplifica al máximo reduciendo la causa

---

[1] Aparece en dos citas de la *Meta.*, donde se discute el problema causal, 1034a 24 y 1071b 36.

[2] Incluiría el apartado el texto apócrifo de *Meta.* * 994b 14*.

final a la formal: se llega así a la conocida oposición materia/forma, englobando ésta las tres causas citadas (formal, eficiente y final) quedando dos únicas causas. Nada de extraño, pues, tiene que el noûs cuyo carácter "propositivo" le autoriza a ser causa final, defina también el "tener en mente" un proyecto de obra o acción futura adquiriendo ese aspecto de causa formal-eficiente. De ahí a ser expresión del tipo de "conducta causada a propósito" o "conducta intencional" no hay ni un paso y con ello, nuestra palabra sirve una vez más para distinguirnos de los brutos (amén de los seres inanimados, vivientes y animados en general).

A continuación se expondrán algunos aspectos particulares de cada texto, para completar este análisis global. Seguiremos un orden numérico.

.- El pasaje de la *Physica* está englobado, como se indicó anteriormente, en una refutación del mecanicismo atomista:

" Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἴτια ὧν ἂν ἢ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις, " [*Phys.* 198a 6].[1]

Y " Ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως " [*Phys.* 198a 10].[2]

La ambigüedad de este pasaje completo, que incluye un "salto" conceptual al hablar repentinamente del Cosmos en 198a 12, hace que sea el menos típico y más intenso de los que forman este grupo de textos. Mas, dejando a un lado todas las implicaciones para el tipo 'Divino' -que se verán en su momento- podemos darle la razón a

---

[1] En la versión francesa que usamos para esta obra (vé. Bibliogr.) : « Mais, puisque le hasard et la fortune sont causes des faits dont l'intelligence ou la nature pourrait être causes,... ». Si interesa el pasaje completo puede encontrarse en el Cap. III, Segunda Parte (junto a una traducción artesanal) o en el Apéndice de Citas del *Corpus*.

[2] *Idem.* : « Le hasard et la fortune sont donc postérieurs à l'intelligence et à la nature; ».

Guthrie cuando afirma que en nuestras dos frases concretas se nos opone noûs/phúsis en el plano 'humano' en un intento de distinguir lo "natural" y lo "fabricado-ideado" por el hombre -gracias a su "razón", por eso utiliza nuestra palabra-, en suma, de enfrentar lo 'natural' y lo 'artificial', obra humana sin duda. Entramos en una estrecha relación entre noûs-tékhne que se retomará en otros textos del grupo.[1]

.- También el prestigioso autor británico nos relaciona el discutido texto del *De Anima* 415 b16 con el que acabamos de mencionar, aunque otros autores nos traten de convencer de que es la única mención al Noûs Cósmico del *De An.*, y su lugar, decididamente, no sería éste:

" Φανερὸν δ' ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος. Τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις καὶ κατὰ φύσιν ἡ ψυχὴ πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καὶ καθάπερ τὰ τῶν ζῴων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα." [*De An.* 415b 16].[2]

Estamos, según todos los indicios, sin embargo, ante una nueva mención de phúsis-noûs como causas finales; y ante la misma oposición que en el texto precedente entre ambos, es decir, entre el finalismo global o de la Naturaleza y el "racional-propositivo" propio del ser humano en especial. De hecho, la apoyatura definitiva para considerarlo como perteneciente a esta acepción en uso neutralizado nos la ofrece otro texto que se expresa en muy parecidos términos:

---

[1] Guthrie, *Aristotle an Encounter*, pág. 108. (cf. Bibliogr.).

[2] En nuestra trad. habitual de dicha obra (vé. Bibliogr.): «Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza -al igual que el intelecto- obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección. Pues bien, éste no es otro que el alma en el caso de los animales de acuerdo con el modo de obrar de la Naturaleza. Todos los cuerpos naturales, en efecto, son órganos del alma tanto los de los animales como los de las plantas: lo que demuestra que su fin es el alma.».

Meta. 1071a 3, que -erróneamente- consideran un dato a su favor quienes tratan de entroncar nuestro pasaje con el tipo 'divino', porque pertenece al famoso Libro Λ ; sin duda, no se detienen a explorar su contenido, porque éste es una exposición del causalismo en sentido general del tipo que venimos analizando aquí y se utilizan en dicho pasaje incluso los mismos ejemplos que en otros que veremos luego. En resumen, lejos de hacer mención a ningún ser divino, el capítulo segundo de dicho Libro Λ es una exposición lógica genérica tan cara al 'Joven Aristóteles' y nos ofrece una nueva definición del Hombre con el noûs como componente específicamente humano, nada más.[1]

De hecho, aprovecharemos la explicación de dicho texto para aclarar al lector el sentido de la segunda parte del presente, hasta tal punto es estrecha la ligazón entre ambos; sólo cabe adelantar que sí es bastante obvio que está definiendo en este texto del *De An.* al 'hombre' frente a lo 'infrahumano' : ¿en qué otro sentido puede tomarse la enumeración en gradación descendente de los "animales"--las "plantas", incluídos ambos dentro de la denominación "cuerpos naturales"? Está muy claro que el estagirita dirime aquí la escisión entre esos "cuerpos naturales", cuya forma -"el alma"- es su causa final, *versus* el ser humano cuyo noûs -como partícipe del "alma humana", forma del cuerpo-[2] es su causa final.[3]

---

[1] Una razón más para clasificar el Libro Λ en el primer grupo de obras aristotélicas, junto con el resto de libros de la *Meta.*

[2] Es lo contenido en este inciso lo que nos aclara *Meta.* 1071a 3, precisamente.

[3] Antes de abandonar estos textos hay que recordar el texto apócrifo que acompaña a los dos últimos estudiados, con noûs también como causa final: " οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὖσιν· ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅ γε νοῦν ἔχων, τοῦτο δέ ἐστι πέρας· τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν." [*Meta.* *994b14 y 15*]. Aunque se cite completo, nuestra mención es, por supuesto, la primera de ellas, *994b 14*.

.- Parece preferible romper el orden en este caso y seguir inmediatamente con el mencionado texto del Libro Λ :

"Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστά, οὐσίαι ἐκεῖναι καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταὐτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις. ἔπειτα ἔσται ταῦτα ψυχὴ ἴσως καὶ σῶμα, ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα." [*Meta.* 1071a 3].[1]

Continuando la explicación iniciada en el texto anterior, no hay duda que en esta explanación del causalismo utiliza como mero ejemplo la noción de substancia; pero lo importante es que aprovecha la aclaración de que en la substancia hay 'materia/forma' para, sin solución de continuidad, aplicar dicha afirmación a la substancia viviente (que tanto le preocupa como señala Tricot en su imprescindible comentario) [2] y distinguir entre los animales y el hombre; aquellos tienen su 'materia'-sóma/ psykhé-'forma', mientras en el hombre la última se divide en noûs-órexis, teniendo siempre al "cuerpo"-sóma como 'materia'. Estos "principios" o 'causas substanciales' sitúan nuestro vocablo como 'causa formal suprema' -específica- de la conducta del Hombre, al no pertenecer a ningún otro animal, ni siquiera los superiores. De pasada nos introduce esa escisión sóma//órexis/noûs (como integrantes éstos de la psykhé) en el terreno que invadiremos al acabar el estudio que vamos realizando del empleo neutro de esta acepción 1ª; en varias citas de uso marcado de la misma volveremos a ver la escisión en dos "partes" -'racional'/ 'irracional'- del alma humana y al noûs , en su calidad de 'causa final'

---

[1] En la versión trilingüe que venimos empleando : «Y, puesto que unas cosas existen separadas y otras no separadas, serán substancias las primeras. Y por eso las causas de todas las cosas son las mismas, porque, sin las substancias, no hay afecciones ni movimientos.
Además, estas causas serán probablemente alma y cuerpo, o entendimiento, deseo y cuerpo.» (cfr. Bibliogr.)

[2] Seguiremos en su totalidad aquí el comentario citado a la *Meta* del autor francés que insiste en la diferenciación "animal/humano" . (Vé. Bibliogr.).

del Hombre- entronizado, llamado a "gobernar" el alma entera, dada su superioridad sobre lo demás.

.-Volviendo al orden expositivo normal, advertimos que el texto de *GA* aparte de típico dentro de este grupo de textos, no tiene relieve alguno, excepto por el adverbio que incluye:

" Καθάπερ οὖν εἰς τὴν αὔξησιν ὁ θύραθεν ταῦτα ποιεῖ νοῦς, "[*GA* 744b 22].[1]

Como el uso de θύραθεν ya fue estudiado, no nos queda sino una referencia más a la "conducta racional o propositiva" humana que ha de responsabilizarse del crecimiento de los animales domésticos, en una ejemplificación analógica de las que gusta emplear Aristóteles.

.- Las citas de la *Metaphysica* que aún no hemos visto completan el cuadro de datos en la cuestión causal que nos proporcionase la del libro Λ, véamoslo:

"(τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις,...) " [*Meta.* 1025b 22].[2]

" (οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ᾗ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος) ἢ ἐκ μέρους <ὁμωνύμου> ἢ ἔχοντος τι μέρος, " [*Meta.* 1034a 24].[3]

" οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν, ὥσπερ νῦν φύσει μὲν ὧδί, βίᾳ δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ἄλλου ὧδί· εἶτα ποία πρώτη; διαφέρει γὰρ ἀμήχανον

---

[1] En su correspondiente versión francesa de la ed. bilingüe: « De même donc que l'intelligence [du maître] agit ainsi du dehors pour assurer la croissance,...».(vé. Bibliogr.).

[2] En la trad. de Yebra: «[Y, puesto que también la Física es una ciencia que versa sobre cierto género del Ente (pues trata de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo), es evidente que ni es práctica ni factiva](las cosas factibles, en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia,[y las practicables lo tienen en el que las practica, y es el propósito; pues lo practicable y lo propuesto son lo mismo);]». (cf. Bibliogr.).

[3] *Idem.*:«[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, o de una parte homónima] (por ejemplo la casa a partir de una casa, o por la mente; pues el arte es la especie); ...».

ὅσον." [*Meta.* 1071b 36].[1]

No sólo las dos primeras citas nos proporcionan sendos ejemplos de la conexión entre tékhne-noûs aludida ya,[2] sino, concretamente, la primera de ellas nos ofrece una oposición inclusiva -una gradación- desde noûs (el término más marcado de los tres) a dúnamis, siendo tékhne el nivel medio; los tres serían los principios formales de la producción material.

El segundo vuelve a ofrecer el mismo ejemplo que acompañara la cita del libro Λ (1071a), que viéramos a continuación del polémico texto del *De Anima* : el que precisa como la "técnica para edificar una casa" depende de un proyecto mental obra del noûs, que sería causa formal en suma de la futura casa. Lo más interesante es que, una vez más, hay pasaje paralelo con la palabra lógos como sinónimo de la nuestra (*Meta.* 1034b 5), lo que nos reafirma en la ubicación del texto.

Ambos nos muestran la interrelación noûs-tékhne; ya que éste sustituye parcialmente a nuestro vocablo en la oposición a phúsis en el binomio 'causa natural'/ 'causa artificial'. Pero también estos textos dejan entrever un tercer juego sustitutorio del par de opuestos noûs/phúsis, en esta contraposición de 'causa natural'/ 'causa intencional-humana': se trata de diánoia/phúsis. El que se superponga a nuestra acepción 1ª neutra en estos casos tékhne parece más explicable, pero ¿por qué diánoia? el "arte-técnica" permite delimitar los entes que pueblan la Tierra en dos grandes grupos según sean de

---

[1] *Idem.*: « Nada, en efecto, se mueve al azar, sino que siempre tiene que haber algún motivo; por ejemplo, ahora se mueve así por naturaleza, pero por violencia o por entendimiento o por otra causa se mueve de otro modo.».

[2] Que, como tan bien explica J. Moraux en su obra (ver Bibliogr.), enlaza con su teleología, ya que el arte es imperfecta imitación de la Naturaleza, caracterizado por su finalidad: por eso, puede superponerse parcialmente nuestro término a tékhne sin grandes sobresaltos. Cf., autor y obra en cuestión, págs. 105-107.

"causa natural" o "artificial, pero todo lo que escapa a la producción -y que incluye el uso neutro de esta acepción 1ª de nuestro término- queda fuera de tékhne, de ahí que tenga Aristóteles que suplir noûs , dada su riqueza sémica, por más de un vocablo cuando quiera aludir a los aspectos teóricos o prácticos (no-productivos) y que elija uno de su misma familia, de preferencia: diánoia.

Finalmente, el tercer texto viene a continuación. Y precisamente de la cita que acabamos de recordar en Λ, y enumera distintas causas del "movimiento" : 1) por phúsis, 2) por "la fuerza" (de forma violenta), 3) 'ὑπὸ νοῦ', y 4) 'ἄλλου ὡδί' ("por cualquier otra "<causa>). Siendo los dos primeros muy claros -"movimiento natural"/ "movimiento violento"-, el tercero es nuestro caso y el cuarto alude a la causa de que se muevan los "cuerpos naturales" que lo hacen sin una de las dos primeras causas; es decir, los animales superiores que se mueven por la tríada aísthesis+phantasía+órexis que les procura cierta autonomía en su conducta, aunque no al nivel humano.

.- En la *EN* hay un ejemplo curioso: por su forma de introducirlo parece una "enumeración" al uso de las nociones de causa propias de los precursores (incluso hay un 'δοκοῦσι', "se consideran" en ese sentido), pero está hablando de aquella causa de lo que ocurre en el mundo que permite la "deliberación": mientras la "naturaleza", la "necesidad" o el "azar" no lo hacen; frente a todas estas causas populares -que "dicen" son causas, aunque él no se compromete con que lo sean- el noûs y "todo lo que depende del hombre" se erige en diferente: es causa deliberada de la conducta. Pero es tiempo de ofrecer el texto griego:

" αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἄνθρωπον. " [*EN* 1112a 33].[1]

En realidad, como ha podido comprobarse, se trata de un texto sencillo (que nos habla del causalismo específicamente humano) y, en una forma más elaborada, nos recuerda, sobre todo, a *GA* 744b 22, puesto que es la conducta intencional propia de la especie lo que allí tomara como ejemplo la presente en este momento.

.- Es de la *Rhetorica* el último texto que nos ocupa en este apartado:

" Ἔστω δὴ ἀγαθὸν ὃ ἂν αὐτὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα ᾖ αἱρετόν, καὶ οὗ ἕνεκα ἄλλο αἱρούμεθα, καὶ αὗ ἐφίεται πάντα ἢ πάντα τὰ αἴσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν ἢ εἰ λάβοι νοῦν" [*Rhet.* 1362a 24 (2)].[2]

Tal como recuerda Cope en su comentario a esta obra aristotélica,[3] nuestro vocablo tiene un sentido muy genérico, alejado de sus usos más técnicos y específicos; nos ayuda a advertirlo el empleo de dos expresiones muy conocidas ('ἔχειν νοῦν' y 'λαβεῖν νοῦν') y la alusión a los seres que poseen o pueden poseer aísthesis + noûs y al tiempo desean alcanzar el bien; o sea, seres capaces de una conducta racional-propositiva. Ello encaja con todos los textos de este grupo, y, además, tal expresión (aísthesis+ noûs) separa al Hombre del resto de los animales, una vez más.

---

[1] En la versión que acostumbramos a emplear(cf. Bibliogr.): « En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad, el azar, y también la inteligencia y todo lo que depende del hombre.»

[2] Texto castellano (cf. Bibliogr.): «Sea bien lo que es ello mismo elegible por sí y aquello por causa de lo cual elegimos otra cosa, y lo que todo ser desea, o todo ser que tiene sentido y razón o si alcanzare razón, ...». Faltan otras dos citas que completan este pasaje; tanto la última cita de la línea a 24 como la de la a 25 pueden hallarse más adelante o en el Apéndice de Citas del *Corpus*.

[3] Cfr. en Bibliogr. el amplio comentario a nuestro pasaje completo: *Rhet.* 1362a 24 (3) y a 25.

La segunda cuestión inmersa en este uso neutralizado de la 1ª acepción abarca a su vez dos aspectos: el primero se refiere a cuestiones de edad y aptitudes físicas o psíquicas que fomentan, dificultan o anulan la capacidad "racional" genérica de la Humanidad en cada caso concreto; el segundo alude a los efectos morales de la discapacidad o carencia del noûs.

Comenzamos por el primero de dichos aspectos.

.- El primer texto pertenece al *De Anima*:

"Καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῷα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι." [*De An.* 429a6 y 7]. [1]

Por consiguiente, este texto nos aclara que, mientras en los brutos el noûs no puede existir ('μὴ ἔχειν νοῦν', en una definitiva locución negativa), en cambio, en los hombres lo que ocurre es que puede estar "velado" (ἐπικαλύπτω, "velar", "cubrir", "ocultar") por la enfermedad o el sueño. Como veremos, en los hombres adultos estas dos son las principales causas que incapacitan físicamente al ejercicio de la razón por parte del Hombre, concretará Aristóteles diciendo que el sueño paraliza toda sensación y también el raciocinio -no así cierto tipo de phantasía - precisando también que es la fiebre el componente de la enfermedad que "oscurece" la razón humana. De

[1] En la versión acostumbrada: « Y precisamente porque las imágenes 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 y otros -por ejemplo, los hombres- porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño.» (vé. Bibliogr.)

hecho, este pasaje es una explicación sobre dicha cuestión de la existencia de una clase de phantasía -en la cual "persisten" las imágenes provenientes de los sentidos- como nivel más elevado de guía del comportamiento animal, y del humano cuando el sueño o la enfermedad inutilizan al noûs, e impiden la actuación de niveles superiores de conciencia.

.- El segundo texto que nos aproxima a dicho aspecto es de *PA*, resulta especialmente chocante, como verá inmediatamente el lector:

" Διὸ καὶ ἀφρονέστερα πάντα τὰ ζῷα τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. Καὶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων, οἷον τά τε παιδία πρὸς τοὺς ἄνδρας καὶ αὐτῶν τῶν ἐν ἡλικίᾳ οἱ νανώδεις τὴν φύσιν, ἐὰν καί τιν' ἄλλην δύναμιν ἔχωσι περιττήν, ἀλλὰ τῷ τὸν νοῦν ἔχειν ἐλλείπουσιν." [*PA* 686b 26].[1]

Es obvia la aclaración de que nos habla del hombre frente al resto del mundo animal, estamos por ello en esta acepción 1ª neutra; pero la aclaración de las limitaciones impuestas a la razón por la disposición de los miembros -si se asemeja a los niños (caso de los enanos o de los hombres que se les aproximen físicamente)- su "razón" será incapaz o inferior a la del hombre adulto normal con las extremidades y el torso proporcionalmente mayores y la cabeza de tamaño más reducido; sólo así podrá circular el "impulso vital" (que es generalmente el πνεύμα) con facilidad por todo el cuerpo, y siendo más móvil será más incorpóreo. Sin duda están subyaciendo a este texto influjos que van de Empédocles a, ante todo, Demócrito (con sus átomos "ligeros y móviles" para el alma), pero no está de más recordar que Aristóteles mantendrá un lazo de conexión entre noûs y πνεύμα

[1] En la tradicional versión francesa de Les Belles Lettres: «C'est pourquoi aussi tous ces animaux sont moins intelligents que l'homme. Même parmi les hommes, non seulement les petits enfants se distinguent des hommes faits, mais encore les adultes dont la nature se rapproche de celle des nains, peuvent bien posséder quelque autre aptitude remarquable, du moins leur intelligence est déficiente. [La cause en est, comme nous l'avons dis plus haut, que le principe de l'âme est alors, à beaucoup d'égards, peu mobile et corporel.]».

una y otra vez en sus tratados biológicos, aunque no en términos tan simplificados. No obsta para que el pasaje nos recuerde el contexto biológico en que se mueve la obra aristotélica y su profunda convicción de la determinante importancia que las condiciones físicas en que se desarrolle cada individuo tienen para el desarrollo de los factores anímicos;[1] las menciones que hace en otros textos de este grupo a la enfermedad así lo demuestran. Hay un Aristóteles que se mueve en un marco de nociones muy primarias, y esta cuestión nos permite advertirlo, vacunándonos contra la tendencia a modernizar en exceso su pensamiento; tendencia inevitable desde nuestro momento histórico, con unos conocimientos bio-fisiológicos incomparablemente complejos frente a las opiniones sin pruebas, pre-científicas, de que partió Aristóteles en estos campos del saber.

Quedarían ahora tres textos más descriptivos de dichas condiciones precisas para ejercer la "razón" genérica; sin embargo, también pueden abrir el segundo aspecto citado (debido a que los tres textos pertenecen a las éticas aristotélicas); a caballo entre ambos, esa es su verdadera situación.

.- Los dos primeros, de la *EN*, están tan estrechamente ligados que resulta mejor exponerlos conjuntamente:

"καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι." [*EN* 1144b 9].[2]

" πλὴν τοσοῦν ἔοικεν ὁρᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότ' ἔσται κυρίως

---

[1] Cf. la explicación de Düring a este pasaje en su Com. sobre *EN* (vé. Bibliogr.).

[2] Versión habitual: «También los niños y los animales tienen esas disposiciones naturales, pero sin la razón son evidentemente dañinas.» (vé. Bibliogr.).

ἀρετή. " [*EN* 1144b 12].[1]

El primer caso, aunque se trate de una cita platónica (como se viera en su momento) o precisamente por ello, nos ofrece a nuestra palabra como "uso de razón" que se adquiere con la edad, si uno tiene la disposición natural -o sea, si por lo menos se es un hombre-.[2] Lo interesante es esa referencia a lo dañinas que pueden ser las "aptitudes naturales" positivas en la conducta de todo ser privado de razón por la causa que sea (aquí por la animalidad o la niñez); es decir, lo que atrae del pasaje es el segundo aspecto: la cuestión moral conectada a esta "razón genérica". Se puede resumir el planteamiento del texto con dos pinceladas: 1) menciona las complejas implicaciones éticas de la carencia de noûs para el hombre y 2) es piedra de toque sobre lo primordial de la "experiencia" en nuestra especie.

El segundo pasaje es el complemento del primero: cuando comienza la realización de la mera capacidad genérica de razonar -en quien por su naturaleza humana puede hacerlo- , gracias a la experiencia de la vida, el joven deja de estar en buena disposición natural pero "ciega" (la disposición natural es phúsis, la causa de la conducta que se opone al noûs, como vimos anteriormente) . En suma, abandona el estado de "irracional animalidad", de comportamiento "natural" o "ciego"; o sea, la falta de finalidad consciente y deliberada en su conducta; lo que la hace 'infra-humana', por supuesto. Esto nos

---

[1] *Idem.*: «Esto, sin embargo, parece verse claro: que lo mismo que un cuerpo fuerte moviéndose a ciegas puede dar un violento resbalón por no tener vista, así puede ocurrir también en este caso; pero una vez que el hombre alcanza el uso de la razón, su actuación es distinta, y, siendo semejante su disposición, será, sin embargo, entonces la virtud por excelencia.».

[2] En correlación con lo dicho anteriormente en 1143b5-9 :« Esta es razón de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, si bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por naturaleza comprensión, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que también son consecuencia de la edad, y que tal edad tiene intuición y comprensión, como si la naturaleza fuera la causa de ellas.». (vé. el texto griego en el Apéndice de Citas).

explica la situación del animal y del niño y su diferencia que estableciera el primer texto; pero también nos aclara que sólo la conducta "racional" transforma la "disposición natural ciega" y , por tanto, nociva, del niño en un comportamiento verdaderamente virtuoso, es decir propiamente moral. Quizá un ejemplo lo aclare mejor al lector: si el niño posee una disposición innata al "valor" que le puede perjudicar -dado que aún no tiene "uso de razón", y la imprescindible experiencia vital- llevándole a actos temerarios, pongamos por caso; con la "sensatez" o "buen juicio" que señala el fin de la primera infancia (excepto en casos especiales, como los enanos) se acaban dichos peligros de la inconsciencia infantil, y su "valor" natural se transforma en una "virtud" o "excelencia del carácter" : la valentía.

.-El tercer texto es de la *EE* , en cambio:

" (πολλὰ γὰρ φαίνεται καὶ τοῖς παιδαρίοις καὶ τοῖς κάμνουσι καὶ παραφρονοῦσι, περὶ ὧν ἂν οὐθεὶς νοῦν ἔχων διαπορήσειεν· δέονται γὰρ οὐ λόγων, ἀλλ' οἱ μὲν ἡλικίας ἐν ᾗ μεταβαλοῦσιν, οἱ δὲ κολάσεως ἰατρικῆς ἢ πολιτικῆς· " [*EE* 1214b 31].[1]

Aquí se exponen claramente los habituales seres humanos privados de "razón" (-): niños, enfermos -físicos y psíquicos- y se prescriben los correctores imprescindibles al problema de cada uno de ellos; para la niñez, el paso del tiempo -la "experiencia vital", una vez más-,[2] para la enfermedad física, la cura médica que corrige la enfermedad y para la mental la actuación política, que a su manera

---

[1] En la versión castellana disponible de J. Pallí Bonet(cfr. Bibliogr.): « Muchas ideas, en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre los cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, 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).».

[2] Como veremos, Aristóteles está convencido de que la edad avanzada, casi la vejez, es el momento mejor de desarrollo de la "razón humana", y no sólo lo señala en la propia *EN* 1143b 13 y ss.; por ejemplo, en la obra escolar de los *Probl.* * en 955b 32* y 956 a4*, entre otros muchos lugares insiste en ello.

"corrige" las desviaciones anormales en la sociedad y la locura sería una de ellas; muy sugerente la argumentación, como puede verse. No debe dejarse este análisis sin advertir que nuestro vocablo aparece en una expresión estereotipada, obviamente de uso no-vulgar.

Ya decididamente inmersos en el segundo aspecto, se nos presentan varias citas generalmente muy neutras y conteniendo expresiones y locuciones, por ello las hemos visto en el primer capítulo de esta Tercera Parte. De ahí que parezca conveniente exponer primero todos los textos unidos por la misma locución verbal, archiconocida: *'νοῦν ἔχειν'*.

.- "λεκτέον δ' ἴσως βουλευτὸν οὐχ ὑπὲρ οὗ βουλεύσαιτ' ἄν τις ἠλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ' ὑπερ ὧν ὁ νοῦν ἔχων." [*EN* 1112a 21].[1]

La "necedad" o la "locura" -la debilidad o la anomalía psíquica- son las causas de la "mala deliberación", del error de la <u>boúlesis</u> ; en cambio el hombre en el ejercicio de tal, que al menos "razona" -con una conducta no "irracional"- puede hacer una "buena deliberación".

.- " οὐδὲ δὴ αἱρετέον ὁμοίως περὶ ἱματίου καὶ φίλου· καίτοι ἐν πᾶσι δοκεῖ τοῦ νοῦν ἔχοντος δυοῖν τὸ βέλτιον αἱρεῖσθαι," [*EE* 1237b 38].[2]

EL hombre con "buen juicio", que se conduce como tal, ha de "escoger lo mejor entre dos cosas", esto es lo que aporta el texto.

.- " ἢ ὥσπερ λέγεται ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, καὶ ὡς ἀκόλαστος ὁ ἀκρατὴς ἔχων νοῦν ;" [*EE* 1246b 14].[3]

---

[1] En la versión castellana bilingüe: « Y debe llamarse susceptible de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo cual deliberaría un hombre dotado de inteligencia.».

[2] En la versión española de la *EE* de J. Pallí Bonet: «No se debe escoger a un amigo como se escoge a un vestido. Ciertamente, en todo parece ser propio del hombre sensato escoger lo mejor entre dos cosas;». (Ver Bibliogr.).

[3] *Idem.*: «¿O bien ocurrirá como en la incontinencia que se dice ser el vicio de la parte

De más enjundia que el anterior, nos proporciona dos denominaciones equivalentes para la "incontinencia" o "intemperancia": ἀκρασία, ἀκρατής, por un lado y ἀκόλαστος (ἀκολασία, que no figura en el texto); todos ellos en relación con un predominio del apetito (<u>epithymía</u>) sobre la "razón", de forma que la conducta fuese "irracional" no bestial, en palabras de nuestra cita "el vicio de la parte irracional del alma" -eso es la ἀκρασία- posibilita ese dominio de lo irracional sobre el factor racional del hombre.

Concluimos con dos citas cuya forma no es una locución como en los tres casos anteriores; están estrechamente relacionadas, sin embargo, con las anteriores, especialmente la primera:

.- " Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ." [*De An.* 433a 8].[1]

Pueden verse como el "deseo" (sea <u>órexis</u>(+), en sentido restringido, no como alusión al conjunto de lo "irracional", sea <u>epithymía</u>, como de costumbre "apetito") no "mueve" por sí solo el alma humana -sí la de los animales inferiores y de los superiores (con la <u>phantasía</u>)- el concurso de la "razón" es imprescindible, siempre que la conducta merezca el nombre de "humana". En su formulación, el texto es exactamente el reverso del texto anterior de *EE* : se habla de los "que tienen control de sí mismos" (ἐγκρατεῖς, del adjetivo ἐγκρατής, el antónimo de ἀκρατής, que apareciera en *EE* 1246b 14) lo opuesto a los "incontinentes", y se nos especifica que áquellos sí actúan conforme a la "razón"(-) mientras éstos no "poseen buen juicio",

---

irracional del alma, siendo el incontinente un licencioso, aunque posea la razón?».

[1] En la trad. española habitual: « El deseo tampoco basta, por último, para explicar tal movimiento [del alma] : prueba de ello es que los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto.» (Vé. Bibliogr.).

"sensatez" o "razón" (-).

.- El último pasaje también pertenece a *EE* como varios de los anteriores:

" ἀλλ' οὐδὲ τὰ παιδία, ἀλλ' ὅταν ἤδη ἔχῃ προαίρεσιν· ἤδη γὰρ τότε διαφωνεῖ ὁ νοῦς πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν." [*EE* 1240b 34].[1]

Una vez más, se liga el "poseer la razón" (-) con una presencia de la capacidad electiva del individuo; en otro texto era la boúlesis, que se refiere a la "capacidad deliberativa" más que a lo que nosotros llamamos "voluntad"; pero deliberar es una forma de reflexión previa a la decisión respecto a la conducta a seguir; luego, estaría en función de la προαίρεσις (proaíresis) mencionada en el texto y que, como se verá se halla en estrecha relación con noûs dado el carácter "intencional" de éste. Es precisamente la mención a los animales (como incapaces de poseer "autoaprecio" (lo que para nosotros sería, salvando la distancia, "conciencia de sí mismo") que va acompañada de su carencia de "razón"(-), y naturalmente de "capacidad de elección" (proaíresis)) lo que nos permite situar el texto en este uso de baja intensidad de la acepción 1ª : como un ejemplo más de la utilización de nuestro término para caracterizar lo propio de la *species* Humana frente a las restantes.

Y con este último caso terminamos este análisis de los usos de baja intensidad de esta acepción y entramos en los de media y alta intensidad, de mayor importancia léxica.

---

[1] En la versión de J. Pallí Bonet para Ed. Gredos éste es el párrafo completo: «[Por tanto, en el caso del hombre, parece que cada uno es amigo de sí mismo, pero no en el caso de los demás animales, por ejemplo, el caballo no es objeto de deseo para sí mismo y, así, no es amigo de sí mismo.] Tampoco los niños, sino solamente cuando poseen ya la capacidad de elección, pues entonces su entendimiento discrepa de su apetito.» (Vé Bibliogr. para referencia completa).

3. USOS MARCADOS. INTENSIDAD MEDIA Y ALTA.

Tal y como se ha señalado, los usos marcados pertenecen a obras del denominado "primer grupo" (*Protr.*, *Top.*, *MM*, *EE*, *Pol.* o *Rhet.* (y los apócrifos: *Physiogn.* * , *Probl.* *, *Meta.* * α ἔλλαττον *)); especial es el caso de *Ethica Nicomachea* ; como se indicó ya todos sus Libros excepto el VI -tomado en conjunto- pertenecían a este grupo, pero precisamente el arranque de dicho Libro VI (1139 a) no se corresponde con el resto: los estudiosos suelen ver en él una redacción de otra época superpuesta al resto,[1] de ahí que se le considere inmerso en éste "primer grupo".

Respecto a la estructura léxica de lo anímico de este grupo inicial de escritos aristotélicos ya se habló en su momento, pero no está de más recordar aquí que se trata de una estructura de lo anímico en extremo simplificada, corriente en la Academia, no porque la promoviera Platón (su estructuración del alma es bastante más compleja, como se viera) sino Jenócrates cuya burda división entre "parte irracional"/ "parte racional" del alma adopta Aristóteles; bien en su primera época, bien en sus escritos no especializados. Naturalmente, es una escisión deudora de la consideración del alma como algo más grosero y "material", es decir, algo semejante a la división del propio cuerpo y en absoluto compatible con explicaciones psicodinámicas complejas como la del *De An.* o los *Parva Naturalia*.

---

[1] Es el caso de Gauthier que llama "platonizante" al pasaje comprendido entre 1139a 15- a 31; en él está incluida la única cita del libro VI que veremos aquí, por cierto. Para la posición de Gauthier-Jolif (pues éste último colabora en el comentario concreto, no así en la introducción ya mencionada), vé *o.c.*, pág. 442 (Ref. en Bibliogr.).

Con todo ello entramos en un campo de grandes discusiones entre los expertos del presente: se puede hablar -como lo hacen algunos-[1] de un momento "materialista" en la evolución del estagirita recién salido de la Academia, o de un período "platonizante" (pero más influido por el susodicho Jenócrates que por Platón). En realidad, hay apoyos para ambas posiciones, y al tiempo, las dos parecen muy extremas: se advierte ya en sus "diálogos" (o en las obras fragmentarias así llamadas por tradición) un probable alejamiento del platonismo (como tan bien hace ver Düring)[2], y como reacción se explicaría cierta tendencia que muy libremente podría denominarse "materialista"; abandonada, por cierto, en las obras dedicadas al análisis de lo anímico o lo cognoscitivo rápidamente, o al menos muy matizada.

Por contra, en obras centradas en otras cuestiones, el conservadurismo léxico al que tiende nuestro autor-como vemos repetidamente- le puede llevar a mantener mucho tiempo denominaciones cómodas, por ser de dominio público en la Atenas de su tiempo,[3] pero que ya no responderían a sus posiciones específicas sobre el campo léxico de lo anímico. Esta sería una explicación general más completa del argumento, a nuestro modesto entender,

---

[1] A partir de la obra de Bignone, *L'Aristotele perduto*, que revaloriza, entre otros, los testimonios de Cicerón respecto a este presunto materialismo; sobre la fuerte polémica creada y la creencia de otros estudiosos -por ej. A. Mansion- de que se trata de una mala interpretación causada por el estoicismo reinante en la época, cf. "L´évolution d'Aristote", de P. Moraux, págs. 33-34, en su obra citada en Bibliogr. Allí se ofrece una referencia bibliográfica bastante completa de los más importantes autores, obras y artículos implicados en la discusión citada.

[2] Como rechazo juvenil a las enseñanzas de la Academia en su totalidad; en palabras del mentado autor sueco: «Nel campo della *prōtē philosophia*, cioè della scienza delle *archai*, difende la sua posizione e critica nelle sue lezioni, talvolta senza riguardo, le tesi di Platone, Speusippo e Senocrate.', *Aristotele*, pág. 63. (cf. Bibliogr.).

[3] Es decir, provenientes de la Academia principalmente. Düring piensa, por el contrario, que es muy notable la rapidez con que Aristóteles adopta su propia terminología; pero, añade algo en consonancia con lo que se sostiene aquí: «...né deve stupire che Aristotele agli inizi dipendesse in alto grado dal linguaggio tecnico della scuola. Mi sembra però molto più notevole la prontezza e la rapidità con cui egli si creò una sua propria terminologia. E non bisogna del resto ammettere senz'altro che egli pensasse in termini platonici solo perché si esprimeva in termini platonici.», *id.*, pág. 58.

pero, por supuesto, no tiene otro carácter que el hipotético, dadas las limitaciones de nuestro estudio para decidir respecto a una cuestión tan debatida. En cualquier caso, ésta es la hipótesis de trabajo adoptada en este estudio, que ha permitido estructurar las acepciones del tipo 'humano' y, especialmente, ésta 1ª.

Entre estos usos marcados del término -no neutros, como sería de esperar dentro de la lógica del propio léxico aristotélico tardío- se halla la mayor parte de las menciones de noûs en obras de este primer grupo; no obsta para que también se encuentren los usos neutralizados, como se ha podido ver. En dichos usos marcados se han distinguido dos niveles de intensidad, porque hay pasajes de fuerte y compleja carga sémica, en los cuales la palabra que estudiamos se aproxima a las acepciones 2ª, 3ª o 4ª según los casos. Se explicó ya al lector por qué razón no se pudo incluir en dichas acepciones esos casos, como hubiera sido lo más "lógico"; la elementariedad de la estructura anímica en dichas obras del primer grupo responde también a una visión estático-espacial del alma que excluye explicaciones del psiquismo genéticas, dinámicas o temporales, como las de las obras del segundo o tercer grupo; curiosamente, casi todas las obras de escuela -apócrifos aristotélicos- adoptan esta fácil solución. Una explicación interesante sería la que liga esta actitud con la tendencia materialista del Liceo en épocas posteriores a Teofrasto: un alma dividida a semejanza del cuerpo, cuasi material, con un noûs que se presenta como "sede del alma racional", se presta a elucubraciones curiosas, como la atribución de un *locus* al noûs -impensable para el pensamiento anterior a Aristóteles y para éste- o su asimilación al πνεύμα o al "quinto elemento" en el caso del 'divino'; esto último reforzado por escoliarcas y comentaristas estoicos, muy

probablemente.[1]

Mas volvamos a la cuestión principal: tratar de determinar qué usos son de media o alta intensidad entre todos los implicados y por qué. Se consideran de intensidad media aquellos usos no neutros cuyo sema es precisamente el de "sede del alma racional", este noûs estaría de hecho muy cerca de la denominación latina para la razón o "mente humana" : *mens*; y , para evitar confusión, así se denominará a estos casos de la 1ª acepción; como tal sede de la razón humana se oponen a la parte irracional del alma, sede de los impulsos, pasiones y deseos; como ya se ha dicho, el término para dicha sede de lo irracional es órexis, neutralizado -ya que el mismo vocablo marcado sólo se refiere al "deseo" en concreto-. En cambio, se denominan de alta intensidad aquellos que equivalen de forma genérica al término latino *intelligentia*, sin adquirir el carácter específico de dicha denominación en el medioevo o el de su traducción "inteligencia"; en suma, representaría aquí todas las vagas (con excepciones) capacidades o aptitudes del alma racional humana a la que acabamos de aludir: de la *mens* . En cualquier caso, es una terminología que únicamente permanece invariable en sus líneas maestras, pero que en el detalle es inconcreta y ambigua, de ahí que resulte imposible adscribirla a las restantes y muy delimitadas acepciones ; pero esta no es la razón primordial de ello, simplemente no encaja en la genética explicación de la estructura del conocer a la que pertenecen en propiedad dichas acepciones,[2] es inasible con los criterios del psiquismo hilemórfico del tercer grupo, he ahí el mayor obstáculo. Por consiguiente, por *intelligentia*, en general, se entienden las

---

[1] Cuestión que ya se ha mencionado algo más arriba, al hablar de una presunta fase materialista en el joven Aristóteles. Excelente resumen de esta posición es el apéndice al cap. III de la obra de E.Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, págs. 262-272. (Ref. en Bibliogr.).

[2] Exclusivas de los dos últimos grupos de obras.

realizaciones concretas y varias de la *mens*.

I.3.1. USOS MARCADOS: INTENSIDAD MEDIA.

La *mens* o "parte racional del alma", como "sede" de toda capacidad racional del hombre, es bastante corriente en estas obras del primer grupo, especialmente en las apócrifas.[1] Siguiendo el orden que establecen las relaciones internas entre ellos, a continuación se exponen los textos aútenticos implicados:

.- Damos comienzo con el *Protrepticus*, obra con una terminología especialmente platonizante, estos usos de *mens* son excelente

---

[1] Estos son los pasajes apócrifos pertenecientes a este tipo de empleo:
" αἱ γὰρ κινήσεις οὐ διὰ πολλοῦ οὖσαι ῥᾳδίως ἀφικνοῦνται πρὸς τὸν νοῦν· οὖσαι τε οὐ κατὰ μικρὸν ὑπερχωροῦσιν." [*Physiogn.* * 813b 32*].
" ὅταν δὲ στῇ καὶ οἷον κοπιάσῃ ὁ νοῦς βαφύνει τὴν κεφαλὴν ὢν ἐν αὐτῇ καὶ ποεῖ τὸν ὕπνον." [*Probl.* * 916b 16*].
" Α. ΟΣΑ ΠΕΡΙ ΦΡΟΝΗΣΙΝ ΚΑΙ ΝΟΥΝ ΚΑΙ ΣΟΦΙΑΝ. " [*Probl.* * 953a 9*]. Encabeza todas las citas que vienen a continuación, en parte ya vistas, por contener una analogía alma/cuerpo-<u>noûs</u>/mano inspirada en el *De Anima* ; pero dentro de esta estructura anímica simplificada, con nuestra palabra significando *mens* en todos los casos:
" <u>Διὰ</u> τί πρεσβύτεροι μὲν γινόμενοι μᾶλλον νοῦν ἔχομεν, νεώτεροι δὲ ὄντες θᾶττον μανθάνομεν; ἢ ὅτι ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο, ἐν οἷς χρησόμεθα τοῖς ἐκτὸς ὀργάνοις, σώματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν; ἔστι γὰρ καὶ ὁ νοῦς τῶν φύσει ἐν ἡμῖν ὥσπερ ὄργανον ὑπάρχων· αἱ δὲ ἄλλαι ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι τῶν ὑφ' ἡμῶν ποιητῶν εἰσίν, ὁ δὲ νοῦς τῶν φύσει." [*Probl.* *955b 22, b26(2), b28*]." καθάπερ οὖν τῇ χειρὶ οὐκ εὐθὺς γενόμενοι χρώμεθα βέλτιστα,...τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ νοῦς τῶν φύσει οὐκ εὐθὺς ἀλλ' ἐπὶ γήρως ἡμῖν μάλιστα παραγίνεται καὶ τότε ἀποτελεῖται μάλιστα, ἢν μὴ ὑπό τινος πηρωθῇ, καθάπερ καὶ τὰ ἄλλα τὰ φύσει ὑπάρχοντα." [*Probl.* * 955b 32*]." ὕστερον δὲ τῆς τῶν χειρῶν δυνάμεως ὁ νοῦς παραγίνεται ἡμῖν, ὅτι καὶ τὰ τοῦ νοῦ ὄργανά ἐστι τῶν τῆς χειρός. ἔστι γὰρ νοῦ μὲν ὄργανον ἐπιστήμη." [*Probl.* * 955b 35 y 36 y 37*].
" ὁ μὲν οὖν νοῦς διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν πρεσβυτέρους οὖσιν ἡμῖν μᾶλλον ἐγγίνεται. μανθάνομεν δὲ θᾶττον νεώτεροι ὄντες διὰ τὸ μηδέν πω ἐπίσασθαι." [*Probl.* * 956a 4*].
" Διὰ τί ἄλλο νοεῖ καὶ ποεῖ ἄνθρωπος μάλιστα ; ἢ ὅτι ὁ μὲν νοῦς πολλῶν ἐστίν, ἡ δὲ ὄρεξις ἑνός; ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος τῷ νῷ τὰ πλεῖσα ζῇ, τὰ δὲ θηρία ὀρέξει καὶ θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ." [*Probl.* * 956b 34 y 35*].

muestra de ello, por los recuerdos de Platón que nos traen:

"τῆς ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἦν ἔχον λόγον, τὸ δ' οὐκ ἔχον, ὅπερ καὶ χεῖρον· ὥστε τὸ ἄλογον ἕνεκα τοῦ λόγον ἔχοντος. ἐν δὲ τῷ λόγον ἔχοντι ὁ νοῦς· ὥστε τοῦ νοῦ ἕνεκα πάντ' εἶναι ἀναγκάζειν ἡ ἀπόδειξις." [*Protrepticus* B23, línea 8 (2)].[1]

Innecesario parece insistir en que lógos (en este momento dentro de una locución verbal, ' τὸ...ἔχον λόγον') suple el uso neutro de esta acepción también en la primera aparición en este final del B23; pero la segunda expresión nos resultará extremadamente familiar (ἐν δὲ τῷ λόγον ἔχοντι) ; es clara su equivalencia a la expresión de *MA* 700b 20 (τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν) que veremos más tarde, por tanto dicha expresión tendra el sentido de "mente humana" como sede de la razón o lógos(-). Así la escisión léxica, en síntesis, sería: psykhé// τὸ ἔχον λόγον/ τὸ ἄλογον, y en el alma racional (o τὸ ἔχον λόγον) tiene su "sede" el noûs-*mens*.

El segundo de dichos fragmentos recuperados del *Protreptica* de Jámblico es más sugerente, aunque en línea con el anterior:

" Τοῦ δ' αὖ νοῦ αἱ νοήσει ἐνέργειαι, ὁράσεις οὖσαι νοητῶν, ὡς τοῦ ὁρατικοῦ ἐνέργεια ὁρᾶν τὰ ὁρατά. νοήσεως οὖν καὶ νοῦ ‹ἕνεκα› πάνθ' αἱρετὰ τοῖς ἀνθρώποις, εἴπερ τὰ μὲν ἄλλα τῆς ψυχῆς ἕνεχ' αἱρετά, νοῦς δὲ τὸ βέλτιστον τῶν κατὰ ψυχὴν [μόνον] , τοῦ δὲ βελτίστου τὰ ἄλλα συνέστηκε χάριν." [*Protr.* B24, líneas: 1,3 y 4-Düring].[2]

Las "acciones" o realizaciones de la *mens* (νοῦ αἱ νοήσει) consisten en "contemplar" lo noetós, de forma análoga a como la

---

[1] En la versión española de la traducción de Düring (de su *Aristóteles*, pues ofrece una traducción del *Protr.*, cf. Bibliogr.): «[Sabemos ya que el alma en parte es racional y en parte irracional, y que la parte irracional es de valor inferior.] De ahí concluimos que la parte irracional existe por motivo de la parte raciona, que es la que contien el entendimiento. El proceso demostrativo, en consecuencia, lleva necesariamente a la conclusión de que todo existe por motivo del entendimiento.».

[2] *Idem.*: « La actividad del entendimiento es el pensar y éste consiste en la comtemplación de los objetos del pensamiento, así como la actividad del órgano de la vista es la visión de lo visible. Así pues, el pensar y el entendimiento son los que hacen que todo sea deseable para los hombres, pues las demás cosas son deseables por motivo del alma y en el dominio de ésta, el entendimiento es lo más valioso, por cuyo motivo existe todo lo demás.».

"actividad del órgano de la vista" es la "visión de lo visible" (τὰ ὁρατά). Este arranque del texto nos enfrenta al concepto de "contemplar" como un verbo (θεωρέω, θεωρῶ, theoreîn) que señala la "acción de ver" con la "mente" pero mucho menos alejado de (ὁρᾶν) de lo que nos parece a nosotros. Este aspecto tiene muchos paralelismos con algunas citas de corte tan platónico que se han citado como influjo del Maestro ateniense en la Segunda Parte. [1] De hecho también está conectado con *An. Post.* y expresiones como "ὁρᾶν τῇ νοήσει,..." (*An. Post.* 77b 31); lo que nos recuerda el posible origen temprano de dicha obra, -al igual que el *Protr.* -, dado que coexiste en ella esta concepción simplificada del alma de la Academia con un virulento ataque al platonismo; paradoja que explica Düring señalando que *An. Post.* (y *Protr.*) pertenece a la fase de despliegue de la personalidad filosófica propia del estagirita, que le obliga a marcar más las diferencias, y le priva de un vocabulario independiente.[2] De hecho tanto en los textos que acabamos de ver del *Protr.* como en los que expresan esos símiles calcados de la *República* y su consideración del noûs como "ojo del alma racional" (*Top.* 108a 11 y *EN* 1096b 29), amén de la expresión ya citada de *An. Post.*, parece que el de Estagira acepta -al menos en el léxico- considerar al noûs como la "sede" del alma racional que despliega las privilegiadas funciones que como "lo mejor del alma" le corresponden : ni que decir que el final de nuestro fragmento B24 contiene una expresión de la excelencia de la "mente humana" que volveremos a encontrar al examinar las citas de *Pol.* y,

---

[1] Y que veremos de inmediato: *Top.* 108a 11 y *EN* 1096b 29, además de un apócrifo: *Meta.* * 993b 11*.

[2] En palabras de la versión mexicana de la inmejorable monografía de este autor sobre Aristóteles (cf. Bibliogr.): «{Refiriéndose a *An Post*, 77b 31} Es interesante ver, cuán cerca de Platón llega aquí Aristóteles, si consideramos únicamente la forma del lenguaje. Platón "ve" con el ojo del alma las ideas. Aristóteles "ve con el pensamiento" los universales. Sin embargo, objetivamente la crítica a la teoría de las ideas es muy dura. Con toda evidencia, el escrito fue redactado cuando la disputa se hallaba todavía en plena efervescencia.», pág. 163.

más que nada, de *EN*. En el "alma" la *mens* es lo "excelente" porque debe controlar y dominar a la órexis (-), como vamos a ver en dichas obras.

.-El texto que sigue del *Protrepticus*, por desgracia, es un pasaje gravemente corrupto y de escasa fiabilidad en los detalles, aunque no en su sentido global, que es el que tendremos en cuenta aquí:

" † ὑπερ ὧν ἀποδίδωσι τὰς πράξεις ὧ ὁ νοῦς κύριος, καὶ διὰ σώματος αἱ πολλαί † " [*Protr.* B26, l. 4]. [1]

Siguiendo los datos más generales, sólo puede verse que alude al principio del fragmento a diánoia para hablarnos de la *intelligentia-ratio* como realización de la *mens*, nuestro noûs que aparece al final, en las líneas más dudosas. Concretar más, resulta imposible dado el estado del texto.

.-Finalizamos ya con las citas del *Protrepticus* en su reconstrucción por I. Düring:

" δι' αὐτὰς δὲ τίμιοι αἱ θεωρίαι καὶ αἱρετὴ ἐν ταύταις τοῦ νοῦ ἡ σοφία,..." [*Protr.* B27, l.3- Düring].[2]

Igual que el texto anterior, parece ofrecernos algunas de las capacidades - o sus "virtudes"- presentes en la *mens* : ésta puede "reflexionar-pensar-discurrir" (diánoia) o alcanzar su "excelencia o virtud" teórica, la sophía. Pues del "pensamiento puro" (al que alude

---

[1] *Idem.*, { como señala el propio Düring el texto -en su detalle- es poco fiable, al estar muy corrupto, y desgraciadamente la peor parte es la que nos atañe (eso indican las †)}; «{Si en nuestro obrar nos servimos de la reflexión (=diánoia), es que seguimos su guía, aun cuando el que reflexiona tiene a la vista su propio provecho y determina su modo de obrar desde ese punto de vista. Usa su cuerpo como servidor y hasta tiene que conceder al azar un gran radio de acción;] en general realiza con agrado aquellas acciones en las que la reflexión juega un papel dominante, aun cuando para la mayoría de las acciones tenga que emplear su cuerpo como instrumento.».

[2] *Idem.*: « ...El pensamiento puro es respetable por sí mismo, y lo deseable en él es la sabiduría del entendimiento,...».

con diánoia o sus derivados) [1] que se da en la "mente humana" es su "virtud" más alta la "sabiduría", que es la "excelencia" de la θεωρία (theoría).

.- Antes de salir del clima platónico de la obra anterior, veremos esos símiles de los que hemos hablado por su parecido con el B24 : [2]

" καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ τινὶ, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ (οἷον ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ , νοῦς ἐν ψυχῇ,...)" [*Top.* 108a 11].[3]

" ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἕν,ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ" [*EN* 1096b 29].[4]

En "el alma" la parte mejor es la *mens*, ubicada **en** la psykhé y con un papel análogo a la "pupila" en el "ojo" (*Top.*) o al "ojo" en el cuerpo; desde luego parece mayor la semejanza en el segundo caso, el de *EN*, pero quizá la explicación resida en un intento de distinguir entre la "razón genérica de la especie" (lógos, en este caso) equivalente al "ojo" del "cuerpo" -que estaría sobreentendido- y la "sede" de lo racional o *mens* que se asemejaría a la "pupila" del ojo; la otra explicación posible es que sería un extraño uso del término "pupila" que significaría "la visión" del ojo, el 'acto de ver", esta es la

---

[1] Aquí, en la línea 1 del texto emplea dianóesis, más concretamente.

[2] Similar a las dos últimas citas es éste apócrifo: " · ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. " [*Meta.* * 993b 11*]. Que recordaremos en acepciones posteriores.

[3] En la versión de M. Candel para Gredos: «[Hay que mirar la semejanza en cosas de géneros distintos: como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa (v.g.: como el conocimiento (epistéme)es a lo cognoscible, así la sensación es a lo sensible),] y como lo uno está en una cosa, así lo otro está en otra (v.g.: como la vista está en el ojo, el entendimiento está en el alma,...)».

[4] En la trad. de Araujo-Marías: « ¿Acaso por proceder de uno solo o por concurrir todos al mismo fin, o más bien por analogía? Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente.».

aclaración que ofrece Brunschwig, aunque con más detalle.[1] Considerando el texto dentro de este clima platónico, y a noûs como equivalente a *mens*-dentro de esta noción platónica de "ojo del alma"- no podemos aceptar esta última posición.

.-El último texto relativo a este núcleo guarda menos conexión con el resto, pero tampoco la tiene con los que le siguen que forman un subgrupo claro:

"Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς." [*Phys.* 223a 26].[2]

Esta tarea de la "mente humana" dentro del alma, la de advertir lo "anterior y lo posterior", es decir, de contar, de enumerar progresivamente varios momentos, está claramente aludiendo a lo discursivo de la razón: diánoia , por utilizar un término derivado del nuestro y su sinónimo en este caso. Como insiste este pasaje de la *Phys.*, la clave está en el TIEMPO, ése es el rasgo típico del "razonamiento" : es progresivo, o sea, se desarrolla en el transcurso del tiempo, en el discurso. Luego puede decirse que el texto indica que en la *mens* **del** alma, como capacidad concreta, hallamos la diánoia, puesto que es la denominación más corriente del "razonamiento discursivo" en Aristóteles (aunque los derivados de lógos también se utilicen).

---

[1] En su ed. y trad. de la obra para Les Belles Lettres, pág. 136.

[2] En la versión francesa de Les Belles Lettres: «[Mais la question est embarrassante de savoir, si, sans l'âme, le temps existerait ou non; car, s'il ne peut y avoir rien qui nombre, il n'y aura rien de nombrable, par suite pas de nombre; car est nombre ou le nombré ou le nombrable.] Mais si rien ne peut par nature compter que l'âme, et dans l'âme, l'intelligence, il ne peut y avoir de temps sans l'âme, sauf pour ce qui est le sujet du temps, comme si par exemple on disait que le mouvement peut être sans l'âme. [L'antérieur-posterieur est dans le mouvement et en tant que nombrable, constitue le temps.].» (Vé. Bibliogr.)

Entramos ya en lo que acabamos de denominar subgrupo, pero abarca el resto de las citas con este sentido de *mens*, tanto a las que delimitan órexis/noûs como a las que se refieren al "dominio" del segundo sobre el primer término y conectan nómos-noûs, con las cuales cerraremos el epígrafe que nos ocupa ahora.

.- El texto que abre el subgrupo es complejo de analizar:

"Τρία δή ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν." [*EN* 1139a 18].[1]

Como se ha repetido en la introducción al epígrafe, estamos ante un texto anterior superpuesto por Aristóteles a su Libro VI de la *EN* ; es decir, para comenzar dicho libro toma un fragmento anterior y lo antepone al resto, escrito dentro de otras coordenadas; sobre todo, de una estructura del alma más compleja y avanzada, con la que no encaja en manera alguna. Los expertos han constatado y advertido el hecho mayoritariamente. La razón de que Aristóteles recurra a ello, puede ser enlazar con los libros anteriores, que -al menos desde nuestro enfoque- pertenecen al primer grupo de textos, o en esta interpretación evolutiva, son de época anterior, precisamente coetáneos del pasaje en discusión.[2] Se advierte de inmediato que el fragmento choca con la posición filosófica del *De Anima* , como se apresuran a decirnos Gauthier-Jolif en su espléndido comentario a la

---

[1] En la versión habitual de la obra, de Araujo-Marías para el C.E.C.: «Tres cosas son en el alma las que rigen la acción y la verdad: la sensación, el entendimiento y el deseo. De ellas la sensación no es principio de acción alguna, y esto resulta claro por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción.» (vé. Bibliogr.)

[2] Por supuesto puede tratarse, como siempre, de algo diferente: esos libros sólo rozan el tema y no tienen por qué alejarse de las cómodas clasificaciones léxicas académicas; además, son muy escasos los pasajes de libros anteriores que incluyen nuestro término, y por tanto, que hemos analizado: generalizar y pretender que todos los libros anteriores -completos- son de una época primitiva es un grave error; resulta preferible decir que (desde nuestro estrecho y limitado punto de vista) quedan inmersos en el primer grupo de obras, eso es todo lo que realmente queremos decir en esta explicación del cuerpo del texto.

EN. [1] Desde luego, se opone esta exclusión de la sensación de la intervención en la acción moral propia del hombre a su utilización para que se dé la "razón práctica" del *De An.*, pero el obstáculo podría salvarse; por ejemplo, diciendo que se trata de un enfoque diferente (la génesis del conocimiento y la acción prácticos en el *De An.*) la clasificación lógica de las capacidades y aptitudes del alma racional y su función en la vida práctica en el Libro VI de la *EN*. Pero, podría deshacerse esta fácil solución advirtiendo que hay textos concretos del Libro VI en los cuales se describen, no sólo los elementos gnoseológicos implicados, sino sus operaciones y, precisamente, aísthesis+noûs se convierten en estrellas de la explicación, como se verá en su momento. Luego, no solamente es cierto que es incompatible con una obra del tercer grupo, sino que ni siquiera es compatible con el resto del Libro VI que constituye en sí mismo el segundo grupo de nuestros textos.[2]

Pero concretemos nuestro examen de la cita: se nos ofrece una clasificación de tres elementos del alma humana -aísthesis-noûs-órexis- y se especifica que noûs+órexis son los principios de la "acción moral", ya que se excluye al primer miembro del grupo; esto (pensando que está tratando de delimitar lo principal en la conducta humana) ni siquiera sería tan contradictorio ni con el resto del Libro ni con el *De An.*, pero la clave de la antigüedad o la elementaridad del texto nos la proporciona la noción de "verdad" práctica; porque en él sustenta aún Aristóteles que la función de la parte racional del alma es hallar la "verdad", meta indistinta de su aspecto práctico o teórico. Sólo una estructura grosera de lo anímico admite esta posición, y ante ella nos encontramos. En el resto del arranque del Libro VI seguimos

---

[1] Cfr. Bibliogr., pág. 443.

moviéndonos en nociones de la Academia: se escinde el alma racional - la parte "racional" (λόγον)- en "calculativa" (λογιστικόν) y "científica" (ἐπιστημονικόν).- División que atribuye a la primera el "deliberar" (βουλεύω) algo impensable en cualquier estructura del psiquismo que concuerde con ideas filosóficas propiamente aristotélicas; si se añade que esa parte que "calcula" merecería llamarse -por sus funciones- "opinante" en términos platónicos, pues lo que la define es ocuparse de objetos "opinables" sobre los que no es posible más que una forma de saber -dóxa- el clima es tal que nos creeríamos en plena *República*.

.- El texto siguiente está estrechamente conectado con el anterior por el mismo aspecto simplista y ambiguo, pero nos explica algo más qué es esa *mens* que se opone/ relaciona con aísthesis-órexis :

" Ὁρῶμεν δὲ τὰ κινοῦντα τὸ ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. Ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. Καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ πάντα, διαφέρουσι δὲ κατὰ τὰς εἰρημένας ἐν ἄλλοις διαφοράς." [*MA* 700b19 y b20].[1]

Este es el primero de tres párrafos de la misma obra, *MA* , que pertenecen a este epígrafe. En él se explica el movimiento de los animales como originado en la parte irracional del alma, frente a la *mens* o sede de la parte racional que no produce las acciones en sí misma, quien lo hace es la irracional u órexis que, en el mejor de los casos, es controlada por la *mens*. En ella tienen su sede (τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν) varias capacidades diferentes -diánoia, phantasía,aísthesis-

[1] En la edición de Les Belles Lettres: «[Nous voyons que ce qui met en mouvement l'animal c'est le raisonnement, l'imagination, le choix réfléchi, la volonté, l'appétit. Tout cela d'ailleurs se ramène à l'intellect et au désir.] En efet, l'imagination et la sensation occupent la même place dans l'intellect. car toutes ces facultés servent à juger et se distinguent par les différences qui ont été signalées ailleurs. [Quant à la volonté, à l'impulsion et à l'appétit, ils appartiennent tous les trois au désir, tandis que le choix réfléchi (proaíresis) est du domaine à la fois du raisonnement et du désir.]».(Ver Bibliogr.).

pero que sirven para lo mismo: desplegar la facultad "crítica" (κριτικά); la expresión preposicional y verbal (τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν) además de influencia platónica -ya señalada- esta expresión sólo puede decirse de nuestro empleo de noûs como *mens*, "sede del alma racional", pues es un uso locativo.[1] También en dicho texto (al final del mismo fuera ya de nuestras citas) se aclara qué capacidades tienen su sede en la parte irracional: boúlesis, thymós, ephithymía, mientras la proaíresis entraría a la vez en el dominio de una parte y otra (de noûs y de órexis). En esta misma línea estarían los dos textos restantes:

" Ὅταν ἐνεργήσῃ γὰρ ἢ τῇ αἰσθήσει πρὸς τὸ οὗ ἕνεκα ἢ τῇ φαντασίᾳ ἢ τῷ νῷ, οὗ ὀρέγεται, εὐθὺς ποεῖ· ἅντ' ἐρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἡ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια. Ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησιν εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει." [*MA* 701a 30 y 33].[2]

" Λέγω δ' ἀκουσίους μὲν οἷον τὴν τῆς καρδίας τε καὶ τὴν τοῦ αἰδοίου (πολλάκις γὰρ φανέντος τινός, οὐ μέντοι κελεύσαντος τοῦ νοῦ κινοῦνται, οὐχ ἑκουσίους δ' οἷον ὕπνον καὶ ἐγρήγορσιν καὶ ἀναπνοήν, καὶ ὅσαι ἄλλαι τοιαῦταί εἰσιν.". [*MA* 703b 8].[3]

Como puede verse, se nos habla de nuevo de aísthesis, phantasía (y unas líneas más arriba de la primera cita de diánoia) como relativos a la *mens* o noûs , y todo referido al eje común: cómo se mueve el alma por los impulsos, apetitos y pasiones de la órexis. El último de dichos párrafos concreta el tema del movimiento del alma al de carácter "involuntario", naturalmente queda fuera del "dominio" o

---

[1] Cuyo equivalente, o mejor expresión similar, veíamos en el *Protr.* B24.

[2] *Idem*.: «[Et voilà pourquoi toutes les actions que nous faisons sans raisonner nous les faisons rapidement.] En effet, lorsque l'on agit pour atteindre la fin que propose la sensation, l'imagination ou la raison, on fait immédiatement ce que l'on désire. A l'interrogation ou à la réflexion se substitue l'acte du désir. «Il faut que je boive», dit l'appétition; «voici une boisson» dit la sensation ou l'imagination ou la raison; et l'on boit aussitôt.»

[3] *Idem*. : «J'appelle involontaires, par exemple, le mouvement du coeur ou celui de l'organe sexuel (il arrive souvent, en effet, qu'à la vue d'un certain objet ils entrent en mouvement sans que l'intellect le leur commande); j'entends par mouvements non volontaires, par exemple, le sommeil, le réveil, la respiration, et tous les autres mouvements du même genre.»

control de la *mens* ; en la frase concreta del texto "οὐ μέντοι κελεύσαντος τοῦ νοῦ κινοῦνται"; "movimientos involuntarios del alma" que ni siquiera controla -del todo, eso sí- la parte irracional, órexis , por tanto, tienen su origen en una parte inferior del alma, que aquí no aclara. Por supuesto, en otras obras nos lo aclarará: son aptitudes del alma "nutricia" o "nutritiva" en común con las plantas y no sólo con animales dotados de movimiento local como es órexis.

.- Otros pasajes de un mismo texto son los que nos ocupan ahora, pertenecientes a la *Política* :

"...ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην. δεῖ ἔπειτα ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύ' ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν, ὧν τὸ μέν ἐστιν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς. ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. " [*Pol.* 1334b 16, b20].[1]

Este caso es un magnífico pretexto para analizar la relación lógos-noûs, aunque ya en otros anteriores se presentaba la misma: en él mientras lógos , con un uso neutro, cumple la función de aludir a la capacidad de razonar propia del hombre (noûs neutro de ésta 1ª acepción) , nuestra palabra responde a éste otro uso marcado y significa esa "sede" del "alma racional" (aquí aludida con el término lógos). Todo ello en nuestra primera cita, b16, en la segunda para aludir a la "parte racional" *versus* la "irracional" utiliza una locución

[1] En la versión de García Gual: «[En primer lugar esto al menos es evidente, que como en los demás casos, la generación parte de un principio, y el fin que parte de cierto principio se refiere a otro fin.] En nuestro caso la razón y la inteligencia son el fin de la naturaleza, de tal forma que en orden a ellas deben organizarse la generación y el cuidado de los hábitos. Luego, igual que alma y cuerpo son dos cosas, así también debemos ver dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y los estados correspondientes a esas partes también dos, el apetito y la inteligencia: pero igual que el cuerpo es anterior al nacimiento del alma, así también la parte irracional a la dotada de razón.» (vé. Bibliogr.).

verbal : 'τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος'. Puede verse que eso responde a la lista de sinónimos reseñada al inicio de esta acepción para el uso 'normalizado' (= neutralizado) de la misma. Por tanto, queda confirmada la sustitución de nuestro vocablo por su sinónimo habitual en este uso neutro, y eso deja libre el término para adquirir un empleo distinto -más intenso y marcado-, que en esta ocasión es el de *mens* ; porque se opone claramente a la otra parte del alma, que es sede de lo irracional; no siendo en ningún caso una capacidad concreta de la "mente humana", nuestro otro uso marcado de la acepción (= *intelligentia*). Entrando en el contenido estricto del texto, puede reseñarse que alude al binomio lógos-noûs como el fin, incluso moral, al cual tiende el hombre; de tal manera que, en torno a ellos, debe girar la vida y la conducta entera del hombre, sometiéndoseles la "parte irracional" (ἄλογον) y su "estado" órexis . Se nos recuerda así que noûs/órexis deben oponerse al igual que ' τὸ λόγον /τὸ ἄλογον'; tanto porque -de forma análoga a la oposición alma/ cuerpo- lo segundo precede en el tiempo a lo primero como porque lo segundo debe controlar a ese aspecto anterior y más primitivo; en suma igual que el cuerpo es anterior al alma y ha de sometérsele, la parte irracional del alma ha de plegarse ante la racional, posterior en el tiempo. En explicar esa prelación en el tiempo que implica la sumisión consiguiente al factor emergente -siempre posterior- le dedica el último pasaje de éste grupo de la *Pol.*:

" φανερὸν δὲ καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ καὶ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊοῦσιν πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρεξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς." [*Pol.* 1334b 24 - b27].[1]

---

[1] *Ibidem*: « Esto es evidente, ya que pasión y voluntad, y deseo, existen en los niños desde el momento mismo de nacer, pero la reflexión y la inteligencia nacen naturalmente conforme avanzan en edad. Por ello primero el cuidado del cuerpo tiene que ser anterior al del alma, y luego el de los apetitos, pero en función de la inteligencia el de los apetitos y el del cuerpo

En él se explican tales analogías con el ejemplo habitual de la niñez, privada del "uso de razón" (de la dotación genérica para "razonar" propia del Hombre) y por supuesto de su expresión: la "mente" humana capaz de albergar todas sus realizaciones, que expresa nuestro término. No desaprovecha, como se ve, el naturalista que siempre hay en el de Estagira la ocasión para traer un ejemplo de biología evolutiva, ni para recordar realistamente al final del texto que el cuerpo y lo irracional, al tener anterioridad temporal (aunque sean menos importantes para la finalidad propia del Hombre) han de satisfacerse previamente a toda consideración de orden superior: ha de cuidarse antes del cuerpo que del alma y de la parte irracional antes que de la racional. Pero matiza su naturalismo al final, advirtiéndonos que tales cuidados han de procurarse con vistas al fin último, que en el hombre siempre han de ser la características emergentes o de orden superior: el cuerpo recibe sus atenciones para que el alma pueda cumplir su cometido y la parte irracional para que lo haga la racional, y no al contrario. Hasta qué punto llega o debe llegar en situaciones ideales dicha sumisión a los objetivos más altos de la Humanidad puede verse en los textos que cierran este apartado, y cuya exposición comenzamos ahora con una cita de la misma obra que nos ocupa y tan conocido como sugerente:

"6. Ἔστι δ' οὖν, ὥσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῴῳ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικήν· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν." [*Pol.* 1254b 5- b8].[1]

---

en función del alma.».

[1] *Idem.* (el inciso que añadimos falta en la versión en cuestión, seguramente por errata en la impresión): « Es posible, entonces como decimos, observar primero en el ser vivo el dominio señorial[y político; pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial]y a su vez la inteligencia ejerce sobre el apetito un dominio político o regio. En esto resulta evidente que es conforme a la naturaleza y provecho para el cuerpo someterse al alma, y

Se insiste, como es sabido, en una idea bien platonizante -la del predominio del alma sobre el cuerpo ("su esclavo") y, en clara analogía, de la "parte racional" (τοῦ μορίου τοῦ λόγον) y su sede la *mens* sobre la "irracional" (τῷ παθητικῷ μορίῳ). En la cita anterior se precisa una vez más que el oponente de <u>noûs</u> es <u>órexis</u> y no esa parte "afectiva" (τῷ παθητικῷ μορίῳ) cuyo antagonista es el <u>lógos</u>, tomado en ese empleo neutro sustitutivo de nuestra palabra en ese mismo significado. En realidad, excepto el símil del amo-esclavo en la relación cuerpo-alma, parte racional-irracional y <u>noûs-órexis</u>, no tenemos ante nuestros ojos un texto muy diferente del largo pasaje que acabamos de ver anteriormente; no queda, por tanto, sino recordar su insistencia en fundarse en la posición del último Platón y en que las dos partes en que se halla escindida el alma humana no son equivalentes en su valor: la racional ha de "someter" a la irracional, e igualmente el <u>noûs</u> o la <u>órexis</u> , de forma total o el hombre no merece el nombre de tal, siendo su conducta bestial.

.- El texto que veremos a continuación se enmarca en las mismas coordenadas, no sólo por pertenecer a la misma obra, sino al mismo planteamiento del punto:

" Ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας· διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. " [*Pol.* 1287a 29- a32].[1]

Si fuertes eran antes las resonancias de las *Leyes* de Platón, qué decir ahora; el paralelismo <u>nómos-noûs</u> llega a su cumbre -si nos

---

para la parte afectiva, ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que disponerlas en pie de igualdad, o al contrario, es perjudicial para todos.».

[1] *Idem.*: «Por tanto, el que defiende el gobierno de la ley parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia, mientras que el que apoya el gobierno de un hombre añade un elemento animal. Pues el impulso afectivo representa algo parecido, y el apasionamiento pervierte a los gobernantes y aun a los hombres mejores. La ley, por tanto, es razón sin parcialidad emotiva.».

olvidamos del pasaje del Libro X de la *EN* que citaremos próximamente-; la primera cita, desde luego, no pertenece a nuestra acepción, ni siquiera al tipo 'humano' del vocablo: es un tipo 'divino' clarísimo. Es la segunda quien nos ocupa ahora: ciertamente es una 1ª acepción -distingue lo infrahumano/ humano/ sobrehumano como se hiciera en *Protr.* B28-, pero podría confundirse con un uso neutro si no fuese por su oposición con órexis y su relación con los dos párrafos anteriores de la *Pol.*. También aquí la *mens* ha de predominar sobre la sede de "apetitos"-"impulsos pasionales" o "deseos" (órexis (+), o sea, sobre la órexis (-) que incluye en su seno a los tres aspectos. Porque en otro caso se produce el control del aspecto más bestial, instintivo y bajo de la órexis (-): el de los "apetitos viscerales" o epithymía, subvirtiéndose el orden natural de todo el alma; pues lo inferior que nos liga a seres más primitivos o simples domina a lo superior, y no sólo se produce un predominio o "gobierno" de lo "irracional" sino de lo más ciego y brutal dentro de la órexis (-), lo más alejado de cualquier relación con la *mens*. Como conclusión a todo ello ofrece Aristóteles una hermosa definición de nómos tan platonizante como todo el resto: la *mens* cuando no admitiera condominio alguno de la órexis (-), purificada de cualquier aspecto compartido con lo "irracional" -en cualquiera de sus formas, incluso las semi-racionales (caso de la proaíresis aptitud compartida por noûs-órexis)-sería el equivalente a escala del nómos : " διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.". Pero, como sabemos por textos ya analizados, eso es imposible para el ser humano: no puede existir sin órexis, como sí lo hace la "ley".

.- Ahora veremos este texto de *EN* que acabamos de mencionar, para, con posterioridad, acercarnos al resto de las citas de este

epígrafe, todas ellas de la misma obra :

" ταῦτα δὲ γίνοιτ' ἂν βιουμένοις κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν· ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἑνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἢ τινος τοιούτου· ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγον ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ." [*EN* 1180a 18- a22].[1]

Ofrece este texto una mención al "orden recto" (κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν) su principio de la virtud moral, de la conducta, como volveremos a encontrarlo en el epígrafe posterior y como contenido principal reservaremos para entonces la valoración de esta expresión. Limitándonos al contenido primordial del texto, además de su estrecha cercanía a las *Leyes*, -con la relación nómos-noûs-, éste es un texto muy interesante desde el punto de vista ético, pero lo mejor es que ambos aspectos quedan imbricados. Así, al sugerirnos que es preciso seguir un "orden recto que disponga de fuerza" nos muestra la piedra angular de su proyecto moral, que, fácilmente se advierte, guarda relación con las características ideales de la Ley humana y divina; concretando, del nómos humano porque sólo la ley que viene impuesta al ciudadano puede proporcionar esa "fuerza" coactiva que vuelva al buen camino ético a aquél cuya conducta se haya desviado en la edad adulta (a pesar de buenas inclinaciones de la niñez y buena educación en la juventud) y, al tiempo, constriña a moderar sus vicios al hombre decididamente irracional o malvado, tan común en todo grupo humano.

- Los tres pasajes de la *EN* que ahora enfrentamos tienen en

[1] *Idem.*: «[Pues bien, si, como se ha dicho, el que ha de ser bien educado y acostumbrado, y después vivir de este modo, entregado a buenas ocupaciones, y no hacer ni contra su voluntad ni voluntariamente lo que es malo,] todo esto no será posible más que para los que vivan conforme a cierta inteligencia y orden recto que disponga de fuerza; ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de ningún hombre aislado, a menos que sea rey o algo semejante, en cambio la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia.»

común considerar a la *mens* como lo que ha de dominar en el alma humana, como "principio" (ὁ δὲ νοῦς ἀρχή) de la misma y lo "mejor" por lo tanto. La "mente"-noûs ha de controlar la "bestia" que hay en todo hombre, ha de "dirigir" su conducta (τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν) y obligar a "obedecer" a lo "irracional" (órexis(-)), evitando el comportamiento vicioso, peor aún que el bestial; ahora a esta cuestión central añade cada uno algún detalle:

" ἄμουν οὖν ἔσπερ ἄψυχον συμβάλλειν πρὸς ἔμψυχον, πότερον κάκιον· ἀσυνεστέρα γὰρ ἡ φαυλότης ἀεὶ ἡ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ἀρχή. " [*EN* 1150a 5].[1]

Este se centra, por su parte, en la distinción entre estado bestial y vicioso en el hombre, como un detallado estudio del texto nos revela si incluimos algunas líneas anteriores a la cita en sí. La anomalía de la conducta humana es el "estado vicioso" si se habla del hombre como "animal racional" (dotado de la capacidad genérica de noûs-lógos); disocia pues el "bestialismo" del "vicio" (como "estado", no como actitud ocasional) : éste es exclusivo del hombre, y hace una comparación analógica entre 'ser animado'-'inanimado' y 'humano'-'animal' para distinguir la situación de los seres "carentes de razón", -como capacidad genérica- de la de aquéllos que no se rigen por ella a pesar de poseerla : éstos son los viciosos. En ellos la *mens* es sede de unas aptitudes depravadas por su utilización al servicio de la epithymía , no es que no exista de hecho (como en los niños, enanos, enfermos o locos) o de derecho (como en las bestias o 'animales superiores'), es que se ha "depravado" con lo que el hombre vicioso -el

[1] En la versión de Araujo-Marías, la habitual: «[La condición de la animalidad no es tan mala como la del vicio, aunque es más terrible, pues no se trata de una corrupción de la parte mejor, como en el hombre, sino de que no la tienen.] Es, por tanto, lo mismo que comparar algo inanimado con un ser animado para ver cuál es peor: siempre es menos dañina la maldad del que no tiene en sí un principio de acción, y la mente es un principio. [Es, pues, algo semejante a la comparación entre la injusticia y el hombre injusto. en cierto sentido, cada uno es peor que el otro: un hombre malo puede hacer mil veces más mal que un animal.]» (Vé. Bibliogr.).

ἀκρατής, del próximo texto- ha orientado mal su "mente", no dañando a otros por un defecto o carencia natural (como los privados de hecho o de derecho de la "razón" humana), sino por su libre "elección" (proaíresis) de ese camino del mal; de ahí que el daño que infiere, al ser "intencional" puede ser mucho mayor que el de quien esté inmerso en una conducta "bestial". A poco que el lector haga un esfuerzo de memoria, constatará el precedente platónico de las ideas generales de dicho planteamiento: era en el Libro VII de la *República* donde Platón resaltaba el peligro del "malvado inteligente" para la comunidad, porque, al tener su noûs orientado en contra del Bien, puede hacer mucho más daño que el "estúpido" incapaz siquiera de hacer verdadero daño a la sociedad.

" καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος· καὶ πεπραγέναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἑκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. " [*EN* 1168b 35].[1]

El enlace con el texto anterior es el del "dominio" de la *mens* como único medio de evitar, en el hombre"dotado de razón", que la ἀκρασία (que ya conocemos de la *EE*) del hombre ἀκρατής es el resultado del predominio de la epithymía sobre el resto de la parte "irracional" y, por ende, sobre la "racional" (aquí lógos) y su sede, el noûs-"mente". En detalle, el texto habla del "egoísta" (como lo hiciera también en *EE*) como el hombre dotado de una "mente" recta, ya que ejerce su dominio sobre todos los demás factores del alma, de tal manera que permite la "reflexión", la toma de conciencia de sí (en términos anacrónicos, sin duda) propia del hombre que se "autoaprecia"

[1] *Idem.*:«[...y de la misma manera que una ciudad y todo otro organismo sistemático parece consistir sobre todo en su elemento principal, así también el hombre, y es más que ninguno amante de sí mismo el que ama esa parte suya y la satisface.] Además llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia prevalece o no en su conducta, porque consideramos que cada uno es su mente, y nos parecen acciones personales y voluntarias aquellas en que más interviene la razón.[Es claro, pues, que en ésta consiste, o principalmente, el ser de cada uno, y que el hombre bueno la ama sobre todo.]».

al gozar y promover sobre todo la *mens* y con ella sus aptitudes concretas que hacen propiamente humana la conducta.

.-En esto insiste el último párrafo:

" τῷ μοχθηρῷ μὲν οὖν διαφωνεῖ ἃ δεῖ πράττειν· πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ ὁ δ' ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ. " [*EN* 1169a 16-a17].[1]

En que el "malvado" o "vicioso" no puede regirse por sus "principios propios de conducta", como el hombre " bueno" que ha de dedicarse a buscar en sí el principio -ha de dedicarse al "autoaprecio" o "egoismo"-, ya que se rige por sus "impulsos apetitivos" (ni siquiera por sus "pasiones" o "deseos") y éstos le llevan a actos desastrosos para él y para la comunidad; ahí ha de intervenir desde fuera la coacción de la ley, con todo su rigor. Mientras, en el hombre bueno, cuya *mens* obra con la finalidad propia de la conducta humana correcta, el regirse egoistamente, siguiendo su "principio" interno que es ese noûs precisamente, es lo mejor: de nuevo vemos el paralelismo nómos-noûs para la conducta individual; sí la "mente" no se pervierte y cumple su función (con el "recto" proceder de todas sus aptitudes) no es precisa la intervención o la imposición de la ley; la "legalidad" brota del interior del individuo "bueno" por sí mismo.

---

[1] *Ibidem*: «[De modo que el hombre bueno debe ser amante de sí mismo...] Tratándose del malo, hay desacuerdo entre lo que debe hacer y lo que hace, mientras que el bueno, lo que debe hacer, eso hace; porque la inteligencia elige siempre lo mejor para uno mismo y el bueno obedece a la inteligencia.».

1.3.2. USOS MARCADOS: ALTA INTENSIDAD.

Como se ha anunciado, se trata de una mezcla de capacidades y aptitudes con sede en la *mens*; de hecho en estos empleos que hemos denominado *intelligentia* no es posible distinguir acepciones, eso sí se descubre una común relación con la phrónesis. Pero no con las nociones de tal palabra en las obras del segundo y tercer grupos, en las cuales hay tres posibilidades claras: 1) o se trata de un uso vulgar del término -"ser sensato", equivalente a los usos vulgares del nuestro-, 2) o de un uso neutralizado que significa la pura capacidad práctica de la razón humana {"razón práctica" (-)}, o 3) de la "virtud" o perfección de la "razón práctica" (-), es decir, de la "virtud de la razón humana práctica"; las tres pueden verse al tiempo en el Libro VI de la *EN*, por poner un solo ejemplo. En estos usos muy intensos o marcados de la 1ª acepción, phrónesis tiene otra significación.

En el *Protr.* el término es "multívoco" [1] : 1) ora tiene su uso vulgar ("sensatez"), o 2) significa "conocimiento teórico de la verdad (ἡ θεωρητικὴ φρόνησις), 3) ora "comprensión moral y prudencia de la vida" (en uso genérico, pero ya no vulgar -similar a nuestro noûs (-) 1ª acepción-), 4) o bien es la "facultad dominante tanto en la esfera intelectual como en la moral" a la vez.

Este último uso es el más intenso y marcado, claro, y nos interesa por la relación que establece con noûs: en calidad de tal, phrónesis es la "excelencia" de la *intelligentia* ubicada en la *mens*, expresión de la "razón" Humana. Como tal "virtud" o perfección de la *intelligentia* de

---

[1] Palabra con que lo caracteriza Düring (*Aristóteles*, pág. 642, n. 90, ver Bibliogr.) Además añade al final de dicha nota: « Aristóteles juega intencionalmente con esa multivocidad.» Observaciones que podrían hacerse -ambas, la multivocidad y la intencionalidad de la misma- a nuestro noûs sin nigún cambio.

la *mens* estará muy cerca de su significación en *MM, EE, EN* y *Pol.* como vamos a ver inmediatamente.

Se considera a phrónesis como "virtud-excelencia" de la *intelligentia* {noûs (+)} tanto en el aspecto teórico como práctico, pues es superior a la epistéme que significa aquí "toda forma de saber no productivo", o sea "teórico-práctico", pues ambos no producen desde el punto de vista del estagirita. La *intelligentia* es un uso marcado y una "aptitud ya realizada" de la "razón" con sede en la *mens*; pero al servicio y en función de la phrónesis, igual que el "conocimiento" a que alude la epistéme en su sentido en estos pasajes que vamos a analizar luego.

Desde luego, en todos estos casos el noûs que desempeña este servicio a favor de la "virtud intelectual" que constituye la phrónesis está ligado a lo corpóreo: como veremos en el tipo 'divino' ya en el Libro X del *EN* si está tomado como "separado-separable" del alma su excelencia es la sophía. Pero esto no ocurría en el *Protr.*, no se confunda el lector.

En este tipo 'humano' y estas obras del primer grupo como *intelligentia* queda encuadrado como la capacidad más alta de la *mens* que (con ayuda de otras, como la epistéme) hace posible lograr la excelencia de la conducta humana, el fin de nuestra especie: el estado permanente de "virtud" o la phrónesis, que proporciona la felicidad.

.- El primer texto, a pesar de recordarnos el *Filebo* platónico, puede, por su contexto amplio -una definición de lo que es la "virtud moral" (ἀρετή)- situarse entre estos usos marcados de la 1ª acepción como *intelligentia* al servicio de la phrónesis:

" τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι'

αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἱρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά (...), αἱρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν." [*EN* 1097b 2].[1]

Si la enumeración en que se halla nuestra palabra es muy platónica, por contra la noción de "virtud moral" que establece de hecho unas líneas después es muy aristotélica; sólo queda destacar algo que se repetirá: la ἀρετή, o "virtud moral" queda sometida a la *intelligentia* -ha de servirla- o, en otras ocasiones, directamente sirve a la phrónesis; para explicarlo hay que recordar, una vez más, que la "parte irracional" del alma ha de ser dominada por la "racional" para que se pueda dar la "excelencia" propia del ser humano: la phrónesis. Sólo si las "virtudes morales" en conjunto adoptan el fin que les marca la *intelligentia* la perfección moral alcanza un estado permanente (= la phrónesis) y con ellos se logra ser feliz. Por tanto, los "honores", el "placer", la *intelligentia*, y "toda virtud" moral, no son sino distintas piezas -de distinto género y valor- que propician un estado permanente del alma racional de "excelencia" más alta posible al hombre que lleva aparejado la felicidad.

.- El siguiente texto también es de la misma obra de ética e incide en el mismo argumento de la relación entre "virtud moral" e *intelligentia*, las dos piezas clave -una de la parte irracional y otra de la racional- para el logro de la phrónesis:

"δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα εἶναι διὰ τὸ τοὺς ἐν δυναστείαις ἐν τούτοις ἀποσχολάζειν, οὐδὲν δ' ἴσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοί εἰσιν· οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς, ἀφ' ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι· " [*EN* 1176b 18].[2]

---

[1] En trad. de Araujo-Marías: «Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (...), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos.». (vé. Bibliogr.).

[2] *Idem.*: «Esos juegos parecen relacionados con la felicidad porque los que ocupan

Las "actividades excelentes" (αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι) son las propias de la "excelencia o virtud humana" (phrónesis) y como tales son originadas por "virtudes morales" en conjunto e *intelligentia*, que, puede verse, son los dos puntales de la "virtud de la conducta humana" (si advertimos que "conducta" incluye los aspectos prácticos pero también los teóricos). Porque la "actividad", la ἐνέργεια (enérgeia), puede decirse -y debe hacerse para Aristóteles forzosamente- del theoreîn, pues "contemplar" las realidades presentes a la *mens*, como hace la *intelligentia*, es una "actividad" y lo es en alto grado: no tiene nada de pasivo. [1] En conclusión, si se despliegan esas "actividades" de la "virtud moral" -las acciones de los estados virtuosos de los hábitos morales- al servicio de la *intelligentia* que las orienta a un buen fin, prescribe los medios de lograrlo, etc..., finalmente se alcanza -tras la repetición y el ejercicio constantes y coordinados de ambos- un estado permanente de perfección del alma humana racional: eso es la phrónesis.

.- Nos ocupamos ahora de tres pasajes de la *MM* también deudores de esta estructura léxica que hemos explicado más arriba; pertenecen a textos muy cercanos y se refieren al mismo objetivo que los de *EE* que veremos más tarde, sin embargo en este primer caso los textos son de menor calado:

" οὔτε δὴ νοῦν γέ τινα ἢ λόγον ὀρθόν· καὶ γὰρ ἐταῦθα οὐχ ἧττόν ἐστι τὸ

---

posiciones de poder pasan sus ocios en ellos; sin embargo, es posible que aquéllos no prueben nada; en efecto, no radican en el poder ni la virtud ni el entendimiento, de los cuales proceden las buenas actividades,...».

[1] Cf. Gauthier-Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, su Introducción al comentario del Libro X dedicada a " La Contemplación" (vé. Bibliogr.); o el comentario sobre éste verbo de I. Düring;« El verbo *theôrein* significa siempre "actualizar el saber", no tener un saber, sino dejarlo hacerse efectivo. Saber es una capacidad, una *dynamis*; *theôria* es expuesta siempre como un ser-activo, como una *energeia*, y precisamente como la mejor y la más placentera.»; *o. c.*, pág. 732.

τεταγμένον καὶ τὸ ἀεὶ ὡσαύτως, ἡ δὲ τύχη οὔ. διὸ καὶ οὗ πλεῖστος νοῦς καὶ λόγος, ἐνταῦθα ἐλαχίστη [καὶ] τύχη, οὗ δὲ πλείστη τύχη, ἐνταῦθ' ἐλάχιστος νοῦς." [*MM* 1207a 2 ,a 4 y a5].[1]

Se comenta mejor conjuntamente con el texto siguiente:

" ἀλλὰ μὴν ἔξω γε τούτων εἰς οὐδὲν ἄλλο τὴν τύχην ἄν τις τάξειεν, ὥστε δῆλον ὅτι τούτων ἄν τι εἴη. νοῦς μὲν δὴ καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη παντελῶς ἀλλότριόν τι ἔοικεν εἶναι." [*MM* 1207a 13].[2]

En realidad el programa central -aunque sea tangencial a nuestros textos- es determinar en qué consiste el "justo medio" (λόγον ὀρθόν) como, en su denominación más habitual, aparece al arranque del primer texto.

Será necesario establecer la posición de la *intelligentia* en ese esfuerzo central para la concepción ética aristotélica; y así lo hará el de Estagira al final del tercer texto:

" (Ἐπειδὴ γάρ τι τῆς ψυχῆς τὸ μὲν χεῖρον ἔχομεν τὸ δὲ βέλτιον, ἀεὶ δὲ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν ἐστίν,)... ὅταν οὖν τὰ πάθη μὴ κωλύωσι τὸν νοῦν τὸ αὐτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν, τότ' ἔσται τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον γινόμενον." [*MM* 1208a 19].[3]

---

[1] En la antigua versión de P. Azcárate, pág. 96, (ve. Bibliogr.) : « [Por el contrario, la fortuna jamás hace las cosas de la misma manera, sino que las hace sin ningún orden y como mejor cuadra. He aquí por qué se dice que en las cosas de esta clase es en las que tiene lugar el azar o la fortuna.] La fortuna no puede confundirse con la inteligencia, ni con la recta razón, porque en éstas reina la regularidad no menos que en la naturaleza; las cosas en ellas son eternamente las mismas, mientras que la fortuna y el azar no tienen aquí cabida. Y así, donde reinan más la razón y la inteligencia, allí es donde hay menos azar; y donde aparece más azar, hay menos inteligencia.».

[2] *Ibidem.* : «[Pero ¿la buena fortuna es resultado de la benevolencia o cuidado de los dioses o es ésta una idea falsa? Dios es a nuestros ojos el dispensador soberano que reparte los bienes y los males según se merecen; pero la fortuna y todas las cosas que proceden de la fortuna sólo el azar las reparte; luego, si atribuimos a Dios este desorden, le supondremos un mal juez o, por lo menos, un juez muy poco equitativo, papel que no corresponde a la majestad divina.-]Pero fuera de las cosas que acabamos de indicar, no se sabe dónde colocar la fortuna; y, por consiguiente, debe ser, evidentemente, alguna de estas cosas. La inteligencia, la razón y la ciencia, son, a mi juicio, absolutamente extrañas a aquélla.».

[3] *Idem.*, págs. 99-100: « {[Obrar según la recta razón es obrar de manera que la parte irracional del alma no impida a la parte racional realizar el acto que es propio de ella; entonces la acción que se ejecuta es conforme a la recta razón.] (Nosotros tenemos en el alma una parte que es menos buena, y otra parte que es mejor. Ahora bien; la peor siempre está hecha en consideración a la mejor,) [como en la asociación del alma y el cuerpo el cuerpo está hecho para el alma, y decimos que el cuerpo está en buen estado cuando no es un

Si se trata de explicar como actúa la regla de la "recta razón" en la conducta moral, por qué hablar de la "fortuna" en nuestros dos primeros fragmentos, es una pregunta inevitable. La respuesta es curiosa: precisamente porque "la fortuna" es azarosa, desordenada e imprevista; lo contrario de una conducta regida por el <u>lógos</u> (-), "racional" en suma, que se concreta en unas acciones de la *mens* humana muy específicas: hallar el "justo medio" por el 'raciocinio' (<u>logismós, diánoia, o aquí: lógos (+) no neutro)</u> y fijar el objetivo con la *intelligentia*. Como se nos señala en el primer texto, *intelligentia* y λόγον ὀρθόν actúan con la misma "regularidad" que la propia <u>phúsis</u>. Ya en el segundo texto insiste en separar las distintas capacidades racionales que tienen su sede en la *mens* de la actuación afortunada: enumera allí *intelligentia*, <u>lógos</u> (+) y <u>epistéme</u>; entendiendo por <u>lógos</u> (+) la capacidad de razonamiento discursivo y por <u>epistéme</u> esa capacidad de "saber" o "conocimiento" general -teórico-práctico-, vemos que los tres tienen en común ser facultades de la *mens* inmersas en la parte racional del alma y, por tanto, al servicio de la "regularidad" y el "orden". De igual modo deben estar conducidas nuestras acciones irracionales,-pasiones, impulsos y deseos- para propiciar una conducta correcta; amén de estar regidas por esas aptitudes racionales del alma, como debe ser para una conducta no viciosa.

En ese final del tercer texto resalta la consecuencia de lo que se acaba de decir: «Así, pues, cuando las pasiones no impiden a la inteligencia realizar su función especial, las cosas se hacen entonces según la recta razón.».[1]

---

obstáculo para el alma, sino que por el contrario contribuye y concurre a la realización del acto que de ella es propio; porque lo peor, repito, está hecho en vista de lo mejor y está destinado a obrar de concierto con él.]} Así, pues, cuando las pasiones no impiden a la inteligencia realizar su función especial, las cosas se hacen entonces según la recta razón.».

[1] Cf. cita anterior, final.

Verdaderamente, la traducción no parece correcta del todo: "su función especial" no es en el texto sino 'τὸ αὐτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν' , su "propia función activa", la "actividad que le es propia", vamos; con ello estaríamos en parecidos términos que en el texto que viéramos de *EN* 1176b 18, pero lo más importante es la aclaración de que sin el concurso de la *intelligentia* -en el despliegue de la actividad que le es propia- no es posible obrar según la "recta razón". Vamos a verlo paso a paso: 1) el raciocinio de tipo práctico - que proporciona el "recto juicio" en cuestión- es una capacidad de rango inferior a la *intelligentia*, probablemente porque estudia el detalle y está apegado a un caso concreto, 2) la *intelligentia* ha de fijar la meta a alcanzar - es propositiva y práctica , en este caso- y 3) si hay desorden anímico ("pasiones desordenadas, descontroladas que se imponen a la razón humana) la *intelligentia* no puede desplegar su actividad, cumplir su misión. Insistir sobre la obligada sumisión de la órexis (-) a la *mens*, como el cuerpo al alma, y en nuestro caso, las aptitudes concretas con sede en lo irracional a las que la tienen en la *mens*, después de haber tratado el particular repetidamente en el epígrafe anterior, parece un sinsentido; baste, pues, con lo dicho hasta ahora.

.- Nos hallamos ahora frente a los textos más complejos y ricos de todo el epígrafe, pertenecientes a la *EE*. Por varias razones: porque enlazan con puntos relativos al tipo 'divino', porque elaboran aún más la conexión noûs-phrónesis que venimos viendo, y por los destellos de innovación en la estructura léxica que estamos constatando. Ya nos encontramos con alguna novedad en algunos de los textos del epígrafe con respecto a la posición del *Protr.* (en la posición de la phrónesis): ahora phrónesis, que es la estrella de toda la obra, tiene únicamente

como ámbito "la comprensión moral", en una obra de ética sólo se va a ocupar de la "excelencia moral" o phrónesis.[1] Y ésta no es una "ciencia o un saber" sino una "excelencia de la *intelligentia*, eso sí limitada ahora a la "conducta humana", sin ocuparse de los aspectos "científicos" que quedan para la epistéme; estamos en el camino del Libro VI de *EN*, pero, como va a comprobarse, en el detalle los textos son imposibles de distinguir de los que acabamos de ver o del pasaje de la *Rhet.* que cierra el epígrafe; o sea, no consolida totalmente en su sintaxis ni en su vocabulario dichas reestructuraciones léxicas, que inicia aquí :

" ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλη κυρία ποιεῖ τὴν στροφήν· αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρίας τίς; οὐ γὰρ ἔτι ἐπιστήμη γε [ἢ νοῦς] . ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀρετή. χρῆται γὰρ αὐτῇ. ἡ γὰρ τοῦ ἄρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρῆται. τίς οὖν ἐστίν; ἢ ὥσπερ λέγεται ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, καὶ ὡς ἀκόλαστος ὁ ἀκρατὴς ἔχων νοῦν ;" [*EE* 1246b [10], b14].[2]

El texto contiene dos citas de nuestro vocablo, pero sólo la primera de ellas, inexistente en algunos manuscritos (por ello figura entre corchetes) queda incluida en este epígrafe, la segunda, como se viera, es un uso neutralizado. El texto establece ese conato de nueva estructura léxica de lo anímico que se acaba de señalar, por tanto cuando habla Aristóteles de "saber distinto y superior" se refiere a esa phrónesis que no es una epistéme cualquiera -un saber o

---

[1] Sobre las peculiaridades de la noción de phrónesis resultan de gran interés tanto la exposición de I. Düring , *Aristóteles*, cap. "La filosofía de la convivencia humana"; cf. págs. 698-706, donde hace un análisis detallado del final de la *EE* que incluye todos nuestros pasajes, como la de Gauthier-Jolif al Libro X de *EN*, págs. 874-875.

[2] En la trad. de J.Pallí Bonet para Ed. Gredos: «Pues, en el caso de las demás ciencias, hay una ciencia distinta y superior que causa el cambio; pero ¿qué ciencia puede ser causa del cambio en la ciencia superior a todas? Ninguna ciencia, ciertamente, ni intelecto. Pero ni siquiera la virtud, 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 que se dice ser el vicio de la parte irracional del alma, siendo el incontinente un licencioso, aunque posea la razón? (Pero si su apetito (epithymía) es fuerte, cambiará de opinión y sacará la conclusión contraria a la razón. ¿O bien es evidente que si hay virtud en la parte irracional e ignorancia en la racional (ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἄγνοια), ambas se transformarán de otra manera?.].» (véase Bibliogr.).

conocimiento de un campo particular- sino otra clase de "saber" -no científico, por tanto- que, en el ámbito de la ética, es el "saber supremo", al que no superan ni epistéme (las ciencias o "saber científico en general") ni *intelligentia* de quien esta phrónesis es su "excelencia". [1] Y la frase que viene a continuación nos hace ver que seguimos en las mismas cuestiones que en *MM* : « Pero ni siquiera la virtud, pues la ciencia suprema se sirve de ella; la virtud del que manda se sirve, en efecto, de la de aquél a quien manda.» (1246b10-12). La "virtud moral" ha de estar al servicio de la *intelligentia* y de su "excelencia" en el campo práctico, la phrónesis; ya que ésta, "la ciencia suprema", se sirve de la virtud moral, pues quien manda en el alma humana es lo racional y somete a lo irracional: esto significa el final de la frase. La inversión de los papeles -la subversión de lo irracional (el vicio moral)- se produce en el "licencioso" o ἀκρατής, una vez más, tal y como describe la frase siguiente a la citada que contiene nuestra segunda cita.

.- Si hay un texto que tendremos que recordar al estudiar el noûs 'divino', es el que comienza aquí, aunque alcance su punto culminante en 1248a, que veremos después:

" ...οὗτος εὐτυχὴς τὸν δαίμον' ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν. ἀλλ' ἄτοπον θεὸν ἢ δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τὸν βέλτιστον καὶ τὸν φρονιμώτατον. εἰ δὴ ἀνάγκη ἢ φύσει ἢ νόῳ ἢ ἐπιτροπίᾳ τινὶ κατορθοῦν, τὰ δὲ δύο μὴ ἐστί, φύσει ἂν εἶεν οἱ εὐτυχεῖς." [*EE* 1247a 30]. [2]

Sin necesidad de recordar que la imagen del "buen piloto" es indudablemente platónica, la hallabamos en el *Protr.* B50 en éstos

---

[1] Como "excelencia del entendimiento" la define I. Düring en su *o.c.* , n. 118, pág. 698.

[2] *Idem.*: «[Así, un barco mal construido navega, a menudo, mejor no por sí mismo, sino porque tiene un buen piloto (ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν),] y de la misma manera el afortunado tiene al genio como piloto. Pero sería extraño que un dios o un genio ame a tal persona, y no a la mejor y más prudente. Si, pues, el éxito se debe necesariamente a la naturaleza, al intelecto o a una cierta protección, y se descartan estas dos últimas causas, es por naturaleza por lo que uno es afortunado.».

términos: «Pues sólo él [el filósofo] vive con mirada constante hacia la naturaleza y hacia lo divino. Como un buen capitán de navío, amarra su vida a lo que es eterno y persistente, deja caer ahí el ancla y vive como su propio señor.».[1] Texto que no se refiere, en absoluto, al mismo tipo humano de nuestro pasaje: éste, por contra, igual que los que vimos de *MM* habla de los seres afortunados que no se rigen por su *intelligentia*, sino por una inspiración divina -de algun género-; la utilización de la misma imagen para fines diferentes, éste es el caso.

La intervención desde fuera de un daímon explicaría el acierto en su conducta de los que no son φρονιμώτατον o "los más prudentes" sino "afortunados por inspiración daimónica". Pero nuestro texto rechaza -al menos de momento- dicha hipótesis así como que sea la *intelligentia* la fuente de dicha conducta acertada, por lo que le otorga a la propia naturaleza la causalidad en cuestión; pero, si se da cuenta el lector, esto es atribuir a lo Divino en el Cosmos esa causa, pues sólo la divinidad puede otorgar a la naturaleza de un individuo concreto esa especial capacidad para conducirse con acierto-sin los recursos de la *intelligentia* ni el estado virtuoso, phrónesis correspondiente-. Nos hallamos en el mismo punto o casi: no sería una fuerza "daimónica" sino directamente del Orden Cósmico, ese es el matiz.

.-Y éste es el largo y denso pasaje que cierra el trío:

" ἢ οὕτως γε πάντων ἔσται; καὶ γὰρ τοῦ νοῆσαι καὶ βουλεύσασθαι· οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον <ἢ> νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχη; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται. (...); τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, [καὶ] κἀν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως

[1] Trad. castellana de la obra de Düring, pág. 647.

πάντα ὁ ἐν ἡμῖν θεῖον· λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον· καὶ διὰ τοῦτο, ὃ οἱ πάλαι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἷς ἂν ὁρμήσωσι, κατορθοῦσιν ἄλογοι ὄντες, καὶ βουλεύεσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς. ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλεύσεως (οἷς δὲ τὸν λόγον· τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι) καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύνανται.". [*EE* 1248a 21; 1248a 29 (2), a32].[1]

Inevitablemente habrá que ver cada cita por orden, para mayor claridad expositiva.

1248a 21, nos sumerge de nuevo en las consideraciones del proceso de la razón práctica humana, pero proporciona muchos detalles nuevos respecto a todos los anteriores acercamientos al argumento. Desde luego, sigue con el tema de la suerte de quien tiene una conducta afortunada, como el texto anterior y las citas de *MM* , pero lo que nos atrae es la escisión del proceso mental (previo a la actuación) en dos campos, "voluntad" e *intelligentia* -como ya ocurriera, ciertamente, en *MM* - y la explicación del funcionamiento de esos dos aspectos. Βουλεύσασθαι, tiene como tarea "la ponderación de los medios a emplear para lograr el fin" y νοῆσαι por su parte es "la percepción

---

[1] *Idem.*: « {Sin embargo, uno podría preguntarse si la suerte es causa de desear lo que se debe y cuando se debe;} o, en este caso, ¿no será causa de todo, incluso del pensar y del deliberar? Pues no se delibera después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra, ni se piensa después de haber pensado con anterioridad a este pensar, y así hasta el infinito, sino que hay un principio. Por consiguiente, el entendimiento no es el principio del pensar, ni la deliberación del deliberar. Entonces, ¿qué otra cosa resta sino la suerte? 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 mueve todas las cosas. El principio de la razón no es la razón sino algo superior. ¿Qué podría haber de superior a la ciencia y al entendimiento salvo Dios? No la virtud, ya que ésta es un instrumento del entendimiento. 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 y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir el entusiasmo, pero no pueden deliberar. [Pues, aunque irracionales, consiguen incluso la rápida adivinación propia de las personas prudentes y sabias; ´solo se les ha de negar la adivinación que procede de la razón, pero unos se sirven de la experiencia, otros de la costumbre de la observación, y éstos emplean lo divino; ya que la divinidad ve bien el futuro y el presente y aquellas cosas de las que la razón se ha separado.].».

intuitiva del fin"; [1] nada nos debe extrañar la mezcolanza que esto indica entre lo que denominamos hoy "voluntad" e "inteligencia práctica", la delimitación del campo de nuestra noción filosófica de "voluntad" nunca fue lograda por Aristóteles, ni siquiera en su *De Anima*.[2] Pero importa en este punto explicar esa definición tan interesante de la acción de la *intelligentia*, el νοῆσαι, como "percepción intuitiva del fin"; que noûs tiene estrecha relación con factores intuitivos es algo archisabido, que los tenga con los "perceptivos" ha tratado de mostrarse en la Primera Parte, que en su conexión con lo práctico suponga ambas cosas es hora de comenzar a verlo. En primer lugar, ha de recordarse una nota a su traducción de la *EE* de J. Pallí Bonet :«Quede, pues, claro que, para Aristóteles, la prudencia no es una ciencia en el sentido platónico del término, o sea un arte, sino una percepción intelectual que está estrechamente unida a las virtudes éticas».[3] En otras palabras, phrónesis es "percepción intelectual" y nada tiene de llamativo que las acciones de la *intelligentia* que la harán posible (en combinación con las virtudes morales y la boúlesis) sean "intuiciones perceptivas" y no mero 'raciocinio' como si se le atribuyera a nuestra cita de noûs un verbo como dianoésthai en lugar de noeîn. Tenemos, por tanto, un dato primigenio sobre esta marca sémica que caracterizará los usos marcados del noûs 'práctico': intuición inteligible sí, pero **perceptiva**; y no será este detalle baladí como habrá de notarse en la 3ª acepción. Dejamos para entonces una profundización sobre la

---

[1] Cf. I. Düring, *o.c.*, pág., 702, n. 132.

[2] En palabras del mismo autor,Düring: « En Aristóteles no hay ninguna exposición coherente de la psicología de la voluntad; no tiene absolutamente ningún término para la voluntad, como se entiende este concepto en la psicología actual.» Y en una nota explicativa a dicha frase, igualmente en la pág. 902 de su *Aristóteles*, nos aclara que ni boúlesis, ni órexis cumplen la función, mientras τὸ ὀρεκτικόν, incluye todas las funciones de la voluntad, y por ende es demasiado amplio.

cuestión.

Volviendo al análisis pormenorizado, vemos que el control que debe ejercerse sobre estos dos aspectos, la mezcla de 'voluntad' e *intelligentia*, es decir, de lo "irracional-racional" (contenido en la <u>boúlesis</u>) y lo "racional-propositivo", es el extremo que preocupa puntualmente al estagirita; ya que el factor que resulte ser "principio" -rector, en este caso- será también la causa de todo "movimiento" del alma, pues estas cuestiones conductuales-prácticas se refieren siempre a lo que altera y pone en movimiento al hombre. Al final de esta primera parte del largo texto, se viene a establecer que dicho principio rector de la conducta no lo suponen ni <u>boúlesis</u> ni *intelligentia* sino algo distinto, que -de momento- va a denominar al modo popular como "suerte"; aunque más adelante demuestra que ésta a su vez tiene una causa mucho más elevada. Porque lo que pretende Aristóteles es demostrar que aludir a la "suerte o buena fortuna" es no contestar la pregunta: ha de haber una verdadera causa tras el aparente azar que beneficia a determinados hombres y ha de ser una verdadera causa: uno de los principios que rigen el Cosmos. De dar este paso se ocupa la continuación del texto.

Las segunda y tercera citas, 1248a 29 para ambas, insisten en la sumisión de las aptitudes de la *mens*, tanto *intelligentia* como <u>epistéme</u>, a un principio superior; precisamente porque la virtud moral, a su vez, ha de estar sometida a lo racional, aquí significado como *intelligentia* en una frase que es semejante a la que indica la sumisión de la virtud moral a la <u>phrónesis</u> en el *EE* 1246b 11 tal como veíamos.[1]

---

[1] Y que nos precisa Düring en estos términos: « 1248a 29 ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον, cf. 1246b 11 (ἡ φρόνησις) χρῆται γὰρ αὐτῇ. ἡ γὰρ τοῦ ἄρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρῆται, la comprensión moral domina sobre la virtud ética y hace uso de ella.»; *ibidem*, pág. 702, n. 133.

Finalmente, en 1248a 32 se insiste en lo "irracional" , no por infrahumano sino por sobrehumano, del principio que explica el acierto del hombre afortunado: no es la "razón" (expresada como λόγον ἔχειν) ni ninguna de las concreciones de la *mens* -aquí en sus aspectos prácticos- {*intelligentia* o boúlesis (en su faceta racional, que la tiene) }, lo que determina su conducta sino una "inspiración" (divina).

Pero no es en este lugar, ni siquiera en este capítulo donde cabe analizar detalles relacionados de alguna manera con el tipo 'divino' de la palabra, se hará en su momento.

.-Concluyen el epígrafe dos textos emparentados de la *Rhet.*:

" καὶ ὅσα ὁ νοῦς ἂν ἑκάστῳ ἀποδοίη, καὶ ὅσα ὁ περὶ ἕκαστον νοῦς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ. τοῦτό ἐστιν ἑκάστῳ ἀγαθόν,..." [*Rhet.* 1362a 24 (3º) y a25].[1]

" Ἐπεὶ οὖν ἀγαθὸν λέγομεν τό τε αὐτὸ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου αἱρετόν, καὶ οὗ πάντ' ἐφίεται, καὶ ὃ νοῦν ἂν φρόνησιν λαβόντα ἕλοιτο, καὶ τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ φυλακτικόν, ἢ ᾧ ἕπεται τὰ τοιαῦτα, τὸ δ' οὗ ἕνεκα τὸ τέλος ἐστίν,..." [*Rhet.* 1363b 14].[2]

Tienen más importancia por incluir una cita del tipo 'divino' que por las que vemos ahora; en realidad después de todo lo explicado sobre la interrelación entre noûs-phrónesis poco queda que aclarar ahora, quizá sólo dos puntos:

---

[1] En versión de A. Tovar : « {Sea bien lo que es ello mismo elegible por sí y aquello por causa de lo cual elegimos otra cosa, y lo que todo ser desea, o todo ser que tiene sentido y razón (noûs) o si alcanzare razón(noûs), } y cuanto la razón concedería a cada cual , y cuanto daría la inteligencia individual a cada uno; esto es para cada uno el bien...» (cf. Bibliogr.). La cita que nos interes aquí es la tercera en la misma línea, de ahí la aclaración. Hemos visto en su momento las otras dos; para el texto griego completo del pasaje, véase el Apéndice de Citas completas del *Corpus*.

[2] *Idem*: « Puesto que decimos bueno lo que es deseable en sí y por causa de sí mismo y no de otra cosa, y aquello que todo ser desea , lo que todo el que tiene inteligencia y discreción elegiría, y lo que hace y conserva el bien, o aquello a que el bien sigue; aquello por causa de lo cual es algo, es el fin;...».

1. La distinción entre el tipo 'divino' y nuestra inmediatamente posterior cita de *intelligentia* (1362a 25) se basa en que nuestro uso de noûs se advierte que tiene el rasgo léxico de "propio de cada uno, individual"; es la primera pista de que nos hallamos en una descripción de la *intelligentia* cuya "excelencia o virtud" es la phrónesis, puesto que -si se recuerda-, con posterioridad al *Protr.* , el noûs ligado al alma racional -tipo 'humano'- tiene como virtud la phrónesis mientras el 'divino' es relativo a la sophía. [1]

2. En la segunda cita que nos ocupa, 1363b 14, se nos explica con sorprendente economía de términos la relación *intelligentia*-phrónesis : mientras la *intelligentia* con su "actividad" "produce" (τὸ ποιητικόν) su "excelencia", la phrónesis "conserva" o "guarda" lo conseguido (τὸ φυλακτικόν) porque mientras las "actividades" de la *intelligentia* se suceden hasta lograr alcanzar su objetivo, lograr el "estado permanente" que es la phrónesis , ésta ha de "conservar los logros", su "estado de perfección" que desemboca en la felicidad.

[1] Según Gauthier-Jolif, *o.c.*, pág. 87. Que no distingue ambos tipos, naturalmente.

2. TIPO 'HUMANO': SEGUNDA ACEPCION.

Se ha sugerido anteriormente que esta acepción y la siguiente (3ª), no aparecen más que en el tercer grupo de obras; es decir, en una estructuración del léxico sobre estas materias que es la que se considera propiamente aristotélica. No debe extrañar al lector que la segunda y tercera acepción ni siquiera aparezcan en el primer grupo, porque sus significaciones no hallan lugar alguno en los juegos léxicos que estableciera la estructura de lo anímico del primer grupo de textos aristotélicos. De igual modo, los usos marcados de la 1ª acepción desaparecen de las obras del segundo y tercer grupos, porque, fuera de la simplificada explicación del alma proveniente de Jenócrates y la Academia, que adoptó el de Estagira en dichas obras del primer grupo, no se presentan las condiciones léxicas para que subsistan dichos usos de la 1ª acepción.

CARACTERIZACION:

También en esta acepción existen usos de baja, media y alta intensidad, así como usos neutros (donde hallamos las distinciones anteriores) y marcados de la palabra. Clasifiquemos las citas siguiendo dichas directrices:

1. USOS NEUTROS:

a. De Baja intensidad: simples distinciones entre 'animales'/ 'humanos' porque éstos poseen la 'facultad racional' además de la 'sensación'.

b. De intensidad media: exponen la relación 'sensación'/ 'razón', con sus conexiones y la dependencia de la segunda respecto de la primera.

c. De alta intensidad: Explican las características genéricas de la facultad racional.

2. USOS MARCADOS:

Análisis detallado del 'raciocinio', o capacidad específica de razonamiento discursivo humano.

*****

Tales rasgos neutros ya los notaban algunos de los estudiosos que se han consultado, el primer ejemplo de ello es J. Moreau que nos ofrece una completa aclaración de esta acepción 2ª, en sus usos no marcados:

« EL INTELECTO : SUS FUNCIONES.

El intelecto ocupa la cúspide de la jerarquía de las funciones del alma; presupone las funciones inferiores, que pueden por el contrario hallarse sin él; entre los seres vivientes, caracteriza al hombre, como la sensación caracteriza al animal y lo distingue de la planta. Se define como la parte del alma por medio de la cual conoce ella y comprende (ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ), o mejor, gracias a la cual posee ella el conocimiento (teórico) y la prudencia (práctica). {Nota: 429a 10-11.} Pero entre las funciones mismas de conocimiento se pueden distinguir grados o distintos niveles de ejercicio de la facultad intelectiva.

El entendimiento discursivo. En un primer plano, el intelecto es la facultad por la cual el alma reflexiona y estima (ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει) o, más exactamente, por la cual piensa discursivamente y adopta opiniones. (Nota: 429a 23). ».[1]

De forma más sucinta declaran algo parecido Guthrie y Allan.[2]

Dejando a un lado algunos detalles que no concuerdan con nuestras exposiciones de las estructuraciones del léxico aristotélico sobre estos objetos, viene a señalarnos que -en su uso neutro- nuestra acepción equivale a "facultad razonante" o 'facultad intelectiva' en general : es decir, aquellos aspectos del proceso cognoscente que escapan a la 'facultad sensitiva' en su uso amplio o genérico también: la oposición platonizante tajante y simplista entre 'sensación/ razón' quedaría convertida en una complicada oposición gradual y progresiva que señala el despliegue mismo del conocer humano:

'sensación' (-) //('sensación' (sensaciones propias) -- (sensaciones por accidente) -- 'percepción' (*sensus communis*)-- 'memoria'-- 'imaginación'.

Y dentro del 'pensar' nuestros dos usos del vocablo actuales: neutralizado o 'facultad pensante' (noûs (-)) y marcado o 'raciocinio' (noûs (+)):

---

[1] J. Moreau, *Aristóteles y su escuela,* pág. 167. (Cf. Bibliogr.).

[2] Guthrie, *Aristotle, an encounter,* dedica una observación preliminar a su exposición sobre el "Pensamiento" en Aristóteles a exponer los diversos usos de 'Nous'; allí indica, entre otros, del que nos ocupa: « ('Nous', a veces, incluye todas las operaciones de la razón) ...or in a wider sense [no como intuición, de quien acaba de hablar] to include all the operations of reason.». Y cita el mismo pasaje que Moreau, *De An.* 429a 23, como ejemplo.
Por su parte Allan en su *Aristotle* dedica algunas frases a nuestra acepción, sin llamarla así naturalmente: « Secondly, the word is used more widely for the whole range of powers, both cognitive and active, whereby man is distinguished from other animals- 'understanding' or 'intellect' as contrasted with sense-perception.», pág. 69. Y en la pág. 78, especifica, hablando del Libro III del *De An.* : «...Aristote addresses himself to the task of describing the operation of *Nous*, which, as has been seen, means in one sense understanding or thinking, and in a narrower and superior sense, intuition.». (Vé. Bibliogr.).

'facultad pensante' (noûs (-)) // { ὑπόληψις //-- dóxa (incluye la pístis) /-- phrónesis /noûs (+) (o diánoia (+),es decir, 'raciocinio') -- epistéme).

Proceso que corona la 'inteligencia' o noûs intuitivo-teórico; pues el noûs 'práctico' (marcado o no) está inmerso en la phrónesis, como factor imprescindible.

Naturalmente, hay que advertir que todo ello se expone exclusivamente en las obras del tercer período, del *De An.* y los *Parva Naturalia* , preferentemente.

*****

El uso marcado es más fácil de encuadrar: el "pensamiento discursivo" o "razonamiento" o 'raciocinio' como capacidad de formar juicios afirmativos o negativos sobre los hechos, que pueden ser verdaderos o falsos. Por tanto, un pensamiento no abstracto, que versa sobre la información obtenida de la 'sensación' (-), y sobre la que puede muy bien tenerse una "opinión" (dóxa) previa a la formación del "juicio" propiamente tal. Estos juicios son, en cadena, los que constituyen los silogismos o procesos deductivos del razonar (diánoia (+)) que conforman los conocimientos científicos (epistéme).

*****

En el juego de sinonimias hallamos, en el *De An*, varios sinónimos aunque el más cercano sea el nuevo término derivado de noûs que ya nombramos al hablar de sus innovaciones léxicas: τὸ νοητικόν, (νοητικός, noetikós) . Como ya es habitual el propio lógos y alguno de sus derivados también son empleados como equivalentes sémicos (logismós, y τὸ λογιστικόν, como ejemplos claros); pero domina la propia familia léxica de noûs: diánoia, dianoésthai,

dianoetikós, o incluso noeîn y nóesis en alguna ocasión; aunque la preferencia por el grupo de vocablos derivados de diánoia es muy marcado.

LOCALIZACIÓN:

Situación de la acepción en el Libro III del *De Anima*.

Dado que esta acepción se ubica en obras del tercer grupo únicamente, y especialmente en dicho Libro III del *De An.*, parece inevitable explicar globalmente los sinónimos y juegos léxicos del conjunto del libro citado que han permitido deducir que estabamós ante un noûs de esta acepción, además se mencionarán de pasada los otros usos de nuestro término presentes en el citado Libro, sean de diversas acepciones o de distinto tipo.

.-En esquema, éste es el contexto donde hallamos en el Libro III los textos que analizaremos después en detalle:

(Libro I. Teorías precedentes sobre el alma. Aporías consecuentes que es preciso resolver.

Libro II. La facultad sensitiva en los animales (incluido el hombre): estudio de los cinco sentidos.)

LIBRO III:

Cap. I. Explicación de las funciones de la αἴσθησις κοινή.

El *sensorium commune* no es un "sexto sentido", es la capacidad 'perceptiva' -o lo más parecido a lo que hoy entendemos por tal en Aristóteles-. Es una tercera modalidad de la sensibilidad, la más elaborada; según esta clasificación habrá: 1) "sensibles propios", 2) "sensibles por accidente" y 3) "sensibles comunes" , como objetos de la 'facultad sensitiva'. En resumen, la primera función del también llamado *sensus communis* será "'percibir' los sensibles comunes" a los cinco sentidos.

Cap. II. Las otras dos funciones del *sensorium commune*:

"Juzgar" (krínein) los sensibles (de cada uno de los cinco sentidos) y "unificar" las sensaciones de los distintos sentidos, respecto a esta última función, nos explica como se acerca ya más a lo 'racional', alejándose de lo que sería 'sensación' *sensu stricto*: «Es, pues, necesario que sea una facultad única [=κοινὴ αἴσθησις], la que enuncie que son diferentes, ya que diferentes [=como tales sensaciones y por su órgano sensible] son lo dulce y lo blanco. Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que lo "enuncia" (légein) es que también intelige (noeîn) y percibe (aisthánesthai).»[1]

Que la tercera de las funciones del *sensorium commune* lo convierte en un "puente" entre 'sensación' y 'razón' está bastante claro en esta frase final. Luego, esta función es indispensable para proporcionar un "primer juicio" cognoscitivo: el 'juicio perceptivo',

[1] *Acerca del Alma*, Trad. de T. Calvo Martínez para la ed. Gredos, págs. 220-221.

que, al estar al servicio de la "enunciación", lo ha de estar al del "razonar" más genérico o noeîn (-). De ahí que aísthesis y nóesis (-) se unifiquen por la común facultad a la que pertenecen: la "judicativa"; y al servicio de ambas está simultánemanete nuestra κοινὴ ἄισθησις [427a 2 y ss.].

Cap. III. Otro 'puente cognosicitivo' : la imaginación.

Aristóteles, enfrentándose a opiniones anteriores, establece aquí que "sentir" (aisthánesthai) y "pensar" (phroneîn, noeîn) no son lo mismo: el sentir es capacidad general de los animales, en cambio phroneîn se da en unos pocos animales y en el hombre (animales "sensatos" o dotados de phrónesis, en su uso más vulgar); en cuanto al noeîn (-) aún es menos parecido al "sentir", por su exclusivo carácter 'humano' y cuyos frutos esenciales son los de la ὑπόληψις (=dóxa+ epistéme + phrónesis). Empero, τὸ *νοεῖν* (-) incluiría, asimismo, un 'puente' cognoscitivo más elevado que el *sensorium commune* , es decir, la phantasía, que se unirá a las especies de la ὑπόληψις antes mentadas, para formar el conjunto de aptitudes de este noeîn genérico.

El resto del capítulo es un pormenorizado análisis de qué será la phantasía a la que discrimina respecto de la aísthesis, epistéme, noûs y dóxa.

Cap. IV. El "pensar" como facultad genérica de razonar.

Caracteriza el autor esta facultad de tipo genérico como la que despliega las acciones que designan los verbos gignóskein, phroneîn, noeîn . A continuación se nos hace ver cómo los dos pilares del

proceso gnoseológico ('sensación-razón') se asemejan en su inicial aspecto "receptivo".

Además nos aclara que la facultad genérica de pensar se designa gramaticalmente en cuatro clases : noûs (-)[1] es esa 'capacidad' de recibir los objetos del pensar --noeîn (-) la 'acción o el actuar' de tal capacidad -- nóesis (-) la 'actividad' desplegada y ---noetós(-) los 'objetos' que, como se nos confirmará más adelante son el fruto de la phantasía, (=τὰ φαντάσματα).

Así se nos expone como este uso neutro de nuestro vocablo es el que dianoésthai y ὑπολαμβάνειν (="juzgar, suponer"); cualidades interesantes: unen "pensar discursivo" (= dianoésthai) y "capacidades judicativas varias" (ὑπολαμβάνειν) que podrían incluir no sólo las tres más obvias (las de la ὑπόληψις) sino los 'puentes' entre la "sensibilidad" *sensu stricto* y la "razón".

Sin embargo, tras este comienzo referente a la 'capacidad genérica de razonar' entra en un uso más específico del término: al enfocar la cuestión de la 'facultad intelectiva o inteligencia' en concreto desde la línea 29 de la página 429a. Respecto a ésta última se plantea si es única o han de distinguirse en ella dos aspectos o niveles; la respuesta a estos problemas se halla en el capítulo V.

Cap. V. Se intenta distinguir dentro de la suprema modalidad del "razonar" humano o 'facultad intelectiva-intuitiva' dos niveles: el "receptivo" y el "constructivo: o sea, en términos tradicionales el "paciente" y el "agente". Al igual que esa segunda parte del capítulo

---

[1] Inexplicablemente, ya que posee en esta obra un término específico para designar la 'facultad razonante' en general: τὸ νοητικόν; palabra de nuevo cuño que le exigía su concepción dinámica del alma, la doctrina de las facultades anímicas.

anterior también dedicada a estos temas, no nos interesa aquí, lo retomaremos al ver la acepción 4ª.

Cap. VI. Distingue algunas modalidades del "pensar" humano.

Lo hace precisando dos aspectos del vocablo que nos ocupa: como 'facultad discursiva' o 'raciocinio' (2ª +) y como 'facultad intuitiva" o "inteligencia" (4ª). En realidad, está explanando como funciona ésta última que es quien capta tanto los "indivisibles" (ἀδιαίρετα) como los "compuestos" u "objetos materiales" por su origen -eso sí de distinta forma, y siempre por su virtud INTUITIVA. Pero, al paso, he de comenzar distinguiendo esta disposición o aptitud (=héxis) de otra: la del "razonamiento progresivo o discursivo" que acomete el 'raciocinio' al ocuparse de los "divisibles o compuestos" en forma de sucesión de razonamientos. El 'raciocinio' vuelve a ser el argumento central al terminar el capítulo, por cierto.

Cap. VII. Expone el carácter procesual/ actual del pensamiento humano.

Es decir, distingue, por una parte, las 'aptitudes noéticas discursivas' o en *processus* (= sin designar acabamiento alguno del movimiento anímico en cuestión) de, por la otra, las 'disposiciones noéticas intuitivas' o "actos" (enérgeia) capaces de "inmediatez" y 'certeza'.

Lo consigue analizando los distintos "objetos" y formas de enfocarlos que tienen las aptitudes racionales, sean teóricas o

prácticas, centrándose en éstas últimas. En dicho esfuerzo nos habla del funcionamiento detallado de la διανοητικὴ ψυχή, o sea "la razón práctica" (= al noûs 3º -), y nos aporta cuál es su objeto: los productos de la phantasía, porque sin el aporte de dicha capacidad anímica no puede "discurrir" el alma racional sobre el objeto del "deseo".

Por todo lo cual, se plantea en la segunda parte del capítulo la cuestión de la 'percepción intuitiva' abocada a la vida práctica: como se produce la 'intuición sensible' ligada a la 'razón práctica'; pero estas cuestiones nos preocuparán en la siguiente acepción.

Cap. VIII. Recapitulación: el pensamiento, el discursivo.

Todo el capítulo establece la escisión léxica entre el género (='facultad pensante en general', 2º -) y la especie del mismo, 'raciocinio' (2º +). El uno es una facultad anímica muy genérica, la otra una aptitud concreta de esa pura dúnamis o potencialidad que es la 'facultad racional' en su conjunto: con algún grado de actualización del potencial del primero, pero como *processus* anímico al fin y al cabo.

Cap. IX. Separación entre 'facultad crítica'/ 'facultad deseante'.

Expone con detalle la falta de incidencia en la conducta humana de las capacidades de la 'facultad judicativa' en general ('sensación y razón'); el conocimiento teórico ('raciocinio'=noûs, 2º+) y "razonamiento" {=diánoia (-)} no "mueven " el alma en sentido alguno: el principio del "movimiento local" ha de estar en otra parte en el hombre y ha de ser común con el reino animal, al menos con los animales que posean la "locomoción". Resuelve el dilema -la facultad discursiva ha de aportar 'racionalidad' a la conducta humana, pero lo que 'conmueve

el alma' ha de ser común al alma animal 'que se mueve a sí misma': ha de ser 'irracional'- en el capítulo siguiente.

Cap. X. La 'facultad deseante' motor de la conducta.

Mas, en el hombre 'racional' está teñida de 'razón práctica' (=νοῦς πρακτικός o διάνοια πρακτική) que "dirige" y "mediatiza" sus actos, no dejando al hombre "sensato" conducirse como el bruto o el "intemperante" guiado tan sólo por sus irracionales "apetitos" (epythumía). En esa conducta racional práctica la intervención conjunta de noûs+diánoia+boúlesis posibilita la "elección razonada" o proaíresis .

Cap. XI. El lugar de la 'facultad deseante' entre el resto.

Sitúa la βουλητική -'facultad deseante discursiva o racional'- respecto a otras facultades anímicas : acaba recordando la escisión-relación entre τὸ λογιστικόν (que incluiría la boúlesis+diánoia+noûs) y τὸ ἐπιστημονικόν (integrando en ella las capacidades teóricas del alma racional).[1] En realidad, sería volver casi al principio de la exposición de lo que es el "pensar" : por un lado, phroneîn -para los aspectos más prácticos- y, por otro, gignóskein -para los ligados al 'juicio teórico'- [429a10y11]. Aunque allí se trataba de integrarlos en un noeîn neutralizado y común.[2]

Cap. XII. La sensación, base que sustenta toda facultad superior.

El animal ha de tener los niveles anímicos inferiores

---

[1] Se ofrecerá en la exposición de la 4ª acepción un cuadro completo de las funciones que incluyen ambos aspectos 'teórico/práctico' del alma racional.

[2] Estos tres últimos capítulos (IX, X, XI) y algún pasaje más se explorarán con todo detalle en el encuadre o la exposición textual de la tercera acepción o noûs 'práctico'.

consolidados para que emerjan los superiores: es el caso de las capacidades judicativas racionales con respecto a la sensación, de ahí que sea imposible tenerlas sin poseer la "sensibilidad".

Cap. XIII. El cuerpo animal es un compuesto de elementos.

Y el sentido básico será el más 'físico' , o sea el tacto, porque este sentido es afectado por el "contacto" más obvio. Con esta reflexión nos recuerda el de Estagira que la explicación 'fisiológica' -y ligada a su *Physica* considerablemente- ha ocupado todo el Libro II del *De Anima*.

****

ESQUEMA DE LAS FACULTADES ANIMICAS (W.K.C. GUTHRIE):

El mismo permite resumir algunas de las observaciones sobre interdependencia de las facultades del alma en esta obra, pertenece a su exposición de la filosofía aristotélica dentro de su *A History of Greek Philosophy*, sexto y último volumen:[1]

[1] *Aristotle. An Encounter* , pág. 289. (Vé. Bibliogr.).

PLANTAS Y ANIMALES	ANIMALES	
	SENSITIVA	RACIONAL
NUTRICIA	{Los cinco sentidos}	{Razonamiento Práctico + Teorético}
{Nutrición + Reproducción}		
		{ Intuición Intelectual } o (*nous* propiamente dicho)
	APETITIVA	
	ἐπιθυμία	βούλησις
	θυμός	(Voluntad racional)
	(Apetito + deseo)	
	IMAGINATIVA	
	αἰσθητική	βουλευτική

Su máximo interés reside en que precisa que entre las facultades anímicas del hombre no hay 'compartimentos estancos', incluso la única salvedad que habría de hacerse al cuadro es que esa división tajante que establece entre función-facultad nutricia y las restantes tampoco sería procedente: sin "deseo-apetito" en los animales y el

hombre no se producen dichas funciones "nutritiva y reproductora"; pero como en el cuadro se pretenden con esa escisión diferenciar animales y plantas, puede mantenerse tal como está.

En la confianza de que con dicho esquema el amable lector pueda situar los datos anteriores del resumen del Libro III, puede iniciarse el apartado más complejo y prolijo de todos: el siempre difícil análisis pormenorizado de las citas, que en el *De Anima* ofrece mayores oscuridades, si cabe, que en otras obras aristotélicas.

****

ANALISIS TEXTUAL:

Tal y como se ha advertido, se ha escindido la acepción -breve en citas comparado con la 1ª acepción- en dos subgrupos: usos neutralizados y usos marcados. El primero, mayoritario -pero subdividido según la intensidad léxica del término- nos correlaciona 'aísthesis(-) /noûs'(-) ; mientras el segundo, minoritario, expone la función específica del "pensar" : "discurrir" o sea el 'raciocinio' con algunas marcas sémicas que lo distinguen de otras aptitudes de la "facultad pensante" humana.

2.1. USOS NEUTRALIZADOS.

2.1.1. USOS NEUTROS, BAJA INTENSIDAD.

Está tan poco marcado el término en ellos que se aproxima a los usos neutros de la 1ª acepción; la única distancia la establece aquí el que se trate de la 'facultad pensante' y no "parte" alguna del alma; aún más, se utiliza para diferenciar al hombre (que "razona u opina o discurre") de los animales superiores dotados de la "sensación" en un sentido tan amplio que incluye memoria e imaginación (desconectados de la 'razón'); y al entrar en la oposición platónica -por su origen, no por la función que cumple en este grupo de obras aristotélicas- 'sensación/ razón' merece figurar en el presente subapartado, en forma de las citas que siguen:

.-"Πλεοναχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ζῆν, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις." [*De An.* 413a 23].[1]

Son estas cuatro funciones anímicas -"razón", "sensación", "movimiento" y "nutrición", pues esto designa al hablar de "alimentación, envejecimiento y desarrollo"- las principales según expone aquí. No es preciso insistir en demasía en que estas últimas

[1] En la trad. de T. Calvo Martínez para Gredos: «[Digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir.] Y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. [De ahí que opinemos también que todas las plantas viven.]». (Cf. Bibliogr.).

operaciones son las únicas que efectúan las plantas y los seres vivos intermedios entre plantas y animales; por contra, están dotados de sensación -en su aspecto primario, no de memoria o imaginación, claro- los animales que ya no parecen plantas; y los animales superiores gracias precisamente a su imaginación y memoria tienen la función motora, poseen la capacidad de automoverse, en el sentido de "movimiento local" no en el de crecer, desarrollarse... propios de todo ser vivo, incluso plantas; finalmente sólo el hombre está dotado de "razón". Porque, en genial intuición biológica propia de lo buen naturalista que es, Aristóteles considera las funciones anímicas como realidades emergentes, de forma que las capacidades inferiores del alma de seres vivos primarios se conservan en los seres superiores, que acumulan tales operaciones, las cuales se estructuran de nuevo en función de las de orden superior, no se superponen simplemente.

Este enfoque nos demuestra, una vez más, que no hay propiamente hablando una obra sobre "psicología humana" en el estagirita: se ocupa de aspectos biológicos del alma de los vivientes, aunque la humana sea la que le merezca mayor interés y dificultades, sobre todo a causa del noûs. Pero volviendo al contenido mismo de la cita hay que notar que ha clasificado las funciones anímicas de más a menos -en orden jerárquico emergente- y no desde las más primarias a las superiores; esto y el que escinda "razón" y "sensación" deja ver que se trata de los dos momentos del proceso cognoscitivo y por tanto estemos en esta 2ª acepción y no en la primera. Además, en otra obra biológica, *GA* 736b, deja ver que son tres las facultades anímicas principales: νοητική, αἰσθητική, θρεπτική. O "facultad pensante", "facultad sensitiva" y "facultad nutritiva" (también denominada a veces "vegetativa"); si eliminaramos la "facultad locomotiva o de moverse localmente" coincide con nuestra clasificación, al menos en el contenido

conceptual aunque sean otros los términos precisos utilizados; tenemos, pues, como sinónimo de éste noûs , νοητική, lo que aclara no poco su carácter de "facultad genérica de razonar o pensar" como opuesta a la de "sentir" y a la "nutricia".

Pero se debe añadir, que, de hecho, acaba reduciendo - posteriormente en en mismo pasaje del *De An.* - tales operaciones del alma a tan sólo tres, en los términos que tan bien resume D. Ross en su obra sobre Aristóteles: « [El deseo es así causa del movimiento.] (...). El deseo y el movimiento corporal pueden considerarse, pues, como efectos secundarios de la sensación. Las cuatro facultades principales se reducen así a tres: nutrición, sensación y pensamiento.».[1] La razón es simple, los animales superiores capaces de experimentar el automovimiento local son los que se mueven por el "deseo" (órexis), que indudablemente depende de varios factores de la facultad sensitiva: la pura sensación, y la percepción, así como la memoria-imaginación, para poder tener lugar en el alma del animal; en el hombre, el movimiento local tiene doble causa -órexis/noûs- y si el primer factor puede reducirse a la "sensación" (-) por su origen, el segundo es la "facultad racional" de la cual estamos hablando; así en cualquier ser vivo son tres las facultades u operaciones primordiales del alma.

.- En relación con el anterior, aunque sea una crítica a sus predecesores, tenemos el texto siguiente:

" Ὁμοίως δὲ καὶ ὅσοι τὸν νοῦν καὶ τὸ αἰσθητικὸν ἐκ τῶν στοιχείων ποιοῦσιν· φαίνεται γὰρ τά τε φυτὰ ζῆν οὐ μετέχοντα φορᾶς οὐδ' αἰσθήσεως, καὶ τῶν ζώων πολλὰ διάνοιαν οὐκ ἔχειν. Εἰ δέ τις καὶ ταῦτα παραχωρήσειε καὶ θείη

[1] *Aristóteles*, págs. 210 y 211. (Vé. Bibliogr.).

τὸν νοῦν μέρος τι τῆς ψυχῆς, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητικόν, οὐδ' ἂν οὕτω καθόλου λέγοιεν περὶ πάσης ψυχῆς οὐδὲ περὶ ὅλης οὐδεμιᾶς." [*De An.* 410b 22, b25].[1]

Desde luego, para su valoración hay que advertir que se trata de una crítica a los "antiguos", que según los primeros comentaristas serían los Pitagóricos, Empédocles y Anaxágoras. Lo que nos importa de dicha crítica es que incide también en la enumeración de las funciones anímicas decisivas para el animal y el hombre, pero por estar en plena polémica con sus antecesores se produce la inevitable ambigüedad expresiva por concesión al vocabulario popular o habitual en los medios intelectuales. Así y todo tenemos una cita inicial de noûs, neutralizado y en esta 2ª acepción como facultad anímica distinguible de la facultad sensitiva (τὸ αἰσθητικὸν) mientras la expresión 'διάνοιαν οὐκ ἔχειν' por la cual se niega la posesión de la "razón" a los animales es un claro sinónimo del noûs neutro 1ª acepción; precisamente esta presencia confirma, si fuera necesario, que nos hallamos ante la 2ª acepción, aunque el uso neutralizado de nuestro término y con escasas marcas sémicas pueda prestarse a confusión, si no se ponen en práctica los criterios semánticos que venimos empleando. Otros detalles atractivos del texto son, abreviadamente, éstos: a) que insiste en que las plantas no poseen funciones superiores del alma, como el movimiento local o la sensación, ni la mayoría de los animales (excepto el hombre, por supuesto, un animal) la "razón"; b) la división en tres funciones (porque tanto al principio del pasaje como al final se olvida de la facultad locomotora -incluída dentro de la "sensitiva" seguramente-[2]), es decir,

---

[1] T. Calvo Martínez, *Acerca del Alma* :«La misma objeción cabe hacer también a cuantos constituyen el intelecto y la facultad sensitiva a partir de los elementos: pues es obvio que las plantas viven a pesar de que no participan ni del movimiento local ni de la sensación y es igualmente obvio que muchos animales carecen de razonamiento. Y por más que se aceptaran estos extremos y se estableciera que el intelecto es una parte del alma -e igualmente la facultad sensitiva- ni siquiera en tal supuesto se hablaría ni con universalidad acerca de toda clase de alma ni en su totalidad acerca de cualquiera de ellas.».

[2] Así lo sostiene Hicks en su *Aristotle's De An.*, 410b 25, concretamente. (Ver Bibliogr.).

las habituales "nutricia" (que no menciona expresamente, pero se refiere al "alma de las plantas"), "sensitiva" (-), en su sentido más amplio) y "racional".

La segunda cita del pasaje es más difícil de clasificar porque Aristóteles no habla en nombre propio -no expone su posición- sino que admite un punto de partida ajeno (favorable se supone a quienes está criticando); luego este : « ... por más que se aceptaran estos extremos y se estableciera que el intelecto es una parte del alma -e igualmente la facultad sensitiva-...» es una clara hipótesis desechable para él, que concede para mejor criticarla y derribarla luego. En realidad, y resumiendo, lo que desea aquí es anular la simplista opción presocrática de la existencia de un mismo tipo de alma -sin distinciones de emergencia jerárquica de capacidades- en cada ser vivo;[1] siendo ese su objetivo no entra en complejas y técnicas disquisiciones sobre la sensación o la razón -que le ocuparán los dos Libros siguientes del *De An.* - sino que mantiene una actitud de simple y puro planteamiento de las aporías a resolver en un futuro.

De ahí que la mención de 410b 26 sea algo ambigua: puede referirse, y de hecho lo hace, a que "escindir" o dividir el alma en partes estáticas, conformadas por los mismos elementos en seres como las plantas o el hombre es una simplificación extrema, ya que son realidades dinámicas que se interrelacionan y se transforma el conjunto de la estructura anímica cuando emergen las funciones superiores a partir de las capacidades inferiores. O bien, y sin duda, roza el asunto, es un conato más de este arranque aporético del estudio de las formas de psykhé de plantear el problema -siempre presente a lo largo de toda sus obras del tercer grupo- de la situación

[1] Si la valoración de sus predecesores es justa o no es algo que se vió ya en la Segunda Parte.

del noûs con respecto al alma, si es o no uno de sus integrantes. Naturalmente, como se acaba de ver, el tipo 'humano' será un factor más, importante pero uno más, del alma humana individual (como lo será la "sensación" (-)); en cambio, para el tipo 'divino' en el Hombre las cosas serán de otra manera. Sin duda, el pasaje entero se refiere al 'humano', como hemos visto, pero el empleo de la palabra le recuerda que hay otro tipo de noûs cuya posición dentro de las funciones que va a desplegar la facultad misma de pensar no está nada clara, ni siquiera su origen, acción y destino final. No son pocos, bien mirado el *De An.* entero, los lugares en que expresa estas perplejidades en que estaría sumido, si no se trata de pura retórica, que si nos basamos en la redacción que nos ha llegado de la obra, está ausente de la misma; luego hay que desechar la idea.

.- Las dos últimas menciones de este subgrupo no son sino una en varios manuscritos que prefieren la lectura 'τοῦ νοητικοῦ ' a nuestro ' τοῦ νοῦ' ; verdaderamente, cualquiera de las dos opciones es posible, ya que se sustentan en varios e importantes manuscritos de la obra. Lo que sí nos ofrece esta duda histórica es un fantástico ejemplo de sinonimia: éstos dos usos de nuestro vocablo no pueden ser sino el equivalente a noetikós, la acepción 2ª en su uso neutro o 'facultad pensante' genérica:

" Ἔτι δ' εἰ μὴ πολλαὶ ψυχαὶ ἀλλὰ μόρια, πότερον δεῖ ζητεῖν πρότερον τὴν ὅλην ψυχὴν ἢ τὰ μόρια. Χαλεπὸν δὲ καὶ τούτων διορίσαι ποῖα πέφυκεν ἕτερα ἀλλήλων, καὶ πότερον τὰ μόρια χρὴ ζητεῖν πρότερον ἢ τὰ ἔργα αὐτῶν, οἷον τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ τὸ αἰσθητικόν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Εἰ δὲ τὰ ἔργα πρότερον, πάλιν ἄν τις ἀπορήσειεν εἰ τὰ ἀντικείμενα πρότερον τούτων ζητητέον, οἷον τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοητικοῦ (νοῦ)." [*De An.* 402b 13, (b16)].[1]

---

[1] *Acerca del Alma*, T. Calvo: «Más aún, si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas, está el problema de si ha de investigarse primero el alma como totalidad o las partes. Por lo demás, es también difícil de precisar cuáles de estas partes son por naturaleza diversas entre sí y si procede investigar primero las partes o bien sus actos,

El contenido de ambas citas es escaso: se limitan a plantear problemas a resolver en los Libros II y III, consiguientemente, la terminología -en este arranque de la obra- es muy vulgarizadora. De todas formas plantea Aristóteles que las posturas pueden ser dos: escindir en "partes" el alma para explicar a ésta como una realidad monolítica al modo de sus predecesores o analizar sus actividades entendiendo el alma como una totalidad funcional; éste será su camino.

Del contenido mismo no hay destacable sino la presencia de las clases gramaticales que el de Estagira distingue - por vez primera - en las estructura expresiva: 'facultad'---'actividad o acción' de la función anímica---'objetos' a los que se orientan las facultades y sus actos. Como sabe el lector las clases léxicas gramaticales correspondientes son incluso más complejas, pero veamos la que se nos presenta ahora. Sin duda, tiene resonancias platónicas -sobre todo el final del párrafo- al aludir a que quizá se debería enfocar la cuestión según los objetos que entren en liza; actitud concorde con la de Platón, mas es preciso recordar sus concesiones en este Libro I : no sólo de lenguaje sino de presentar hipótesis periclitadas (de filosofías anteriores) que va a desmontar con todo cuidado. Este es uno de los casos: en su tercer grupo de obras los objetos no determinan ni el tipo de saber alcanzable y alcanzado ni las funciones anímicas puestas en juego, ni por ende las acciones correspondientes; es un elemento menor y jamás determinante como lo fuera en la *República* platónica. En su más puro estilo aristotélico serán las actividades dinámicas de cada capacidad anímica las que permitan determinar ante qué función

---

por ejemplo, el inteligir o bien el intelecto, el percibir sensitivamente o bien la facultad sensitiva; e igualmente en los demás casos. Pero si se concede prioridad a los actos, surgiría nuevamente la dificultad de si se han de estudiar sus objetos antes que ellos, por ejemplo lo sensible antes que la facultad sensitiva y lo inteligible antes que el intelecto.» .

nos encontramos y nunca habrá una tipología platonizante y estática del Saber que lo escinda por el tipo de objetos estudiados. [1]

2.1.2. USOS NEUTROS, INTENSIDAD MEDIA.

Forman los presentes pasajes un subgrupo algo heterogéneo: por una parte, abarcan las conexiones con la sensación y marcan la dependencia de la razón respecto a la sensación, por otra, exponen aspectos concretos de esa dependencia. Pero lo mejor es pasar a verlos directamente:

" Ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἢ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστί καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν, περὶ μὲν αἰσθήσεως καὶ νοῦ διωρίσθω τοσαῦτα, περὶ δὲ τοῦ κινοῦντος, τί ποτέ ἐστι τῆς ψυχῆς, σκεπτέον, πότερον ἔν τι μόριον αὐτῆς χωριστὸν ὂν μεγέθει ἢ λόγῳ, ἢ πᾶσα ἡ ψυχή, (κἂν εἰ μόριόν τι,)..." [*De An.* 432a 18].[2]

Texto donde comienza la exposición sobre la "facultad motora" del alma, la búsqueda del principio motor o causa del movimiento en los animales superiores y en el hombre. Para comenzar distingue esa función motora de los animales de la "crítica" o 'facultad de juzgar

---

[1] Como señalan Gauthier-Jolif, en su comentario a *L'Ethique à Nicomaque* , no es una distinción platónica «por los objetos» estudiados sino por «los fines» que desempeña una facultad o función del alma (*o.c.* pág. 442): Düring por su parte lo explica en varias ocasiones en su monumental obra sobre Aristóteles, un ejemplo es la pág. 897.

[2] En la trad. que viene siendo habitual de esta obra: « Puesto que el alma propia de los animales se define por dos potencias, la de discernir -actividad ésta que corresponde al pensamiento y a la sensación- y la de moverse con movimiento local, baste con todo lo ya dicho en torno a la sensación y al intelecto; en cuanto al principio motor, sin embargo, aún queda por investigar qué es respecto del alma: ¿ se trata de una parte de la misma, separable ya según la magnitud, ya según la definición, o más bien se identifica con toda el alma? Y si se trata de una parte, [¿es acaso una parte especial distinta de las que se suelen enumerar y ya hemos numerado o se identifica con alguna de éstas?].».

sobre la realidad', o sea, de las capacidades cognoscitivas tomadas en conjunto -"sensación" y "razón"-; obtenemos una primera muestra de la interconexión de todo el proceso cognoscitivo: ambos, "sensación" y "razón", conforman esa capacidad "crítica" o de "juzgar", eso tienen en común, permitir formular juicios sobre lo real. Ciñéndonos más al contenido vemos que emplea como estrictos sinónimos noûs y diánoia porque la "función racional" es designada (dentro de la "capacidad crítica" y oponiéndose a aísthesis) primero con diánoia y más tarde, en igual contexto, con noûs ; ambos términos equivaldrán a este uso de media intensidad, pero neutro de la 2ª acepción. Empero, tal equivalencia ha de tomarse con precaución, pues es tan sólo parcial.

Pero siendo el primer pasaje que nos aporta datos sobre esta conexión y dependencia antes señalada, vale la pena aclarar algo porqué se engloba "sensación" y "razón" en la común función "crítica" : a) la sensación proporciona la materia prima indispensable a las capacidades racionales, luego participa del mérito de emitir juicios sobre la realidad, cuyos datos sensibles aporta; b) bajo la denominación "sensación" hay toda una serie de mediaciones cognoscitivas, que van desde la 'comprensión global" de los sensibles propios -αἴσθησις κοινή, *sensus communis*, o mejor, *sensorium commune*- a la "memoria" y la "imaginación"-fantasía, por consiguiente la primera hora en la elaboración de los juicios sobre lo real pertenecería de derecho a la 'sensibilidad' en sentido genérico; [1] y c) el objeto de la sensación es, no sólo la pieza básica e inicial del

[1] Tal y como señala J. Moreau: « ...no hay lugar a referir al intelecto el juicio que se ejerce inmediatamente sobre los datos sensibles; la operación en virtud de la cual se discrimina (κρίνειν) entre dos sensaciones heterogéneas (como lo blanco y lo dulce) y se juzga de su diferencia, aquella por la cual se refiere una o más sensaciones a un objeto, por la que se percibe la magnitud, la figura, el número y el movimiento de los objetos, todas esas operaciones dependen, a juicio de Aristóteles, no del intelecto, sino del sentido común. Sólo hay operación intelectual, juicio propiamente dicho (ὑπόληψις), si el pensamiento se eleva por encima de los datos inmediatos de los sentidos, si se ejerce, no sobre sensaciones, sino sobre imágenes.», *l. c.* , págs. 167-168. (Ver Bibliogr.).

conocimiento, que tras las mediaciones mencionadas se transformará en "imagen" sobre la cual trabajará el "pensamiento", sino el objetivo final que pone en movimiento la "voluntad deseosa" {órexis, (-)} : en suma, es el "objeto del deseo", con ello volvemos al extremo que le ocupa en este momento, qué mueve al ser humano y al animal superior.

Ocupándonos brevemente de ello, a la pregunta por lo que mueve el alma animal y humana, responde algo que ya sabemos por textos anteriores de esta acepción: no constituye una facultad aparte, independiente, del alma sino que incluye aspectos irracionales y volitivos (órexis) así como otros racionales, sin olvidar una aptitud concreta como la proaíresis a caballo entre ambos campos. Precisamente es ésta como "deseo razonado" quien mueve en definitiva al alma humana, en concreto, ya que en el animal no interviene el factor racional.[1]

.- El pasaje que viene a continuación queda inmerso a su vez en estas mismas cuestiones finales del tratado que venimos citando, ahora se plantea lo imprescindible de las capacidades inferiores para que existan como tales las emergentes: sin "sensación" no hay proceso cognoscente, ni "razón" ni 'inteligencia' humana. Aunque el texto es más complejo:

" Οὐχ οἷόν τε δὲ σῶμα ἔχειν μὲν ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικόν, αἴσθησιν δὲ μὴ ἔχειν, μὴ μόνιμον ὄν, γεννητὸν δὲ· [ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγέννητον·] διὰ τί γὰρ ἕξει; Ἢ γὰρ τῇ ψυχῇ βέλτιον ἢ τῷ σώματι. Νῦν δ' οὐδέτερον· ἡ μὲν γὰρ οὐ μᾶλλον νοήσει, τὸ δ' οὐθὲν ἔσται μᾶλλον δι' ἐκεῖνο· οὐθὲν ἄρα ἔχει ψυχὴν σῶμα κινούμενον ἄνευ αἰσθήσεως." [*De An.* 434b 3].[2]

---

[1] Cf. 433a 9-433b 13.

[2] Igualmente de la versión española de T. Calvo Martínez: « [Es cierto que los vivientes estacionarios cuentan con el alimento allí donde naturalmente se encuentran;] pero no es posible que un cuerpo tenga alma e intelecto capaz de discernir y no tenga, sin embargo, sensación suponiendo que no sea estacionario y sea, además, engendrado (no así si es inengendrado): en efecto, ¿por qué había de carecer de sensación? Quizás porque sería mejor para el alma o para el cuerpo. Pero de hecho no ocurriría ni lo uno ni lo otro: ni

Unicamente se fija aquí en el noûs como capacidad o facultad "crítica" del alma, es decir, que estamos ante lo que define nuestra acepción 2ª en uso neutro de media intensidad, ya que incluye un nuevo rasgo sémico , precisamente ese: que la "facultad pensante" está entre las "funciones críticas" del alma. Pero analicemos con detalle el texto.

La imposibilidad a que hace referencia, -a que en un ser humano se halle el noûs sin la presencia previa de la "sensación"-, se explica por el carácter emergente de las capacidades anímicas, como ya se viera. Se requiere, por consiguiente, tener "sensación" para todo animal "no sedentario" (o sea, que no sea un animal inferior -similar a las plantas por carecer de facultad motora-) para moverse siguiendo el objeto deseado, pues tal objeto o es directamente sensible o es una imagen del objeto sensible. Tampoco tendría sentido nuestra acepción del término sin el concurso de la"sensibilidad" como acabamos de ver: porque ésta, tomada en toda su amplitud, es una primera fase en la capacidad de juzgar del hombre.

El particular asunto que suscita al final del texto es de una de sus acostumbradas formulaciones aporéticas sobre el noûs y la posibilidad que habría hipotéticamente de la existencia de un viviente superior desconectado del mundo sensorial; naturalmente esta pregunta que se hace Aristóteles -encaminada a demostrar que en el Mundo tal hecho no puede producirse, por su concepción jerarquizada y emergente de la vida- puede aproximarse, para un lector interesado en la cuestión del tipo 'divino' de nuestro término, a una mención del mismo; así le debió ocurrir al transcriptor medieval del texto que incorpora una frase inconcebible para el estagirita al texto, llevado

---

aquélla intelegiría mejor ni éste tendría una existencia mejor careciendo de sensación. Así pues, ningún cuerpo no estacionario posee alma sin poseer también sensación. ».

por su celo teológico sin duda: «no así si es inengendrado». Empero, el texto ofrece únicamente débiles apuntes en tal dirección : más parece la introducción del argumento final un refuerzo para su consideración de la carencia de "sensibilidad" en animales superiores como algo completamente absurdo e imposible, y nada más que eso.

.- Los textos que vienen ahora son de los denominados *Parva Naturalia* conjunto de tratados breves considerados como contemporáneos y complementarios del *De Anima* , en este caso citaremos dos de ellos: *De Sensu. De Memoria et Reminiscentia* . He aquí el primer texto del citado *Sen.*:

" Αὐτῶν δὲ τούτων πρὸς μὲν τὰ ἀναγκαῖα κρείττων ἡ ὄψις καθ' αὑτήν, πρὸς δὲ νοῦν καὶ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ἀκοή." [*Sen.* 437a 5].[1]

Se refiere a una capacidad sensorial concreta (la auditiva) que establece una relación privilegiada con la "razón" como "facultad razonante o pensamiento discursivo", o sea, nuestro uso y esta acepción. En realidad ya en obras del primer período se suscitaban cuestiones próximas: en *Phys.* 223a 26 se trata la relación con la capacidad aritmética de la *mens*:[2] se acercará al tópico desde otro enfoque en el próximo texto de *Sens.*; empero si la "facultad racional" -traduciendo la postura de dicha obra a la actual estructura léxica- es

---

[1] En la trad. de A. Bernabé Pajares para Ed. Gredos de los *Tratados Breves de Historia Natural* : «De todas estas facultades, la más importante para satisfacer necesidades es, en sí misma, la vista, pero respecto de la inteligencia lo es accidentalmente el oído; [pues la facultad de la visión informa de múltiples y variadas diferencias,..., mientras que el oído sólo informa de las diferencias de sonido y, en algunos seres, también de las de la voz.]». (Vé. Bibliogr.).

[2] También en los apócrifos *Probl.** se expresa en parecidos términos empleando como disculpa una cita de Epicarmo (frag. B2) ya comentada: "χωρισθεῖσα δὲ αἴσθησις διανοίας καθάπερ ἀναίσθητον τόνον ἔχει, ἔσπερ εἴρηται τὸ " νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει. " νυκτὸς δὲ τῆς ὄψεως ἀργούσης καὶ τῆς διανοίας μᾶλλον ἡρεμούσης ὁ τῆς ἀκοῆς πόρος μᾶλλον ἀνεῳγμένος, δεκτικὸς μέν ἐστι τῶν ἤχων ὁμοίως, ἐξαγγελτικὸς δὲ μᾶλλον (ἢ) τῇ διανοίᾳ διὰ τὸ μήτε αὐτὴν ἐνεργεῖν, μήθ' ὑπὸ τῆς ὄψεως παρενοχλεῖσθι, καθάπερ καὶ τῆς ἡμέρας." [*Probl.** 903a 21 (2)*].

capaz de contar es porque distingue el momento, el anterior y el posterior en el tiempo, y esto depende, en gran parte, del oído: al menos en la audición el tiempo es el único elemento presente, mientras en la visión hay tantos que sólo es uno más y no el principal.

El meollo del texto que ahora comentamos es éste sin duda: la esencial ligazón con el tiempo de las sensaciones audibles; pero lo refuerza con un aspecto y no menor: la "voz" expresión del lógos, es lo que diferencia al ser humano visiblemente del resto de los animales y el único sentido capaz de captarla -siendo inmaterial de hecho - es el oído. Si se advierte, esta aprehensión de lo inasible por otros sentidos, lo inmaterial, es no sólo un refuerzo obvio para la carencia de *locus* del noûs -muy resaltada por Aristóteles en este tercer grupo de obras- sino que recalca las posibilidades de nuestro vocablo de designar en acepciones superiores la aptitud de captar lo inmaterial en un sentido más elevado: los conceptos abstractos.

Examinando el contexto de nuestra cita, el final del párrafo, además de agudo es muy interesante: «En efecto, el discurso es la causa del aprendizaje por ser audible, mas no por sí, sino accidentalmente, pues se compone de palabras y cada una de las palabras es un símbolo. Esta es, precisamente, la razón de que, de entre las personas privadas desde su nacimiento de un sentido, los ciegos son más inteligentes que los sordomudos.».[1]

El acceso a la audición de las "voces" que forman palabras que simbolizan algo, es de capital importancia para el desarrollo de la "razón humana" y, por tanto de la capacidad de "discurrir" o elaborar el propio discurso (lógos); sin embargo, el de Estagira insiste en que esto es 'accidental", a causa de que la "voz humana" tiene un único cauce de

[1] *L. c.*, 437a 12-17. (Cf. *Tratados Breves de Historia Natural*, trad. de A. Bernabé).

comunicación, la preminencia entre los sentidos, por ello, debe darse a la visión: porque nos proporciona no sólo los sensibles propios más distintos sino, sobre todo, por su aportación de los sensibles comunes -la base de la 'percepción' tal como la entendemos hoy-.

.- El segundo pasaje de la misma obrita mostraba conexiones con el anterior y con otros textos, lo vemos ya:

" Τὸ ἄρ' αἰσθητὸν ἔσται συγκείμενον οὐκ ἐξ αἰσθητῶν. Ἀλλ' ἀναγκαῖον· οὐ γὰρ δὴ ἔκ γε τῶν μαθηματικῶν. Ἔτι τίνι κρινοῦμεν ταῦτα ἢ γνωσόμεθα; Ἢ τῷ νῷ. Ἀλλ' οὐ νοητά, οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως· ἀλλ' εἰ ταῦτ' ἔχει οὕτως, ἔοικε μαρτυρεῖν τοῖς τὰ ἄτομα ποιοῦσι μεγέθη " [*Sen.* 445b 16(2)].[1]

Se cuestiona en este momento cómo se conocen las cosas sensibles, y se decanta porque la "facultad pensante" no accede directamente a dicho conocimiento, no aprehende los objetos sensibles, ha de ofrecérselos -elaborados- la sensación; así que las partículas de los objetos sensibles por muy invisibles que sean, no se presentan directamente ante la sensación: este sería un eco del texto anterior, lo inasible (como la "voz" humana) se presenta como captable por la "razón", luego los elementos mínimos de los objetos perceptibles -que son casi inasibles- deberían poder presentarse directamente a la facultad pensante sin todos esos puentes entre la pura sensación (los sensibles propios) y la manipulación de conceptos-imágenes por parte de dicha facultad razonante; esta consecuencia de lo anterior es enérgicamente negada por Aristóteles: en realidad, los sonidos o las voces también han de ser elaborados por la sensación, en este caso auditiva. No hay saltos en el proceso del conocimiento: cada

---

[1] *Idem.*: « Por tanto, lo perceptible sería un compuesto de elementos no perceptibles. Pero es forzoso que lo sean. En efecto, en absoluto es posible que sea un compuesto de entidades matemáticas. ¿Con qué las discerniríamos y conoceríamos? ¿Con el entendimiento? Pero no serían entidades inteligibles, ya que el entendimiento no entiende lo externo, si no es por medio de una sensación. Al mismo tiempo, si ello es así, parece que darían la razón a los que suponen magnitudes indivisibles, [pues eso resolvería el problema. Pero es imposible que las haya;».

dato sobre la realidad sensible ha de recorrer todas las etapas. Tal y como se nos dice expresamente en un texto del *De An.* paralelo a éste: «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 como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender.» [1]. No hay mejor comentario que el anterior, sin duda alguna.

.- El texto de *Mem.* es polémico por su propia forma, ya que no se transmitió en buenas condiciones; D. Ross optó por transformarlo ligeramente-adoptando una lección distinta a la de los manuscritos más comunes-, lo hizo para que resultase comprensible el pasaje, y con ello introdujo nuestro vocablo, que aparecía como variante en algunos manuscritos:

" Μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾗ καὶ χρόνον· καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσίς ἐστιν· ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν,< καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως > πάθος ἐστιν· ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ." [*Mem.* 450a 13a- Versión Ross].[2]

---

[1] *Acerca del Alma*, trad. de T. Calvo Martínez para ed. Gredos, 432a 4-8; (cf. Bibliogr.).

[2] *Tratados Breves de Historia Natural*, A. Bernabé : « Pero es forzoso que conozcamos la magnitud y el movimiento con lo mismo con lo que conocemos también el tiempo, de forma que es evidente que el conocimiento de estas cosas se da en el sentido primario. La memoria, incluso la de las cosas pensables, no se da sin una imagen < y la imagen es una afección del sentido común>, de suerte que la memoria pertenecería al entendimiento de forma accidental, pero, de por sí, al sentido primario, [por lo cual se da también en otros animales y no sólo en los hombres y en los animales poseedores de opinión (dóxa) e inteligencia (phrónesis). En cambio, si fuera algo que perteneciera a las partes intelectivas (noetikós), no se daría en muchos de los demás animales ni, quizá, en ninguno de los mortales.]».

Incluso si renegaramos que esta lección de un gran experto como Ross (cosa que no hacemos) tendríamos que optar por la variante que ofrece en su texto griego la Ed. Loeb (διανουμένου) o la de los manuscritos E (νουμένου) o P (νοητικοῦ) ; todos ellos, ante todo los primeros, ofrecen desventajas ante la solución de Ross -hacen el texto menos comprensible- el último es el sinónimo de noûs en esta acepción (uso neutro), luego nos confirma en que estamos en lo cierto al analizar aquí este texto. Sin embargo, la lección de D. Ross añade un cambio de ubicación de casi una línea del texto y por ello es tan completa y recomendable, pues sin dicho cambio el texto es ininteligible de todos modos, se adopte el término que se adopte de los tres antes citados.

Estudiemos el pormenor tanto de nuestra cita como del resto del párrafo, de gran interés. Por supuesto se habla de la memoria y su función en el conocer, pero se enfoca el objeto desde su aspecto 'perceptivo"- recuerde el lector que en esta época no se distingue este concepto-, es decir, como dependiente de los "sensibles comunes" y del *sensus communis* que los comprende (equivalente aristotélico de nuestra 'percepción'). Es decir, en el arranque del párrafo se nos obliga a reconocer que la memoria recibe el material elaborado por la sensación-percepción y es imposible sin ella (sin la "imagen" que le proporciona); luego, en propiedad a a la "sensación" pertenecerá, al igual que le ocurrirá a una aptitud superior pero interrelacionada con ella, la "imaginación". Aún más, de hecho lo que se memoriza es una imagen, luego a la vez entra en acción la imaginación más elemental (la que llamaríamos 'reproductiva', al servicio del *sensus communis* y de la memoria), de ahí que el estagirita haya englobado como pertenecientes a la "facultad sensitiva" (en su sentido más genérico) a ambas: memoria e imaginación. Ello no impide que se precise el

concurso de las dos para la "facultad pensante" : pero su relación con la misma es, según Aristóteles "accidental", pues intrínsecamente son de orden inferior, luego, como es obvio, las poseen los animales superiores y no sólo el hombre; detalle que le permite reforzar la prueba de su pertenencia a la facultad anímica inferior, a la "sensación" (-).

Para concluir el párrafo se habla precisamente de la gradación en la escala animal de las capacidades anímicas ligadas al conocer, de forma que los habrá: 1) asimilables a las plantas, 2) inferiores pero dotados de algún sentido (por tanto, de "sensación" *sensu stricto*); 3) con todos los sentidos; 4) capaces de locomoción -coinciden, generalmente con 3)-; 5) dotados de *sensus communis* -memoria- imaginación 'reproductiva' (o primaria); 6) hasta el punto de que los últimos, los animales superiores, tienen una "imaginación" muy rica sin están dotados de buena memoria; cualidades acompañadas de aspectos "racionales" en ellos (menciona "opinión" y phrónesis); que no deben extrañarnos si advertimos que incluyen a niños, enanos (¿mujeres?, seguramente) y enfermos psíquicos y físicos; seres todos irracionales desde el punto de vista aristotélico.[1] De cualquier forma, parece más que nada una supervivencia de la tradición popular su afirmación de la "sensatez" o "prudencia" en la conducta de ciertos animales superiores: ya lo analizamos en su momento, y mostramos pruebas que indicaban que, aunque cae en ocasiones en cierto culto ciego a lo sostenido por la tradición cultural o filosófica, otras pone abiertamente en solfa tales posiciones; el que este párrafo final sea hipotético y acabe con una decidida imposibilidad, nos hace tomar esta

[1] Cfr. para esta cuestión: *De An.* 428a 8 y ss.; 434a 5 y ss.; 434b 1 y ss. y un texto que precede a éste, *Mem.* 449b 28. Por cierto, también en *EN* se nos dice que son "prudentes" (aquí se menciona a phrónesis) ciertos animales, precisamente los que poseen προνοητική, o la "capacidad de prever"; cf. 1141a 25.

declaración con extrema cautela. Precisamente esa frase final, que afirma que si perteneciera la memoria a la facultad noética o pensante no la tendrían bastantes animales -como es el caso- ni siquiera la mayoría o la totalidad de los hombres (a quienes alude con ese 'mortales"), ofrece marcados rasgos: la memoria como ligada al pasado y futuro -al transcurso del TIEMPO- es una cualidad, que sin depender ineludiblemente de lo sensorial -como lo hace de hecho-, podría asimilar lo inmaterial, eterno e inmortal ligándose a lo 'divino' y no a lo "perecedero" o lo 'humano'. Una referencia curiosa a los rasgos que tendría un noûs 'divino', imposibles para los seres vivos "mortales", en su totalidad, con el Hombre a la cabeza.

2.1.3. USOS NEUTROS, ALTA INTENSIDAD.

El denominador común de los textos que abarca este subapartado es que en ellos se ofrecen algunas características generales de la 'facultad pensante', de ahí que se los valore como más intensos que todos lo anteriores, dedicados a distinguir primero y conectar después razón y sensación; ya que la trama aquí consiste en definir genéricamente la facultad de razonar independientemente de la sensación.

.-El primero nos ofrece la "característica específica" de la "facultad racional" : descubrir la verdad, que se tornará la virtud intelectual por excelencia cuando se lleve a su extremo dicha tarea, pero eso será en otras obras (*EN* Libro VI es el caso más claro) :

"...οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον· διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν

"Ὁμηρον ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων. Οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν." [*De An.* 404a 30 y 31].[1]

La verdad como objetivo primordial del "pensar" en general, de la dúnamis, no puede sino referirse a esta pura potencialidad, que es la 'facultad de razonar' : "en torno a la verdad" se sitúan todas las capacidades concretas (= "aptitud", héxis) que quedan dentro del 'pensar genérico': dóxa, phrónesis, epistéme,diánoia, noûs 'discursivo'/ 'intuitivo'. Porque la verdad o la Verdad serán, en cada caso, la finalidad tanto del resto de las aptitudes como de las acepciones de nuestra palabra implicadas (2ª +, 3ª y 4ª) : la elaboración de juicios afirmativos o negativos, necesariamente verdaderos o falsos , y si su objetivo es moral, buenos o malos constituye el fin del modo 'discursivo' de "razonar" ;[2] por su parte, el modo 'intuitivo' tiene como objetivo la Verdad ya que no puede ser erróneo. Todo ello, porque la 'facultad pensante' (-) integra, entre otras, a ambas cualidades: el "discurrir" paulatino y el "intuir" inmediato: y según son dichas actividades mentales, así son los tipos de verdad afectados:

a) la 'verdad predicativa o judicativa', por la cual se dice o predica algo de un objeto en un juicio; su configuración le debe mucho a la "sensación"-'percepción' y a la "opinión", reforzadas por las leyes lógicas del silogismo. El resultado final es siempre una formulación afirmativa o negativa sobre el sujeto que será necesariamente verdadera o falsa. Volveremos sobre ello en los usos marcados de esta misma acepción.

---

[1] En la versión acostumbrada: «...por más que su afirmación (la de Anaxágoras) no es exactamente igual que la de Demócrito. Pues éste identificaba sin más alma e intelecto: la verdad es la apariencia; de ahí que, a su juicio, Homero se expresó con justeza al decir que Héctor yacía sin sentido. No recurre al intelecto como potencia relativa a la verdad, sino que, por el contrario, sinonimiza alma e intelecto.».

[2] Ya Nuyens consideraba este texto, 404a 30 y 31 , la definición de la «facultad intelectiva» humana y afirmaba que su actividad es el «pensar humano» o dianoésthai. Cf. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, pág. 271.

b) Verdad «antepredicativa» tal como la expone J. Moreau en su *Aristóteles y su escuela* : «El pensamiento discursivo, que se manifiesta en juicios, puede ser verdadero o falso; pero el intelecto, cuando capta la esencia o quididad, no puede estar en el error, como tampoco un sentido cuando se limita a reconocer la cualidad que es su objeto propio.». [1] Y añade: «...una noción absolutamente simple, exenta de toda composición, y en la que por lo tanto no puede hallarse implícita la falsedad, es verdadera a su modo, con una verdad que no está en modo alguno opuesta al error como la afirmación o la negación, sino que es anterior a una tal oposición la operación que la capta es una aprehensión inmediata, comparable a la visión o al contacto. Hay que reconocer que para Aristóteles hay, además de la verdad predicativa, la del juicio discursivo, una verdad antepredicativa, sin la cual aquélla no podría ser probada ni fundada.».[2]

.-Precisamente ahora veremos el texto al que hacía referencia J. Moreau:

" IV. Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτε γίνεται τὸ νοεῖν. Εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δύναμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. Ἀνάγκη ἄρα, ἐπειδὴ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησίν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράξει· ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν." [*De An.* 429a 17]. [3]

---

[1] *O. c.*, pág. 171. (Vé. Bibliogr.).

[2] *L.c.* , pág. 172.

[3] *Idem.*:« Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa - ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición- ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación

La frase misma de nuestra cita aclara decididamente que es un uso de la 2ª acepción, con la facultad cognoscitiva humana -y la contraposición y conexión entre 'sensación/ razón'- como *leitmotiv*. Por lo demás, es un texto extremadamente rico y complejo. Vamos, en consecuencia, a abordarlo frase por frase:

-"Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ," , no es más que la forma de denominar a la 'facultad discursiva' en concreto del alma racional, por ello ese 'τοῦ μορίου' tendría sentido figurado. Ya hemos visto que opinaban Moreau, Guthrie y Allan sobre el arranque de este capítulo al comienzo del epígrafe; pero además el primero de ellos especificaba en notas que ha habido a lo largo de la historia dos posiciones sobre dicha frase inicial del Cap. IV: la de quienes piensan que los verbos gignóskein y phronein sólo son descriptivos de algunas acciones de esa faceta del alma racional (como es el caso de dos comentaristas modernos y fiables de la obra: Hicks y Tricot) y la de aquellos que creen que está designando Aristóteles los dos grandes aptitudes del entendimiento discursivo: el "conocimiento" (teórico) y la "prudencia" (práctica) -de tal opinión son los comentaristas antiguos, Temistio, Filópono y Simplicio, secundados por otro comentarista, éste moderno, Rodier-.

Resulta difícil saber a quien dar la razón, aunque la segunda posición resulte más seductora y no estaría en contradicción con lo que estamos diciendo de la "capacidad discursiva" que en términos

---

semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto -siendo impasible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla -como dice Anaxágoras- para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad.».

relativos sería *ratio*, por cierto. Insinuar ya desde el comienzo del capítulo que se distinguirán en la *ratio* un aspecto teórico -o de mero razonamiento acerca de hechos- y un aspecto práctico -que añade al primero una valoración- no sería tan extraño, pero hay que recordar que al de Estagira le gusta más introducir las distinciones a lo largo de la exposición y que dicha escisión -'razonamiento teórico/ práctico'- no aparece hasta el Cap. VII. Luego, es muy posible que la pretensión de hallar tal delimitación ahora, al comienzo del Cap. IV, sea errónea, como pretender varios comentaristas modernos, por ejemplo, los citados Hicks y Tricot.

'εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον,' no es menos conflictiva que la anterior. El término 'χωριστός' es siempre polémico: no lo interpretan igual los autores consultados:

. Düring, hablando en general de 'χωριστον' en Aristóteles, afirma que lo dice de las cosas sensibles como «separadas de todas las otras cosas sensibles»; [1] empero, se refiere el autor sueco al asunto de las ideas platónicas y su crítica aristotélica.

. Barbotin, refiriéndose a esta frase concreta, afirma que dicho adjetivo supone atribuirle al noûs el ser 'ἄνευ σώματος', o sea, «inorgánico»: en resumen, frente a la sensación la 'razón discursiva' es inorgánica, independiente de cualquier órgano corpóreo.[2]

. Nuyens recuerda que la expresión 'χωριστοῦ κατὰ μέγεθος' significa «separado como una cosa está separada de otra».[3]

. Tricot afirma, por su parte, que el adjetivo 'χωριστός' no indica una separación real del noûs respecto del alma, sino que su sentido es

---

[1] *Aristóteles*, n. 154, pág. 945; ver Bibliogr.
[2] *Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, págs. 96-97.
[3] *O. c.*, pág. 278.

figurado: alusivo a su potencia abstractiva. Admite, sin embargo, que se pueda hablar de una separación real del resto del alma -del «intelecto agente», puesto que ahora habla del Cap. 5- destinada a asegurarle su inmortalidad.[1]

La tendencia de quienes examinan el texto concreto es, pues, considerar la "separación" como expresión de dos cosas: 1) carácter inorgánico de la *ratio* y 2) sentido figurado, para aludir a su capacidad de abstraer o separar lo formal de los entes reales percibidos. No debemos olvidar, sin embargo, que es término habitual para designar las "ideas" platónicas, como «separadas» de las cosas, tal y como señalara Düring, esta utilización del adjetivo en cuestión para hablar del noûs nos deja entrever que el problema de Aristóteles en el *De Anima* con referencia a nuestro vocablo recorre todo su filosofar: cómo explicar el conocimiento puro y abstracto de lo universal, el Saber, prescindiendo del esquema noético y gnoseológico de su Maestro, Platón. Aquí -en su obra que incluye un análisis genético del conocer humano- el problema se agudiza inevitablemente.

Volvamos, empero, al análisis pormenorizado de nuestro pasaje, 429a 17. En resumen, lo de «separable/ separado» que se dice de nuestra palabra sería, en este caso, más 'κατὰ λόγον' que 'κατὰ μέγεθος', según el dictamen de los expertos indicados y en concordancia con el tipo de uso del término que tenemos delante: «separable» por "distinguible" de cualquier órgano corpóreo como lo es de las cosas percibidas la "forma" que recibe la *ratio*. En todo caso, Aristóteles no se decide en el texto por una u otra opción: deducimos del contexto que este noûs como 'humano' forma parte del

---

[1] Expone el autor francés, la posición de Zabarella -que sostiene que el «intelecto agente» es Dios- y la réplica de Ross a la misma, que también conocemos ya. De hecho, Tricot se alinea con éste último. Cfr. *De l'âme*, pág. 183 (notas). Vé. Bibliogr.

alma, luego no puede ser físicamente separable del resto del alma humana. Una vez más la ambigüedad es el factor común a sus frases sobre estas cuestiones ligadas al uso de noûs. La cuestión se decidirá más adelante, en 429b 5, tal y como veremos en la 4ª acepción.

'γίνεται τὸ νοεῖν' , esta expresión expone una transformación, una realización de una **potencialidad inicial**; en suma, es alusiva a la típica actualización de una potencialidad aristotélica. Pero en Aristóteles suele haber dos momentos en la realización: de pura "capacidad" (dúnamis) a "aptitud concreta" (héxis) -a medio camino, pues- y la "actualización", la eficaz realidad de esa "aptitud" (enérgeia, y entelékheia). Nuestra expresión de infinitivo se refiere al primer momento, por ello se acerca significativamente al 'πάσχειν τι' del que hablamos inmediatamente, dentro de la frase siguiente:

' Εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον.' Nos hallamos ante una nueva frase condicional que introduce, además, otras fórmulas restrictivas que muestran el miedo del autor macedonio a comprometerse en un estrecho paralelismo entre 'sensación' y 'razón'. Pero, sin duda, tiene razón Nuyens cuando señala cómo tal prevención es producida por la semejanza -que no igualdad- reside tan sólo en el *processus* cognoscitivo en cada caso y no en el objeto del conocer de cada facultad, sensitiva o razonante.[1] Pero, aún en el proceso de realización, la *ratio* tiene una diferencia clave con la sensación: el principio activo (τὸ ποιητικόν) de la facultad sensorial es el objeto externo,[2] mientras que el del noûs como *ratio* [incluyendo la "inteligencia", "intuición", (todos los usos más técnicos del tipo 'humano')] tiene un principio activo bien diferente: el noûs 'divino',

---

[1] *L. c.* pág. 278. (Ver Bibliogr.).
[2] Véase Nuyens, *l.c.*, pág. 277.

como habrá de demostrarse posteriormente.

Incluso con todas las salvedades anteriores, presentes o no en esta frase, Aristóteles pone de manifiesto la intrínseca diferencia del proceso cognoscitivo al final de la misma: 'ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον' ; porque, sin duda, este "cierto padecer" (πάσχειν τι) es -como el de la sensibilidad- una forma especial de "potencialidad" sin carácter peyorativo o negativo: su virtualidad es ese aspecto de potencialidad o, mejor, "receptividad". Siendo facultades "receptivas" pueden llegar a "aprehender sus objetos", y sólo por serlo: de ahí lo positivo de este tipo de "dinamicidad potencial", que podemos denominar 'perfectible' o capaz de toda transformación y acabamiento. Como puede verse, en este mismo sentido es "potencialidad pura" (=receptividad perceptible) lo expresado por 'γίνεται τὸ νοεῖν' .[1]

En suma, puede decirse que las dos grandes capacidades cognitivas -'sensación'(-) y 'pensamiento'- son **análogas** pero no iguales, ni siquiera en su proceso de realización interno: su "receptividad" no es exactamente del mismo tipo, aunque coincide es ser "perfectiva" y no "privativa" como el 'πάσχειν' más corriente.

.- Comienza, a continuación, una serie de consecuencias deducidas de los datos anteriores: las dos primeras de ellas las constituyen las frases que concluyen nuestro texto (mientras la tercera -algo diferente- encabeza el siguiente) :

" Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δύναμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. Ἀνάγκη ἄρα, ἐπειδὴ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησίν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει

[1] Para una profunda explicación de todo ello, véase Nuyens, *l.c.*, págs. 278-79.

τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράξειν ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν." [*De An.* 429a 15-24].

Son tres frases conclusivas introducidas por ἄρα . Conclusiones primeras extraídas de ese especial carácter receptivo del razonamiento humano. Y no por casualidad, aparecen como las dos primeras características obtenibles ἀπαθής y ἀμιγής ("impasible" y "sin mezcla") la segunda de ellas proveniente de Anaxágoras. La tercera frase expresa la definición misma de esta acepción de noûs (+): lo que el estagirita denomina aquí con esta palabra es lo que entiende por "el noûs del alma" (' ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς'). Pero, recuérdese que estamos ante unas marcas sémicas previas: gignóskein y phroneîn, luego es una acepción del noûs como 'facultad pensante' del alma y no como algo más concreto, por si hubiera dudas se nos precisa a continuación qué hace éste noûs : 'λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή ' ; permite al alma "pensar discursivamente" y "aprehender o captar" dos actividades sobre las que volveremos.

De momento, estudiemos con detalle las dos primeras frases incluídas en este primer fragmento del Cap. IV:

" Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δύναμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά." Este 'ἀπαθές' -que aquí no atribuye a Anaxágoras-, tal y como advirtiera Cherniss, es un añadido puramente aristotélico a las características del Noûs anaxagóreo.[1] A primera vista se contradice esta deducción con la afirmación anterior de que el 'razonamiento en

[1] Cf. Segunda parte, Cap. III, Citas correspondientes a Anaxágoras.

general' es una facultad 'πάσχειν τι' ; pero no es así, ni mucho menos: la "impasibilidad" es garantía y producto -simultáneamente- de la "receptividad perfectiva" en que consiste la 'facultad razonante'. Conecta directamente con lo que se dirá más tarde, éste noûs es "receptáculo" o "recipiente de las formas" (τόπον εἰδῶν) en 429a 27. Por tanto, afirmar de nuestro término su carácter "impasible, inalterable, insensible" (todo eso es ἀπαθής), es lo mismo que sostener su "mera receptividad", perfectiva, eso sí, que -en imagen muy platónica- denomina lugar o *locus* de las formas. Nuevamente, esta *ratio-locus* nos recuerda la *mens-locus* inmersa en estructuras gnoseológicas anteriores; ambas cumplen la función de "recipiente-ubicación" de las aptitudes más concretas -las realizaciones concretas, héxis- de la 'facultad pensante humana'; por supuesto, en un "alma humana" muy diferente una de otra. No se apoya dicho paralelismo en meras presunciones: este noûs 'δεκτικόν' (="capaz de recibir") las formas, o sea, obra como una dúnamis, o "capacidad receptiva potencial" en este caso; a continuación, se nos dice expresamente: «ha de ser en potencia (=δυνάμει) tal como la forma pero sin ser ella misma».

Y la clave de la utilización del término ἀπαθής estaría aquí: nuestra "capacidad receptiva de las formas" no debe "alterarse", transformarse en el sentido de adoptar la forma de su objeto: ha de permanecer invariable o inalterable, ἀπαθής. También esto justifica la inclusión del siguiente adjetivo, ἀμιγής que, esta vez sí, procede (indirectamente, *in spiritu*) de Anaxágoras. Mas, antes de entrar en su examen, dos palabras sobre otro detalle de la frase: hay que recordar, como lo hace Hicks, [1] la proximidad formal del final de la misma con 402a 13 y a 16 antes citados en esta 2ª acepción; la

[1] *O.c.*, 429a 18- a29. (Ver Bibliogr.).

comparación αἰσθητικόν- αἰσθητά, por un lado, y νοῦν- νοητά, por otro, es recordada aquí, siguiendo la establecida al comienzo entre αἰσθάνεσθαι- νοεῖν.

" Ἀνάγκη ἄρα, ἐπειδὴ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησίν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράξει· ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν.". La segunda de las conclusiones extraídas del arranque del capítulo IV, es esta larga frase que recordamos ahora. Ἀμιγής, "puro", "sin mezcla"; tal y como señalara Cherniss es mucho más exacta trasposición de los epítetos anaxagóreos que ἀπαθής, inencontrable en el autor jonio. Empero acabamos de ver que ambos son utilizados por Aristóteles en un mismo y complejo sentido: para designar la máxima receptividad del noûs -de cualquier forma o sea de toda forma-, con las connotaciones de una máxima perfectibilidad de esa facultad cognoscitiva, radicada en su no ubicación en ningún órgano concreto, en su carácter inorgánico. *Locus* ilocalizable, receptáculo pasivo que es capaz de la máxima perfección, la dificultad de hallar explicaciones inteligibles para el estagirita se explica por lo paradójicas de las características de este noûs (-) 2ª acepción.

Pero la enorme riqueza de esta larga segunda consecuencia no acaba en el adjetivo proveniente, en cierto modo, de Anaxágoras. La frase, en conjunto, de acuerdo con lo que se acaba de decir, indicaría que éste empleo de nuestro vocablo para poder "pensarlo todo" ha de ser "sin mezcla" con sus objetos, las "formas" (τὰ εἴδη) o "conceptos" (τὰ νοητά). Y no "sin mezcla" con el cuerpo -pues éste no es el programa en este momento-.[1]

[1] Esta interpretación se corresponde con la de Alejandro de Afrodisias, Simplicio y Temistio, en la antigüedad; Hicks, Nuyens y Guthrie sostienen que es la correcta. Nuyens

La "totalidad" (πάντα) no es un término innovador dicho del noûs : Anaxágoras hablaba ya del πᾶς aludiendo a su concepto del mismo. De hecho, no será la única vez que se hable de tan sugerente palabra en estos capítulos del Libro III del *De An.*: en 430b 27 -que veremos en el epígrafe final de esta acepción- aparece 'ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς', aludiendo a una de las especies de este noûs nuestro que sería su género: noûs (-) 2ª acepción// {noûs- raciocinio o 2ª (+)/noûs 'razón práctica', 3ª (-)}---- {noûs 'intuición práctica', 3ª (+)/ noûs 'intuición teorética' o "inteligencia", 4ª (- y +)}. En resumen, al uso neutralizado como 'facultad razonante' le corresponderá en un próximo futuro tener el papel genérico en una subdivisión léxica secundaria: la de la 'facultad pensante' del hombre en 'discursiva'/ 'intuitiva' y ésta a su vez en dos subespecies. Pero permanezcamos en este momento de la exposición, con un noûs como 'facultad pensante' más genérica.

En la segunda parte de la frase, se insiste y explica por qué para poder pensar todas las formas o conceptos ha de carecer de forma propia: ha de ser mero "receptáculo", pura potencialidad (δύναμις, aquí, δυνατόν). También para poder aprehender **todas** las formas le es imprescindible ser genérico : no haber sufrido especificación alguna, no haberse concretado aún sus capacidades múltiples en una (discursiva) u otra (intuitiva) en concreto.

.-" Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιὸς γὰρ ἄν τις γίγνοιτο, ἢ θερμὸς ἢ

---

demuestra prolijamente que es de la separación de sus objetos de lo que se habla en su obra ya citada, pág. 285. La exposición de Guthrie, la más reciente, de *Aristotle an Encounter*, (Vol. VI de su *A History of Greek Philosophy*.) se ofrece a continuación: «At 429a 18 Aristotle agrees with Anaxagoras that *nous* must be 'unmixed', and it is a perennial controversy whether this means unmixed with its objects, the intelligible forms (Alexander, Themistius, Hicks, Nuyens), or umixed with body (Philoponus, Averroes, Aquinas). The former view seems preferable, not for the rather weak reason given by Hicks, but simply because the remark will then connect in sense with the next one: 'for by obtruding its own form it would hinder and obstruct what is different from it; hence it has no other nature than this, that it is a capacity'.». (Vé Bibliogr.).

ψυχρός, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ νῦν δ' οὐθέν ἐστιν. Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη." [*De An.* 429a 22 y 23].[1]

La tercera de las frases deducidas de las tesis iniciales nos proporciona una definición de lo que es este empleo neutro de la palabra como 'facultad pensante':

" Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. " Se señala en su momento que 'ὁ καλούμενος ... νοῦς' significa introducir una definición de noûs, de lo que Aristóteles entiende (en ese contexto) por noûs; así, tras utilizar un adjetivo que atribuye a Anaxágoras se molesta en precisarnos que ahora estamos ante su propia posición. [2] Sus actividades son dos, 'διανοεῖται' y ' ὑπολαμβάνει' y se precisa que este noûs pertenece al alma, es decir, es una facultad anímica. Sin embargo, apenas era necesaria esta aclaración pues el verbo dianoésthai es consustancial al noûs 'humano' como 'facultad pensante' cuya relativa equivalencia a diánoia (-) se resaltó ya en la introducción a esta segunda acepción.[3] Para finalizar la tercera deducción, el estagirita insiste en que la 'facultad pensante' o *ratio* es una dúnamis con ese 'οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν'. Antes (πρῖν) de actuar (noeîn, "pensar") no es ninguno de los "entes"

---

[1] *Ibidem* : « Así pues, el denominado intelecto del alma - me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia- no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. 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 facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia.

[2] En esta idea están tanto Düring (*o.c.*, pág. 657, nota) como Hicks. El primero nos dice que 'ὁ καλούμενος νοῦς' es «lo que terminológicamente yo (Aristóteles) llamo nous»; el segundo, *Aristotle's De Anima* en su comentario a 429a 22, precisa que no es un uso despreciativo ni indica desapego a ese uso por parte de Aristóteles: todo lo contrario, esa expresión supone un contraste con el uso anaxagóreo y con el uso de noûs en «un sentido especial»; o en sentido específico, como diríamos aquí.

[3] Cf. para una interpretación ligeramente coincidente de Nuyens, *o. c.*, pág. 271.

("formas" o "conceptos" que son sus objetos) "en acto" (ἐνεργείᾳ); una vez más, remacha así que su función "receptora-potencialmente perfectible" es la única de esta capacidad o facultad de pensar humana. Si puede pensar todas las formas es porque es pura potencialidad receptiva y nada más que eso: toda realización o aptitud actual se da posteriormente y supone un uso específico de noûs que escapa a éste de ahora.

Esta intrínseca unión del noûs 'humano' al alma de que forma parte no impide que carezca de órgano anímico correspondiente; una vez más hay que resaltar la ruptura aristotélica del paralelismo 'cuerpo/ alma' que subsistiera a la obra platónica; así lo da a entender esta segunda frase:

"Διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιὸς γὰρ ἄν τις γίγνοιτο, ἢ θερμὸς ἢ ψυχρός, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ νῦν δ' οὐθέν ἐστιν." Ahora sí que aparece la segunda referencia al aspecto inorgánico de nuestro vocablo y no en el final del texto anterior (429a 20-22). La explicación, tan naturalista, que da nuestro autor de por qué no puede ubicarse o conectarse directamente con órgano alguno no nos sorprende: en nuestro término es ya tradicional carecer de *locus* ; y esto le sirve aquí para diferenciarlo aún más de la 'facultad sensible'. A pesar de ello, como bien notara Düring, en sus obras biológicas correlaciona en exceso noûs y πνεῦμα, para acabar ligando el noûs al "corazón".[1]

Se podría seguir, pero ya se habló en el texto precedente de la tesis del noûs-"inorgánico", es preferible comentar ahora la última frase del presente pasaje:

---

[1] Cfr. I. Düring, *Aristotele*, pág. 853. Pero no lo hace en el *De An* .

"Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. ". Todo el mundo coincide en algo al respecto: que está aludiendo a Platón, y algunos recuerdan bien al Protágoras, bien un pasaje del *Timeo* (hablando del «espacio», 50d-e) cercano a esta expresión, aunque recuerden que no se halla literalmente la frase en lugar alguno de ninguna obra platónica.[1] En palabras de J. Moreau,[2] este acercamiento al lenguaje platónico sería un intento más de explicar la "receptividad" del 'pensar' como facultad anímica:

«Si tuviese comunidad con alguna forma, si tuviera una naturaleza definida, sería incapaz de recibir en sí todas las formas, de reproducirlas sin alterarlas. Por eso el receptáculo platónico tenía que ser absolutamente amorfo:[7] su naturaleza o esencia propia es la de no tener ninguna. Análogamente, el intelecto mismo, nos dice Aristóteles, no debe tener absolutamente ninguna naturaleza, fuera de ésta: la de ser *capaz* (ὅτι δυνατόν).

[[7] Platón, *Timeo*, 50 *de*: ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. Si el receptáculo tuviera una forma propia, alteraría las que debe recibir, ofuscándolas con su propio aspecto: τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. Aristóteles, para explicar el amorfismo del intelecto, no solamente alega aquí la misma razón, sino que reproduce los mismos términos: παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει (429 *a* 20). Este paralelismo lo señaló en primer lugar TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, pp. 333 s., nota.] .»

El 'alma pensante' como "receptáculo" de las formas, ésta es la afirmación aristotélica, que matiza ya la respuesta platónica (es éste noûs como equivalente a τὸ νοητικόν) y además sólo contiene las "formas" en potencia -no en su realización o actualización plena-; estamos, por tanto, en ese *processus* del 'razonar', en el momento

---

[1] L. Robin, *Théorie platonicienne.....*, (vé. Bibliogr.), pág. 483, n. 420. Nuyens, *l.c.*, pág. 287, con cita del pseudo-Filópono hablando de esta alusión platónica incluída. Hicks(en sus notas a la ed. del *De An.*, *Aristotle's De Anima*) es quien puntualiza que no hay una cita exacta que se corresponda en Platón, pero que el «espíritu» del idealismo platónico, sí se encuentra enunciado. Guthrie, *o.c.*, pág. 317 n.6, siguiendo a J. Moreau - *o.c.*, pág. 176,n.7- expone los términos que se asemejan muchísimo entre el *Timeo* 50 d-e y esta frase aristotélica, la importancia de la nota nos lleva a incluirla en el cuerpo del texto.

[2] *L.c.* en la nota anterior, pág. 176 y nota 7 de la misma.

inicial o puramente potencial y no ya completado el "cambio" (fuera del *processus*, acabado éste) en la realización o actualidad plena: ἐντελέχεια (o enérgeia, en otras ocasiones como vimos en la primera frse de este texto). De ahí la claridad de este final de nuestra actual frase: 'οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.' . Luego se distancia, a su parecer, del platonismo por dos matizaciones: a) es la 'facultad noética' (=nuestra *ratio*) el "receptáculo" y b) se hallan en él las "formas-ideales" (para darles la denominación platónica) pero tan sólo -por su pura potencialidad- «en potencia» y no «actualizadas» o «en acto». Con esto termina este pasaje, que con el anterior forma el arranque del capítulo dedicado a explicar las funciones y aptitudes de la facultad racional. Por tratarse de un encabezamiento, se nos expone una facultad genérica de pensar del hombre: sólo a partir de ahora, en las líneas siguientes, se comienzan a analizar las especies.

.- La cita siguiente [429b 13] es más que dudosa; aparece en algún manuscrito (E-L), pero parece tan claro que es una glosa intercalada en el texto que los diferentes editores la excluyen sin excepción.[1] Para ser máximamente cuidadosos admitamos como hipótesis -harto improbable, eso sí- que aparezca nuestro término en ese punto del texto: supondría dar la razón a algunos intérpretes del pasaje, que es muy discutido precisamente por ser algo ambiguo. Con la inclusión de

---

[1] El texto, según esa lectura de los manuscritos E y L, sería (en negrita la variación con respecto a la versión aceptada por los editores) : ' Ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι (καὶ ἐφ' ἑτέρων δὲ πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστιν, τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει **ὁ νοῦς**· ἡ γὰρ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῷδε.' [*De An.* 429b 13; no admitido por los estudiosos]. Vertido, sin incluir nuestro término, por T. Calvo Martínez como sigue: «Pero, puesto que la magnitud y la esencia de la magnitud son cosas distintas y lo son también el agua y la esencia del agua - y otro tanto ocurre en otros muchos casos pero no en todos; en algunos es lo mismo-, será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya que facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta 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.».

ese noûs se acabarían las dudas, quizá eso influyera consciente o inconscientemente en el transcriptor medieval que 'añadió' esa palabra en tan polémico párrafo. Por tanto, se ofrecerán a la consideración del lector varias explicaciones del texto: a) como si de verdad figurase en él nuestro vocablo (lo que parece falso); b) como si no figurase: 1) la interpretación de quienes rechazan que se esté refiriendo aquí a noûs, y 2) la de los que sobreentienden nuestro término y explanan el párrafo como si de hecho estuviera. En el primero de los supuestos (que sea cierto lo afirmado en E y L) tendríamos una clara oposición -por analogía- de cuatro miembros: 'sensación/ razón' (noûs, en esta 2ª acepción neutra) por una parte, y 'razón discursiva' (2 +)/ intuitiva'. Contraposición, quizá algo forzada, pero que apoya todo el desarrollo del capítulo IV -en el que juega a contraponer la "facultad de razonar" (pensamiento discursivo) con la "inteligencia intuitiva"; en esta perspectiva lo que sugiere el texto es una nueva distinción en el interior de la facultad humana de conocer ("juzgar" lo denomina el texto) entre distintas facultades -de menor rango, más concretas- o distintas funciones dentro de una misma facultad para estudiar los objetos inteligibles materiales o abstractos. La respuesta que ofrece Aristóteles requerirá múltiples modalidades y niveles dentro de la 'facultad pensante' en sentido genérico (2ª -); obligatoriamente, ello conlleva la previa consideración como distintos de 'sensación' y 'razón'. Pero en este momento de su exposición todo son ambigüedades porque expresa sus dudas y vacila en la solución a adoptar. Si aceptamos, por contra, la generalizada posición de los expertos y renegamos de que exista dicha cita en 429b 13 podemos optar: o por una interpretación alejadísima de la anterior, o por la misma -con alguna distorsión- considerando que el término noûs (en nuestra acepción) se ha de sobreentender (o sustituir por algo parecido) debido al contexto. Bastará, respecto a la segunda opción, advertir algunos

detalles que aportan los autores que la sustentan:

. Nuyens, en primer lugar, acaba asumiendo que lo que hace el texto es distinguir 'sensación/ razón', postulando dos facultades cognoscentes diferentes para captar, por un lado, el "objeto individual" y, por otro, "el concepto". Además, asume que la 'razón' tanto puede conocer lo individual (como 'raciocinio', diríamos nosotros) como lo universal (como "inteligencia-intuitiva").[1] Lo primordial es que Nuyens ya especifica que la segunda distinción, la que ahora interesa a Aristóteles, es entre dos formas distintas de "intelección".[2]

En el lado de las posiciones más tradicionales, Hicks y Tricot tratan en sus comentarios respectivos,[3] de sostener que se habla de 'sensación' en todo el inicio del párrafo -en las líneas donde los autores anteriores consideran que se establece la opción 'sensación/ noûs'- y en el resto admiten que se refiere al noûs actuando ora ligado a la 'sensación' -captando objetos individuales+ materiales- ora desligado de ella. Simple, pero no menos satisfactoria explicación que las del otro tipo. Sin duda, heredada (de Temistio y Simplicio, según Tricot)[4] y a la cual no nos ceñimos, pese a sus ventajas de economía, porque no encaja en la dialéctica de oposiciones "razonamiento/ intuición" que recorre todo el capítulo y, como a Nuyens, nos parece éste punto prioritario en el texto. En conclusión, aparezca o no nuestro término este párrafo, alude a él en el intento aristotélico de delimitar dentro de la 'facultad racional' sus funciones, modalidades y niveles diversos que expliquen la complejidad de la parte más compleja del conocer humano.

---

[1] *O.c.*, pág. 291 (Vé. Bibliogr.).
[2] *Idem.*, pág.s 291-2.
[3] Véase Bibliografía al respecto.
[4] Nota de Tricot a su trad. del *De Anima*, (*Traité de l'Ame*) en 429b, pág. 177,n.1.

.- Ahora viene una cita ya conocida por capítulos anteriores:

" Τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτά ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητὸν τὸ δὲ αἰσθητόν. Ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. Αὐτὰ μὲν δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ , ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν." [*De An.* 432a 2].[1]

Aquí nos atrae porque se relaciona y opone, al mismo tiempo, al texto de 429a 27 y ss., frase final del penúltimo texto que hemos estudiado en este grado 'alto' de la 2ª acepción neutra.

Obviando explicar de nuevo el símil de la mano como figura literaria o su origen anaxagóreo (aunque el estagirita se oponga a las conclusiones del autor jonio), queda el análisis del párrafo en su contexto, que es nuestro tema actual. Precisar, al inicio de tal examen, que estamos ante un capítulo -el VIII- que se preocupa de las facultades anímicas 'puramente' cognoscitivas, no parece ocioso: las cuestiones "prácticas" requieren el concurso del ámbito de la órexis, en mayor o menor grado y modalidad de ésta.

Nuestro caso es el "conocer teórico", el campo del saber, en suma; de ahí que se aluda a τὸ ἐπιστημονικόν, la 'facultad de pensar teórica o científica' y no a τὸ νοητικόν, aún más amplia en su significación: cualquier pensamiento sea teórico o práctico, sea discursivo o intuitivo, pertenecerá a ésta facultad del alma humana. Dentro de este campo preciso se nos explica la función de noûs como "órgano" -tan parecido a "sede" o "receptáculo"- pero con mayores indicios de

---

[1] T. Calvo Martínez, *l.c.*: «A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles.».

actividad en este bello símil de la mano; lo principal es que es "instrumento u órgano" de nuevos "instrumentos"; en suma, se refiere a las aptitudes o capacidades concretas que realizan la potencialidad de este noûs neutralizado 2ª acepción. Esta sería su contribución: precisarnos que en el proceso de realización de la mera dúnamis que es este noûs neutro habrá distintos "instrumentos u órganos" según las necesidades intelectivas de cada caso: 'raciocinio' (2ª +), "razón práctica" (3ª -) con su fruto "intuición sensible-práctica" (3+), "inteligencia intuitiva" y su producto la "intuición" (4ª).

Sería demasiado fácil obviar el uso que hace Aristóteles de ὄργανον para aludir a tan delicados mecanismos racionales e intelectuales: el 'símil de la mano' lo exige, por supuesto, pero el hecho es que Aristóteles encuentra adecuado emplear dicho símil a pesar del 'materialismo' del mismo y deja ver el apego del estagirita a modelos corpóreos para explicar lo anímico; criticar esto no supone menoscabar su innovadora originalidad en materia de psicología cognoscitiva. Precisamente, ello le priva de un léxico más idóneo y complica la vida a sus comentaristas por el desfase verbal existente con las ideas que apuntan en el texto, que resultan muchas veces incapaces de romper la barrera de la ambigüedad lingüística consecuente de la falta de estructuras léxico-conceptuales más adecuadas.

Concluiríamos el apartado con una nueva cita [432b 26] si no fuese porque el párrafo en su conjunto es una explicación del uso marcado de esta 2ª acepción. Resulta, por ello, preferible posponer su examen para incluirlo en su momento. Recuerde no obstante el lector que nuestra cita de noûs, en sí -432b 26-, pertenece a este uso neutro de la 2ª acepción.

2.2. USOS MARCADOS: 'RACIOCINIO'.

El segundo grupo de usos, el de no-neutralizados, es muy breve en citas. Consisten éstas en la específica capacidad de "discurrir" de la 'facultad razonante o pensante' en general, se la puede designar como 'modalidad discursiva del pensar' o 'dianoética' en terminología moderna. Especificando más, es el razonar discursivo o de elaboración procesual del pensamiento, pero a un nivel superior a la mera "creencia-opinión" sobre algo: el juicio emitido ahora sigue reglas de ordenación estables y no es mera "conjetura" como la dóxa que, sin embargo, suele servirle de punto de partida para reafirmarla o refutarla. Venimos a llamarlo en este trabajo 'raciocinio', aunque, de hecho, podríamos denominarlo como "pensamiento discursivo" (+) o 'marcado', o "razonamiento"; si parece preferible la palabra 'raciocinio' es -además de su común significación con las otras dos menciones- que como derivado español de "razón" se prefiere a la primera, y que "razonamiento", al ser de uso más habitual hoy, es de mayor ambigüedad para nosotros que el vocablo finalmente elegido.

Hay que remarcar aquí los términos más próximos al nuestro, a 'raciocinio' o noûs 2ª acepción marcada, a pesar de que no se trate de sinónimos exactos : nos referimos a epistéme y algún derivado y a diánoia junto con varios términos de su subfamilia léxica. De hecho, epistéme y , sus derivados, designan todo conocimiento teórico de modo 'discursivo' -porque el Saber científico depende de la 'intuición' de los principio del mismo, además de los factores 'epistémicos' o 'conocimiento teórico discursivo'-; por su parte, diánoia y derivados son terminología favorita desde el platonismo para designar el

"razonamiento" o "manera discursiva del pensar", pero su campo es más abierto: designan un 'instrumento' de la razón sea para un fin teórico -la ciencia- sea para otro práctico -la ética-. En este carácter puramente instrumental les acompaña el 'raciocinio' que tendrá una vertiente práctica, como hemos de ver en la siguiente acepción. Pero se distingue de sus derivados de raíz compuesta con διά- por tener una carga léxica "propositiva" o 'intencional' de la cual carecen diánoia, dianoésthai, etc... De tal manera que designa la 'finalidad-intención' del pensar, aquí como fin en sí mismo, en la tercera acepción neutra con fin práctico; mientras que diánoia se queda en un papel de 'intermediación' puramente instrumental, que desarrolla el enlace entre juicio y juicio, en el proceso deductivo del silogismo teórico o práctico. El noûs sería principio o fin del proceso de razonar, pues para Aristóteles suele venir a ser lo mismo; el cómo se produce tal situación habrá de verse a través de los textos.

.- Esta breve exposición al respecto que se ofrece a continuación es de los pocos retazos del Libro III del *De Anima* que se ocupa del 'raciocinio':

" Τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν. Ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. Ἀλλ' οὖν ἔστι γε οὐ μόνον τὸ ψεῦδος ἢ ἀληθές, ὅτι λευκὸς Κλέων ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἦν ἢ ἔσται. Τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον." [*De An.* 430b 6].[1]

Por cierto, este inciso sobre el funcionamiento del 'raciocinio' ha de notarse que está inmerso en la larga explicación de la "intelección

[1] *Idem.*: «El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición: 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 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 cada unión es el intelecto.».

de los indivisibles", es decir, en una ocupación que no es nuestro objetivo en este momento, sino en la 4ª acepción. Sí nos concierne que las claves del raciocinio queden -como lo hacen aquí- bien a la vista:

1) su carácter "judicativo" -que le liga al binomio "verdadero/ falso".

2) su aspecto "compositivo" que conlleva el "sintético" (=síntesis unificadora).

3) el juzgar también implica no sólo unificar conceptos sino escindirlos.

En resumidas cuentas, el 'raciocinio' como realización de la "facultad dianoética" supone no sólo relacionar conceptos para formar los juicios (ocupación que posee como integrado dentro de la "facultad *crítica*" o del "*conocer*") *sino que, gracias a su capacidad de sintetizar* elementos en un sólo concepto y/o dividir sus componentes en otros, puede descomponer un juicio o razonamiento entero. Dichas operaciones son, en todos los casos, campo abonado para deslizar errores; en cada elaborado proceso del "pensar discursivo" que tanto depende de lo sensible -en su sentido más amplio- está agazapado el error por todas partes: de ahí que en su *Organum* -y al principio de su trabajo, según muchos estudiosos- dictase un orden estricto del procedimiento a seguir en los razonamientos deductivos y lo intentase confusamente en los inductivos, todo para lograr eludir en lo posible los errores de la 'mecánica' del razonamiento y hacer posible la propia ciencia.

Nuestro texto, por cierto, señala con claridad meridiana la fuente básica del error discursivo: el mismo aspecto mediato, procesual que tiene el 'raciocinio', unido a su contaminación por la más elevada capacidad "sensitiva" (la "imaginación" o phantasía) que es tan

peligrosa como indispensable para el proceso cognoscente; la razón reside en que no siempre se es capaz de advertir cuando se está ante una 'fantasmagoría' y no ante el recuerdo de una 'percepción' sensible. Porque el número de pasos en cada razonamiento concreto, de encadenarse en un juicio, supone por sí sólo un grave peligro, pero al "dividir" (διαίρεσις) y "componer" (σύνθεσις) conceptos y juicios según los dictados de la "sensibilidad" neutralizada (={la "memoria", "fantasía" y "opinión"}) , se multiplican alarmantemente los riesgos. En suma, el 'raciocinio' entra de lleno en las realizaciones más típicas del terreno 'judicativo' en su sentido específico (='de lo sujeto a error').

.- El párrafo que contiene una interesante aclaración a todo esto está en la misma página de la obra, se incluye en este punto con esta única finalidad, ya que se trata en realidad de una cita correspondiente a la 4ª acepción, porque en ella se habla del 'raciocinio' para contrastarlo con la "inteligencia intuitiva" en ejercicio o 'intuición':

" Ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα. Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὔ τι κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ τῆς ὕλης. " [*De An.* 430b 27].[1]

Añade a lo ya visto anteriormente que el resultado de la acción del 'raciocinio' puede ser un razonamiento verdadero o falso, mientras una "intuición" es siempre y necesariamente Verdad, al poseer un tipo de verdad diferente, que estamos denominando -a propuesta de J. Moreau- «antepredicativa».

---

[1] *Idem.* : « Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se intelige qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia.».
(Vé. Bibliogr.).

Profundicemos en esta cuestión del juicio o 'enunciado'. Se nos habla ahora de dos términos técnicos (definidos en su *De interpretatione* 16b 26 y 27), φάσις y κατάφασις, negándolos para el modo de pensar 'intuitivo' : en dicho acto de la "inteligencia" se "aprehenden" (θυγεῖν lo llama en *Meta* 1051b 23) o "captan" las realidades indivisibles (ἁπλᾶ o ἀδιαίρετα) tal y como se verá en su momento;[1] lo que nos incumbe es que aquí se esfuerze (al contrario que en citado texto de la *Meta*) en sinonimizar φάσις y κατάφασις, poara excluirlas del campo de la "inteligencia intuitiva" : estos "enunciados" y "proposiciones atributivas" (=que afirman o niegan atributos al 'sujeto'), respectivamente, son frutos del 'raciocinio' (2ª +) o héxis "lógico-teórica" de la "razón" (2ª -) y trata de escindirlos tajantemente del producto de la "intelección (=nóesis) de los indivisibles" analizados en los párrafos inmediatamente anteriores.[2] En cambio, en el *Int.* 16b 26-27 diferenciaba el mero discurso (lógos) que formaliza "enunciados" (φάσις) o partes del discurso dotadas de significado de la κατάφασις y la ἀπόφασις ("afirmación" y "negación") que son los juicios o proposiciones afirmativos o negativos en los cuales se atribuye algo a un 'sujeto'.

En realidad, así entendida la φάσις o pura "enunciación" no es extraño que se pueda dar en el noûs como "inteligencia intuitiva", tal y como se afirma en *Meta*. 1051b 22; pues consiste, no en un proceso de elaboración-comparación de juicio atributivo alguno, sino en el mero "decir" (φημί) un segmento indivisible del "discurso"; cuya "descomposición" en meras sílabas lo volvería incomprensible: así, como "parte mínima significativa" de lo que se puede "decir" sobre lo

---

[1] Cfr. la pormenorizada exposición de S. Rábade Romeo al respecto en su *Verdad, conocimiento y ser*, págs. 25-26. (Ver Bibliogr.).

[2] Adviértase que no sólo los "indivisibles" -de tipo 'abstractivo' necesariamente- son objetos válidos para la 'ntuición intelectual': los objetos de origen material -tras sufrir un adicional proceso de 'asimilación'- también pueden captarse por la "inteligencia".

real resulta adecuada para manifestar lo "inmediatamente aprehendido" por la inteligencia humana.[1]

En suma, hay dos modalidades del pensar: la del "pensamiento discursivo" abocado al lenguaje apofántico (o predicativo, de lo que puede decirse si es verdadero o falso) y la del que no lo es, porque no elabora juicios sobre lo real, "componiendo" o 'sintetizando' 'sujeto y atribuciones'; esta forma "simple" de "decir" "capta los indivisibles"; cuando, por contra, la "enunciación" se pone al servicio del "razonamiento discursivo" o 'raciocinio' entra en "composición" (σύνθησις) y se confunde con la κατάφασις. Este es el caso que nos ocupa en 430b 6, al fin y a la postre, nuestro objetivo en este largo circunloquio indispensable para acabar de entender lo que quería distinguir J. Moreau al hablar de «verdad predicativa» frente a la «verdad antepredicativa», precisamente la distinción que hace Aristóteles en este último texto 430b 27.[2]

.-Las tres citas siguientes (432b 26, 433a 2 y a8) pertenecen al Cap. IX que sirve de propedéutica para desarrollar los argumentos relativos a la 'volición' y su relación con la 'razón práctica'; por ello, nos recordarán los pasajes de la acepción 1ª donde noûs se oponía a órexis y dependía de la phrónesis, en una palabra usos del vocablo relacionados con la conducta moral; de hecho, puede que la semejanza

---

[1] Sobre el texto de *Meta*. 1051b 22 y ss., además de J. Moreau y Rábade -autores ya citados- resultan fundamentales: Robin, *Aristote* , pág. 101 y Tricot, en su trad. de la *Meta.*, en sus prolijas notas al pie del pasaje en cuestión. (Vé. Bibliogr.).

[2] Que, hay que insistir en ello, no contiene cita alguno de esta 2ª acepción (nuestro término está elidido cuando se refiere al "raciocinio"), pero en estos casos de distinción palmaria entre dos acepciones (4ª y 2ª +) es forzoso analizar el texto en ambas acepciones.

existente entre el vocabulario de aquellos pasajes y de éstos sea intencional por parte del autor de Estagira.[1]

En resumen, se trata en este capítulo de demostrarnos las limitaciones del 'pensar teórico' en general (2º -) y del 'raciocinio' (2º +) en particular de cara a la vida práctica y la conducta-movimiento en hombres y animales, respectivamente.

.-En la primera de las tres citas que estamos introduciendo utiliza el estagirita una expresión muy interesante -ὁ καλούμενος νοῦς- pero algo polémica:

" Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ νοητικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστιν ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέ, ἀεὶ δὲ ἡ κίνησις ἢ φεύγοντος ἢ διώκοντός τί ἐστιν. Ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν, οἷον πολλάκις διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι, ἡ δὲ καρδία κινεῖται, ἂν δ' ἡδύ, ἕτερόν τι μόριον." [*De An.* 432b 26].[2]

De hecho, la traducción española, de T. Calvo Martínez, toma partido por considerar a esta mención definitoria de noûs como sinónimo de τὸ νοητικόν; en cambio, no procedía así la versión francesa de E. Barbotin, que considera distinguibles ambos términos ;[3] por nuestra parte, tras hacer notar que la elección es desde luego difícil -porque hay que decidirse dentro de dos usos de la misma

---

[1] Sobre el particular véase en la próxima acepción (3ª) la localización de los capítulos IX,X y XI del Libro III del *De An.*

[2] En la versión de T. Calvo, *Acerca del alma* , ya habitual: «El principio motor, en fin, no es tampoco la facultad intelectiva, el denominado intelecto. En efecto, el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación 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. Pero es que ni siquiera cuando contempla algún objeto de este tipo ordena la búsqueda o la huida: por ejemplo, muchas veces piensa en algo terrible o placentero y, sin embargo, no ordena movimiento alguno de temor -es el corazón el que se agita o bien alguna otra parte del cuerpo si se trata de algo placentero-.».

[3] Ed. "Les Belles Lettres", véase Bibliogr. Así lo parece indicar el texto: «Mais ce n'est pas davantage la faculté intellectuelle ni ce qu'on nomme l'intellect que constitue le principe moteur.», pág. 89.

acepción (2ª - ó +)- ha de inclinarse (con todas las prevenciones, naturalmente) por la primera opción. Aunque podría ser un uso marcado de la 2ª -'raciocinio'- y no equivaler a τὸ νοητικόν, una serie de razones han inclinado la balanza en contra de esa elección: 1) la expresión 'ὁ καλούμενος νοῦς' parece querer decir «lo que se viene denominando noûs», o sea, en el capítulo anterior muy probablemente; se trataría de la única cita del capítulo VIII (432a 2, la analogía mano-noûs que vieramos) o de la cita anterior de este mismo capítulo IX -432a 18- ambos uso neutros de esta 2ª acepción; 2) sería, según I. Düring una «definición del noûs»[1] equivaliendo a otra anterior (429a 22) que, pertenecía también a dicho uso neutralizado de esta 2ª acepción. Por todas esas razones, se adopta la posición del traductor español, por otra parte, que ofrece una versión habitualmente bastante más precisa en el uso del vocabulario técnico aristotélico que la menos literal y técnica del traductor francés citado.[2] Pero, inmediatamente después -ya desde la línea 27- en la primera elisión de nuestro noûs se nos proporciona la nueva marca sémica que caracteriza al 'raciocinio' como uso marcado de la 2ª acepción: 'ὁ ‹νοῦς› μὲν γὰρ θεωρητικὸς', el noûs "teorético", o mejor, 'teórico' en nuestro vocabulario usual, no es sino la "síntesis de 'conceptos'" para "juzgar hechos" sin 'valorar' nada. Sobre esta cuestión quiere poner, precisamente, el acento Aristóteles: el "conocimiento" (τὸ ἐπιστημονικόν, el campo "teorético" de la razón humana) es pasivo en un nuevo sentido, ya que no origina acción alguna, no hace sino "contemplar" la realidad sin poseer capacidad "motriz".

Luego, en la capacidad "crítica", nos quiere decir, no hay sino una "visión o aprehensión" de lo real tal como se presenta a la sensibilidad

---

[1] I. Düring, *Aristotele*, pág. 657.

[2] Quizá por ello sea de más interés para un estudio como éste la versión francesa de Tricot, dejando a un lado la riqueza de sus notas por el valor del propio texto francés.

y posteriomente -ya elaborado el objeto sensible- a la razón; cuando ambas se extravían suele ser por una phantasía-dóxa teñidas de aspectos "emocionales", es decir, influidas por la 'facultad volitiva', en sí, la capacidad crítica en su totalidad sólo tiene por fin conocer-teorizar sobre la realidad tal como se presenta, y su motor es el objeto captado por la sensación; pero ese movimiento es puramente 'interno', para "actualizar" las sucesivas capacidades judicativas a las que sirve de 'material inicial' el fruto de la actividad crítica anterior.

En suma, el proceso cognoscente 'puro' -que naturalmente no se produce en la vida real- no emite sino 'juicios de hecho' y jamás 'valora' lo real. De ahí que su objeto y la forma de funcionar de sus aptitudes sean diferentes de las de la vida práctica. El conocimiento 'puro' o teórico no 'sirve de nada', así podría resumirse la posición de nuestras tres citas (432b26, 433a 2 y a8), y en este sentido irá la paráfrasis de I. Düring a nuestros tres textos:

«¿Tiene el espíritu algo que ver con el estímulo para el movimiento? "Seguro, no el pensar teórico; tampoco la reflexión en sí, pues puede muy bien reflexionar sobre algo y llegar al resultado: esto debo hacer, esto no y, sin embargo, obrar según sus deseos sin consideración a ello. Saber y decisión son de dos clases. La representación y el fin, en cambio, pertenecen a la actividad de pensar, y precisamente, a la razón práctica que reflexiona por motivo de un fin. Toda tendencia se dirige a un fin: éste es el punto de partida de la razón práctica. La tendencia (voluntad) y el pensamiento práctico son, pues, los dos estímulos del movimiento." ».[1]

Más claridad expositiva parece imposible lograr: «saber y decisión son de dos clases», así se resumiría lo que Aristóteles pretende decirnos en los dos párrafos que abarcan nuestras tres citas.

Se termina el primer párrafo mencionando un verbo muy conocido por la 1ª acepción: κελεύω -"ordenar"- se vió en *EN* , Libro X o en *MA*

[1] *Aristóteles,* pág. 903. (Ver Bibliogr.).

703b 8 en que apareciera 'οὐκ μέντοι κελεύσαντος τοῦ νοῦ κινοῦνται' en el sentido más próximo de todos a nuestra cita, aunque no sea equivalente: el noûs 'teórico', el 'raciocinio' sólo se ocupa de afirmar o negar sobre un hecho descrito en un juicio o varios no de "ordenar" actuar de una forma u otra (buscando alcanzar algo o huyendo de ello) como es norma en cualquier "acción práctica". La facultad anímica que "mueve" el alma animal o humana es otra y quien la pone en movimiento es el "objeto del deseo", τὸ ὀρεκτόν; nada de extrañar que la "facultad deseante" o 'volitiva' se denomine aquí órexis (-). Pero su significado no es el que poseía en el primer grupo de obras, aquí órexis es una facultad del alma, por tanto, una realidad compleja en constante interacción con otras, en este caso con el noûs ; sólo el 'raciocinio' o "pensar discursivo" proporciona la base de conocimiento preciso para "deliberar" acerca de un "deseo" (órexis, marcado) para realizar al hombre de conducta "racional o sensata"; en resumen, sólo el "pensamiento discursivo" proporciona la "reflexión" (diánoia) precisa para no actuar 'irracionalmente' por el solo impulso del "apetito" (epithymía) o modalidad irracional de la facultad 'volitiva' (órexis, neutro). En el *De An.* hay dos usos diferentes, pues, de órexis : uso neutralizado que sirve para convertirlo en sinónimo de τὸ ὀρεκτικόν, y otro marcado que designa la "acción de desear algo", el "deseo" frente a la "repulsión" (φυγή) que suscitan los objetos percibidos como negativos o malos por el individuo.

.-Se encadena este final con el arranque del siguiente, por eso lo hemos ofrecido a continuación:

" Ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον οἱ ἀκρατεῖς. Καὶ ὅλως δὲ ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις

ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ." [*De An.* 433a2, a8].[1]

En dicha frase se nos sitúa a noûs y diánoia como actividades o instrumentos complementarios en el "pensamiento discursivo humano": el noûs ἐπιτάττω ("prescribir") y diánoia + légein ("enumerar, aconsejar") los medios y vías para lograr el objetivo designado por el noûs que, como viene siendo habitual, es quien fija el cómo lograr o rehuir el objeto en cuestión. Puede verse que ya estamos introduciéndonos en una nueva acepción de nuestro vocablo, la 3ª, porque en cuanto que se añade la marca sémica "ordenar o prescribir un fin" una acción práctica resulta de ello si se da el correspondiente impulso afectivo, de la órexis (-). No lo hacemos aquí porque falta este último requisito y lo que Aristóteles pretende es resaltar que la 'razón pensante', y desde luego, sus 'instrumentos' o aptitudes noûs-diánoia, no tienen función "motriz" en el alma de los vivientes; el noûs 'humano' es, por definición, meramente "receptivo" como toda la 'función crítica' del alma humana, y el "movimiento anímico" sólo puede proceder de otra fuente, de la 'facultad volitiva', como lo llamaríamos hoy.

Luego, esos noûs y diánoia casi sinónimos -aun siendo imprescindibles para el" deseo razonado" (=boúlesis)- siguen siendo inoperantes por sí solos para causar acción anímica alguna; han de constituirse en 'mediadores' de un proceso cuyo 'motor interno' o "motor movido por otro" (siendo ese otro el "motor externo" o τὸ

---

[1] *Ibidem.* : «Más aún, incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol. Además y de manera general, vemos que el que posee la ciencia médica no por eso la ejercita: como que el principio que ordena obrar conforme a la ciencia es distinto ade la ciencia misma. El deseo tampoco basta, por último, para explicar tal movimiento: prueba de ello es que los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto.».

ὀρεκτόν) es, indudablemente, la órexis genérica o τὸ ὀρεκτικόν. Todo ello a condición de que sea un hombre de conducta 'racional' o "sensata", que hace uso del noûs que posee; en el hombre de conducta 'irracional' (y en animales superiores) es la phantasía como cumbre de la 'sensibilidad' quien opera en el proceso de conducta característico de los animales superiores dotados de "movimiento local". Tal y como veíamos en la 1ª acepción -al examinar un texto que es el exacto negativo de 433a 8, en *EE* 1246b 14- el ἀκρατής, "incontinente", no es más que quien no actúa con la 'mediación' del 'raciocinio' (sin "reflexión" o diánoia) para decidir la conducta a seguir; al contrario, obra peor que un bruto -pues podría hacer lo correcto, recuérdese que no carece de "razón" sino que no la ejercita-, con la misma inmediatez para buscar o rehuir aquello que satisfaga sus "apetitos" (=epithymía) o modo irracional de la "facultad deseante" (órexis (-)). Porque ésta la constituyen dos modalidades irracionales (thymós, epithymía) y una sola racional: la boúlesis. Los "que tienen control de sí mismos", ἐγκρατεῖς (del adjetivo ἐγκρατής, el antónimo de ἀκρατής, que apareciera en *EE* 1246b 14), por el contrario, dominan sus "apetitos" irracionales, o sea, dejan intervenir o mediar al 'raciocinio' y la "reflexión" (noûs 2ª + y diánoia, respectivamente) al servicio de la boúlesis para alcanzar lo mejor de forma controlada.

Pero este texto, 433 a2-a8, fronterizo con la 3ª acepción neutra como todo el pasaje a partir de 432b 26 (pues introduce las limitaciones del 'raciocinio' o 2ª(+) frente a la 'razón práctica' que va a estudiar a continuación), nos ofrece un interés adicional en su frase final y última de nuestras citas, 433a 8, al emplear el verbo ἀκολουθέω ("seguir, dejarse guiar, ser consecuente") que posteriormente se dice de epistéme (433a 11) ya en el capítulo posterior, lo que permite deducir que cuando se emplea este término griego como τὸ

ἐπιστημονικόν, o 'facultad cognoscitiva del alma' (='función teórica de la razón' distinguible de τὸ λογιστικόν, 'función práctica o calculadora') es casi sinónimo de la acepción de la cual estamos hablando.

Recuerde, sin embargo, el lector lo cercanos que están los objetos tratados en estos dos párrafos a la acepción 3ª, neutralizada del tipo'humano', como habrá de comprobarse de inmediato.

CAPITULO IV. TIPO "HUMANO" (II).

1. TERCERA ACEPCION.

CARACTERIZACION

Formada por escasas citas, esta acepción se compone únicamente de un uso neutralizado y otro marcado del noûs como 'razón práctica'. Quien nos define, en bien pocas palabras, ambos usos es L. Robin en una frase de su *Aristote* : «Au point de vue de la forme, cette fonction est tantôt conçue comme un procédé discursif, mais tantôt aussi, on l'a vu, comme une sorte d'intuition pratique inmédiate.».[1] Otros autores nos permitirán, más adelante, aclarar estas dos opciones, pero resultan muy delimitadas en la obra del estagirita: el uso neutralizado nos aparece en el Libro VI de *EN* y en el Libro III del *De Anima* como 'raciocinio práctico' o 'razón práctica' (=abocada a la acción, dotada de finalidad), mientras el empleo marcado alude a una 'intuición perceptiva-práctica' curiosamente inexistente -como noûs- en el *De An.* y, por ello, exclusivo del Libro VI de *EN* .

---

[1] *O.c.* , pág. 248 (Ver. Bibliogr.).

Todos los restantes pasajes que relacionaban nuestro vocablo con la phrónesis y las alusiones al "buen sentido" o "sensatez" de la conducta específicamente humana (casi siempre expresadas éstas últimas con locuciones) son de obras del primer grupo y se vieron en la 1ª acepción. Aquí baste resaltar una vez más el predominio en dicha acepción 1ª de usos 'prácticos' del noûs , que señalarían hacia esta 3ª acepción: en realidad, desde los tiempos homéricos los dos rasgos básicos del vocablo eran, en el tipo 'humano', la capacidad de "reconocer una situación vital o práctica de peligro" y, en el tipo 'divino', "alumbrar nuevos enfoques sobre un proyecto o idea"; en resumidas cuentas, enfrentar y descubrir qué hacer es un cometido básico de la conducta racional y propositiva del hombre. Y por eso la mera 'razón humana genérica'(-) de la 1ª acepción, aún más cuando se trata de la *intelligentia* (1ª +), serían de claras implicaciones prágmáticas y tendrían su correlato en el conjunto de usos técnicos que agrupa esta 3ª acepción de noûs, tanto si son marcados como si no lo son.

De todo lo cual se deduce que, para prefijar los rasgos sémicos de esta acepción, no nos quedan sino dos cosas por hacer: a) explicar los rasgos genéricos y específicos de la misma y b) señalar sus antónimos y sinónimos propios.

Los rasgos sémicos que marcaban y diferenciaban del resto de las modalidades del noûs la de 'razón práctica' son bien evidentes: es la utilización del 'raciocinio' o "pensar discursivo" como héxis para "ordenar" un fin práctico (= τὸ ὀρεκτόν, "el objeto deseado") que se ha de alcanzar, es decir, para "designar" la finalidad o propósito a lograr con la acción. En términos más técnicos, el noûs 'práctico' ordena el fin a alcanzar, o sea, proporciona la 'mayor' del 'razonamiento

silogístico' y la diánoia la 'menor' o propuesta mediadora para que se tome la "decisión razonada" o proaíresis, que es el resultado de toda la actividad en su conjunto (que constituye τὸ βουλευτικόν, o "facultad deliberativa"). Luego, parece seguro que estos rasgos genéricos, que posee el uso neutralizado de la 'razón práctica', lo definen como un 'instrumento' esencial para la "deliberación" que precede a la "decisión" en el hombre de comportamiento racional o "sensato". En suma, que noûs 'práctico' (-) igual que el 'teórico' sería un 'engranaje' de un tipo de facultad anímica; sólo que estaría en función del factor λογιστικόν - "calculador"- del alma racional, en lugar de serlo del ἐπιστημονικόν como el noûs 'raciocinio' que ya viéramos. Ambos compartirían, en cambio, el ser modos procesuales o mediatos del razonar y conocer humanos frente a la otra gran función de la facultad pensante: la 'intuición'. Por contra, el uso marcado de la 3ª acepción pertenece, precisamente, a ese otro campo, el 'intuitivo'. Su rasgo específico será ese, 'intuición inmediata' ligada a lo sensorial o sea incluida la 'percepción' (en uso neutro); por todo ello, el nombre de 'inteligencia práctica' podría convenir a dicho uso no marcado de la 3ª. Por contra, al igual que su uso neutralizado está al servicio de τὸ λογιστικόν, empero no de la misma forma: no es una modalidad discursiva del pensar, entra dentro de la otra gran función del noûs , la 'intuición'.

Por eso al llegar a este punto se puede decir que no ocupa la limitada, aunque relevante, tarea de 'instrumento funcional' al servicio de la boúlesis; en cambio, es la pieza clave para que el hombre en posesión de la "virtud práctica" (= phrónesis +) pueda 'intuir' de forma inmediata la situación y el fin verdaderamente buenos en cada caso. Naturalmente, esa 'intuición certera' tiene rasgos sensoriales y empíricos al depender de la experiencia anterior, supone la 'percepción

inmediata' de una situación (en toda su complejidad) o el "ojo clínico" que suele darse en los ancianos; no obsta además, que tras ello deban entrar en liza todos los instrumentos propios de τὸ βουλετικόν : noûs (3º -) + diánoia "prácticos"; que propician "buen juicio", "recta comprensión", etc... y el momento final: la "elección". Pero lo que impide la posibilidad misma de que el virtuoso, el φρονητικός, se equivoque es que su noûs ha "aprehendido" la **totalidad** de las circunstancias y "previsto" el plan de acción a seguir porque tiene una "imagen" concreta -una 'visión globalizadora'- de todo. Esta noción, que le viene directamente del nóos homérico al de Estagira, sólo aparece en el Libro VI de *EN* ; en *De An* . se refiere, incluso a un ejemplo por entero homérico, pero se abstiene de denominarlo noûs; no llama así a la capacidad que proporciona tal "reconocimiento de una situación de peligro" (*De An.* 431b 2 y ss.). En realidad, se puede concluir -por el examen del Libro III en su conjunto- que es al *sensorium commune* a quien se alude en este texto,[1] pues coinciden las descripciones de su más alto cometido con esta tarea de "reconocer una situación", 'perceptiva' donde las haya; un solo obstáculo -pero muy grave- se opone a esta interpretación: nos dice el autor al comienzo del párrafo (431b 2) que está hablando de τὸ νοητικόν, lo que confirma más tarde señalando que ya "fuera de la sensación" se producen estas "imágenes" que permiten nada menos que: «...cuando uno percibe (aisthánesthai) que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce (aisthánesthai) por medio del sentido común ('τῇ κοινῇ γνωρίζει') que se trata de un enemigo.».[2]

Que la expresión 'τῇ κοινῇ γνωρίζει' supone el "sentido común" es tradición aceptada, excepto para los especialistas, pero no tiene porqué serlo: en parte alguna de la descripción del *sensorium commune*

---

[1] Tal como suponen algunos traductores o comentaristas.

se alude a él en dichos términos. Más bien, es del noeîn (-) como 'facultad pensante' (equivaliendo al noûs 2ª neutralizada) de quien -como capacidad judicativa- se dice que 'κρίνει... καὶ γνωρίζει' (427a 20 y 21); bien es cierto que para sostener su semejanza con la aisthánesthai. Tampoco Hicks en su exhaustivo comentario parece aceptar la opinión vulgar: para él es el 'νοῦς πρακτικός' el implicado en ese «reconocer una situación de peligro» por la capacidad de tener una «mental picture» o «mental image».[1] Tras ello, puede aceptarse que Aristóteles es plenamente consciente del lejano eco de esta acepción de nuestra palabra como 'intuición perceptiva' a medio camino -dentro de su concepción última del conocer- entre 'sensación' (-) y 'razón' (-); en suma, se trataría de la más alta prestación del *sensorium commune* ligada a la función 'propositivo-intencional' que es propia del noûs; el resultado sería una 'intuición' desde luego 'perceptiva' (lo que tiene un mente el sujeto es una 'imagen globalizadora').

Los vocablos sinónimos y antónimos no coincidirán plenamente pues ambos usos no lo son de noûs que cumplan idénticas funciones en el conocer humano: el uso neutro lo es de la función 'discursiva' y el marcado de la 'intuitiva'. Con esta salvedad, veamos ambos grupos de palabras:

A esta 'razón práctica' neutra equivalen dos expresiones: 'διανοητικὴ ψυχή' y 'διάνοια πρακτική'; también, en determinados contextos serían sus equivalentes τὸ λογιστικόν, τὸ βουλευτικόν, τὸ λογισμόν.

---

[1] *Aristotle's De Anima* , edición crítica comentada, notas al Libro III, págs. 530 y ss. (Cf. Bibliogr.)

Y se le oponen (en usos específicos, eso sí) : τὸ νοητικόν (también sólo en usos específicos o marcados), τὸ ἐπιστημονικόν, ὁ νοῦς θεωρητικός, diánoia, epistéme . Amén de los aspectos 'volitivos irracionales': órexis (como alógos), o sea, thymós + epithymía .

A la 'intuición perceptiva práctica' hay más dificultades para encontrarle sinónimos y antónimos, la razón reside en su superespecialización y en las dificultades que parece experimentar Aristóteles al hablar del particular: la κοινὴ αἴσθησις sería su equivalente parcial como acabamos de ver más arriba y volveremos a encontrar al analizar los personajes implicados de *EN* Libro VI. Mas en ciertos usos de phrónesis como "virtud del hombre sensato", la posesión de este uso marcado de la 3ª acepción parece significar alcanzar dicha phrónesis (+) inevitablemente. Sus antónimos suelen ser, en forma genérica, los mismos que para el uso neutro, tanto los que lo son por su rasgo 'práctico' (τὸ ἐπιστημονικόν, es un ejemplo) como por su oposición a los aspectos 'volitivos' o irracionales del alma.

LOCALIZACION.

Se prestará atención únicamente a:

1) Los tres capítulos del Libro III del *De An.* implicados (IX, X, XI).

2) El Libro VI de *EN* que junto al Libro I de *PA* constituye el segundo grupo de obras, del que se habló en su momento.

"sensitiva" y "pensante"). De hecho, nos especifica en un fragmento anterior a este 'meollo' del capítulo IX -432a 22 y ss.- como la "sensación" no puede encuadrarse ni en una "parte irracional" ni en otra "racional" del alma, y por analogía, algo así le sucede a la "facultad volitiva" (= τὸ ὀρεκτικόν): hay en ella una modalidad "racional-discursiva" (= τὸ λογιστικόν) que es la boúlesis y dos "irracionales" (= τὸ ἄλογόν), que son epithymía y thymós; las tres juntas constituyen lo que también denomina Aristóteles órexis, en su uso neutro. Luego, existe un 'deseo' (-) "racional" o una fusión de "pensamiento" y "deseo" (-) en la boúlesis o 'modo razonado de desear o querer'.[1]

Sin embargo, la boúlesis tiene tanta relación con noûs como con diánoia -como 'parte' de τὸ λογιστικόν- lo cual nos demuestra que nos movemos en la noción de un noûs 'discursivo' y no 'intuitivo'. Así será en toda la exposición del lado 'práctico' de la capacidad de pensar de este Libro III: el noûs 'práctico' será una modalidad o "aptitud" concreta -abocada a la conducta moral- del 'pensar discursivo' en general (2ª, neutra); igual que el noûs marcado 2ª acepción es su modo 'teórico'. Ahora bien, en buena lógica la forma 'teórica' es la básica: es el 'raciocinio' un instrumento **indeterminado** de la 'razón pensante'; al añadirle la condición de 'valorar' una situación como "conveniente o no" para el viviente a la mera emisión de un 'juicio sobre hechos contingentes', se introduce una nueva marca sémica al 'raciocinio' inicial; estaríamos ya ante la 3ª acepción, neutra del tipo 'humano' o 'razón práctica' con todas las características definitorias del noûs desde el principio, o sea, 'propositividad' sobre todo -pues no es compartida con diánoia que en otro caso sería superponible a este noûs 'práctico'-.

---

[1] Que, en otras obras, se nos indica se expresa en una acción concreta del hombre que posee esa "aptitud" (héxis): la proaíresis o "elección razonada".

En resumen, este capítulo IX pretende establecer:

a) que la facultad volitiva tiene en el hombre la doble faceta 'racional-irracional', según la modalidad de órexis (-) de que se trate.

b) que esa modalidad de la órexis (-) 'racional' o boúlesis (="voluntad" o "deseo razonado") está en conjunción tanto con noûs como con diánoia; el primero proporcional la 'intencionalidad' -"ordena el fin a alcanzar"- y la segunda "prescribe los medios para lograrlo" (por medio de la "ilación" de los 'juicios de valor', o 'silogismo práctico'), a partir de esa premisa inicial que ofrece el noûs 'práctico' o 'razón práctica'. (De ahí que, tal como nos señala en sus obras éticas o en *MA*, sea la proaíresis ("acción de elegir") la más estrechamente conectada con nuestra 3ª acepción neutra de nuestra palabra: porque tiene el mismo carácter **intencional** en lo 'volitivo' que nuestro noûs en lo 'cognoscitivo'.). [1]

c) que el conocimiento en sí no ejerce influjo directo sobre la conducta humana: sólo los factores 'volitivos' "mueven o conmueve" el alma, la 'razón práctica' puede "dirigir" en una determinada dirección el "deseo" (-) (que es el único motor del alma viviente) y, sobre todo, dilatar en el tiempo la búsqueda de satisfacción inmediata que desata la 'volición irracional' (epithymía +thymós). Aquí el naturalista y biólogo vence al discípulo de Platón por completo, alejándose así de la idea del "dominio" total de lo pasional como cumbre del perfeccionameinto humano: no es posible racionalizar todo en la conducta del animal que es el Hombre, porque el impulso de la acción vital está en la 'facultad volitiva' compuesta -en su mayor parte- de factores 'irracionales', de los que resulta imposible escapar y/o prescindir.

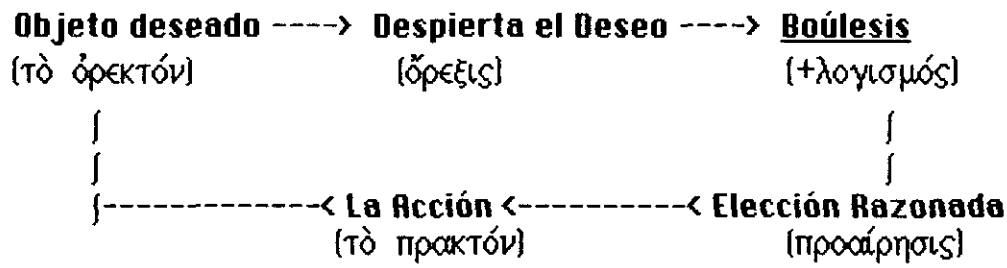
---

[1] Pero recuérdese que en el *De An.* no interviene la proaíresis en modo alguno.

CAP. X. En él al igual que en el anterior está en constante diálogo con otras obras del primer grupo de textos -especialmente *MA* y *EN* , Libro X- donde vieramos al noûs- *intelligentia* en estas funciones de la vida práctica. De hecho, como ya se anunciara en la 1ª acepción, ésta -tanto en sus usos neutros como marcados- suele guardar correlación con la conducta humana; y especialmente la *intelligentia* cuando se hallaba al servicio de la phrónesis , como virtud humana esencial para vivir -en su uso más técnico- o como "sensatez" o "prudencia" -en su uso más vulgar-. De ahí se deduce el diálogo constante con los significados de órexis y noûs, en dichas obras del primer grupo, que recorre los tres capítulos (IX, X, XI) que nos atañen. En suma, desde la nueva perspectiva de las "facultades dinámicas del alma" (y por ello, imbuidas unas en otras) los campos de lo "irracional" (órexis) y lo "racional" (noûs) de las rígidas "partes" del alma anteriores resultan confundidos e interdependientes en el hombre cuya conducta es plenamente racional. Luego, si el binomio órexis/ noûs se retoma al comienzo de este capítulo X (en lugar de emplear las más 'modernas' denominaciones -τὸ ὀρεκτικόν y τὸ νοητικόν- para las dos facultades anímicas) es por variadas razones: a) traer a colación palabras menos técnicas -más ambiguas- que puedan aludir a varias cuestiones a la vez (=la contraposición 'racional/ irracional', 'voluntad' (racional o no)/ 'pensamiento', 'deseo-inmediato'/ 'razón-mediata') ; b) retomar la discusión sobre la conducta moral humana -planteada en sus obras anteriores- 'en parecidos términos' a como lo hiciese entonces; c) mantener un término que designa exclusivamente al hombre -noûs- para distanciar al ser humano 'completo' -el "sensato" o "prudente", en pleno uso de su 'razón práctica'- del común de los animales y de los hombres que no se conducen prudentemente: éstos que se rigen más por su phantasía que por su 'razón' en la vida; y d) noûs se opone como

'capacidad proyectiva' del alma humana -capaz de 'pensar el futuro'- a la inmediatez del "deseo" como no lo haría ni diánoia -instrumento de 'encadenar juicios'- ni τὸ νοητικόν, mera 'receptora' múltiple del producto de las inferiores aptitudes judicativas; en suma, la carga de **'intencionalidad'** en el nóos primitivo obliga a mantenerlo como opuesto a un "deseo" que sólo se 'humaniza' si alguien se propone alcanzarlo como su fin.

En su despliegue el Cap. X expone el *processus* de la acción humana: sus sucesivos pasos. Pueden esquematizarse así:



Lo importante es que sólo en una modalidad de órexis (-) se produce esta intervención del noûs o 'razón práctica': en la boúlesis que pertenece a τὸ λογιστικόν o 'parte' "calculadora" del alma racional. Cuando se trata de modalidades puramente 'irracionales' de órexis (-) -el ejemplo de siempre es epithymía- no hay 'mediación' a cargo de diánoia o noûs 'práctico' y -contra toda 'razón'- el hombre dominado por sus "apetitos" actúa siguiendo su phantasía como si fuese un animal que 'carece de noûs ' por definición. En ese tipo de conductas irracionales intervienen tan sólo la sensación y la 'phantasía-sensorial' o 'desconectada' de la 'razón' que no son facultades anímicas 'mediatas' sino 'inmediatas' y sirven al 'deseo irracional' para

satisfacerse sin demora, sin previa "deliberación racional" (=boúlesis). En ese *processus* el "objeto deseado" (=τὸ ὀρεκτόν) se presenta a la "sensación" o a la 'imaginación-sensorial' con lo cual se despierta el "deseo-apetito" de su inmediata posesión y se actúa para conseguirlo, también sin dilación. En caso de que el objeto sea repulsivo lo que resulta es la "fuga" inmediata. Luego, en conclusión, lo único que mueve al alma animal o humana es τὸ ὀρεκτόν y ya en el alma misma, órexis (en sus tres modalidades); sólo que en el animal y el hombre "brutal" o "insensato" este objeto es "imaginado" (φανταστῆναι), mientras en el hombre dotado de 'razón' -'discursivo-práctica'- el objeto es "pensado" (νοηθῆναι).

Tras esta ardua distinción le queda explanar otro enfoque del 'proceso de la acción', la delimitación en términos físicos de cúal es el "motor" de la "acción" o "movimiento" del alma: indudablemente, se contesta, el hombre/ animal es "movido" por ese "objeto deseado", puesto que el alma no se puede considerar individualmente y, de hecho, precisa del cuerpo para toda "acción". Y el objeto -cumpliéndose así su más básica ley natural- es "inmóvil", permanece como principio y fin del movimiento anímico: es principio que desata el "apetito", o la "pulsión" o el "deseo razonado" y es el fin que -con razonamiento o sin él- el hombre "sensato" o el "bruto" tratan de alcanzar con su acción; dilatada en el tiempo -tras la deliberación y la proyección de la 'razón práctica'- o de forma inmediata. Pero entre el "objeto' y la "acción" anímica la órexis o 'facultad deseante' media de forma ineludible (no como la 'razón práctica'): la órexis (-) es el "motor" "movido a su vez por otro", por τὸ ὀρεκτόν.

.- El capítulo XI y último a comentar aquí aclara algunos extremos no considerados en los dos anteriores:

1) La distinción entre la phantasía como suprema aptitud de la sensibilidad animal o humana que sería la que dirige la conducta de quienes son "insentatos o irracionales" y ἡ λογιστική o βουλευτικὴ φαντασία que es el 'puente mediador' para que la 'razón práctica' o noûs pueda cumplir su papel en el comportamiento del hombre "sensato o de conducta racional".

2) En derredor de esta distinción explica las tres posibilidades de combinación de "deseo" y "razón" (o formas de actuar en los animales-hombres): o se da el "deseo razonado" (boúlesis) dominando el "apetito", o predomina el 'factor irracional' en la conducta, o un "apetito irracional" se impone a otro.

3) Para terminar, sólo se formula Aristóteles algunas preguntas sobre τὸ ἐπιστημονικόν, o sea "la facultad racional-teórica", y su actuación en el cálculo de la conducta, es decir, la conversión del simple razonamiento teórico en razonamiento de tipo práctico; o del 'silogismo teórico' en 'silogismo práctico', en expresiones que más tarde su popularizarían. Quizá por ello, por que otros retomaron profusamente la cuestión, no esté de más señalar que el de Estagira no llega a ninguna conclusión al respecto, se limita -y no es poco- a plantearse las preguntas.

Libro VI de *EN*

La exposición que sigue se inspira claramente en la del comentario a esta obra aristotélica de Gauthier-Jolif.[1] Según dicho comentario, nuestro autor partiría de la consideración platonizante de la existencia de cinco virtudes intelectuales del alma humana para desmentirla y afirmar que tan sólo son dos las virtudes de este tipo: sophía y phrónesis (+); la reducción a 'elementos' de ambas de las otras tres que admitieran los platónicos es la ocupación del estagirita en todo el Libro VI. Libro de una época de transición, porque está entre un primer gran grupo de obras que admitía una estructura gnoseológica básicamente platónica y otro, el tercero, innovador en dicho campo; también porque subsisten fragmentos de inspiración anterior (que mantienen dicha gnoseología academizante) en este Libro VI -el 'arranque' en lo que nos concierne- en medio de un serio intento de reestructuración del campo cognoscitivo; de hecho, de este semi-fracasado impulso partirá la estructura gnoseológica que hoy todos llaman aristotélica.

Tras una introducción que no encaja con el resto -por época en la cual fue escrita y por temática- se limita Aristóteles a realizar esa simplificación en su análisis del 'alma racional' humana: no habrá sino una parte 'calculadora'-'práctica' y otra 'teorética'; como consecuencia forzosa, habrá dos estados virtuosos posibles: la "virtud moral" o phrónesis y la "virtud intelectual" o sophía.

---

[1] *L'Ethique à Nicomaque*, ver. Bibliografía.

De hecho, la argumentación se despliega en estos tres momentos:

A) En él se reduce a las dos grandes 'partes' del alma racional ('calculadora' y 'teorética') las cinco "virtudes" platónicas.

B) Aclara que aspectos incluye la phrónesis (+) y cuáles no.

C) Presenta y rebate las posibles objeciones a su tesis inicial: sólo hay dos "virtudes".

Y así se pueden resumir dichos momentos a lo largo de los trece capítulos del Libro VI:

.-INTRODUCCION AL TEMA: {precede a los tres momentos del desarrollo del mismo (A, B, C); contiene los dos primeros capítulos.}

Cap. I. Las virtudes intelectuales:

{0.1. Retoma su definición del "justo medio" como base de las virtudes morales.

0.2. Tipos de virtudes o disposiciones del alma: morales/ intelectuales.

0.3. El origen de esta división: dos partes del alma ('irracional'/ 'racional'// 'práctica'/ 'teorética')}.

Cap. II. Objeto de la virtud intelectual:

{0.4. Facultades del alma que tienen relación o no con la acción y con la elección (órexis, noûs-diánoia 'prácticos'); incorpora la definición del hombre como «deseo inteligente».}.

.-DESARROLLO:

A)

Cap. III. La epistéme no es la virtud de la parte científica.

Cap. IV. La tékhne no es la virtud de la parte calculadora.

Cap. V. La phrónesis es quien dirige la acción moral y ella es la virtud de la parte calculadora.

Cap. VI. La sophía como virtud de la parte científica de la razón [y uno de sus aspectos es la 'intuición intelectual' o noûs 4ª acepción].

Cap. VII Contraposición de ambas:

Mientras sophía es la «ciencia consumada» en un saber teórico y no práctico, la phrónesis se ocupa de la vida práctica al contrario que la "sabiduría".

B)

Cap. VIII. Aspectos que trascienden o 'escapan' a la phrónesis(+) o "virtud de la conducta personal" (= " virtud moral"):

-{ La política, que se ocupa de la vida pública en todas sus formas (= "deliberativa" y "judicial", "legislativa" y "económica")}.

-{ La epistéme y el noûs tampoco forman parte de la prudencia; (ello ayuda a distinguir los usos de la 3ª y de la 4ª acepción, pues se trata de esta última, claro es}.

Cap. IX,X y XI Componentes esenciales de la phrónesis (+):

1) «Deliberación». (Cap. IX).

2) »Buen juicio o recto entendimiento». (Cap. X).

3) «Comprensión». (Cap. XI).

C)

Cap. XII. Expone las dificultades que supone entender la división de la razón humana en dichas dos 'partes'. También incluye la resolución de las dificultades expuestas aquí.

Cap. XIII. CONCLUSION: Explica la relación que hay entre "virtud moral" y phrónesis; y entre phrónesis y sophía.

.- Los pasajes implicados están ubicados en tres de los trece capítulos. Detallemos algo más lo que les concierne:

Cap. II. Nuestro texto (1139a 33) está a continuación del párrafo de fecha anterior al resto del Libro VI según establecen Gauthier-Jolif en su exhaustivo comentario. Se preocupa nuestra cita, por cierto, de un asunto muy semejante al del cap. X del Libro III del *De Anima* con la diferencia de introducir la cuestión de la distancia entre 'acción' y 'producción' forzada por la presencia de la tékhne entre las cinco virtudes intelectuales postuladas por los platónicos. Por lo demás, sólo la definición final del hombre como capaz de elegir y dotado con ello de "inteligencia deseosa" o "deseo inteligente" (1139b 4) expone otro rasgo que no aparece en el *De Anima* : la explicación del papel de la proaíresis.

Cap. VIII. Se discute sobre la virtud de la parte 'calculadora' o 'deliberativa' del alma -según el **objeto** que estudia: de ahí que el Libro VI no pertenezca al tercer grupo de obras, que hace estas distinciones por la **finalidad funcional** de cada capacidad anímica. Por ello, se diferencian las diversas disciplinas políticas (deliberativa y judicial, legislativa y económica) de la phrónesis (+) o 'virtud racional práctica' del 'individuo' y no de la 'comunidad'. Incluye dicho capítulo un párrafo final alusivo a la ciencia y la 'inteligencia intuitiva', distinguiéndolos de la phrónesis porque ésta tiene un objeto diferente. Una vez más se ven los resabios platónicos de las obras de este segundo grupo. Por contraste, el párrafo nos proporciona cierta información para el noûs como 'intuición práctica' de tipo 'perceptivo' y al servicio de esa 'virtud intelectual práctica' que es la phrónesis (+).

Cap. XI. Contiene el verdadero desarrollo de lo que es el uso marcado de la 3ª acepción, porque en el resto de los lugares que parece mentar dicho uso no cita nuestro término y se limita a paráfrasis y

ejemplos de cierta vaguedad, como se viera en el caso del *De An.* que hemos visto más arriba, al hablar de los tres capítulos implicados del Libro III. Lo que llama indudablemente la atención es que utiliza 'usos vulgares' del término noûs -y de otras aptitudes al servicio de la phrónesis (+)- para centrar la cuestión y hacer ver al lector que sus 'usos técnicos'- y no hay un término más específico que este noûs 3ª marcada- se inspiran en el "consenso" o la "experiencia común" a todo hombre que reflexiona sobre cuestiones éticos: el conocimiento de estas cuestiones ha de basarse en la experiencia colectiva expresada en los estereotipos lingüísticos, entre otros sitios.

Así se alude al 'golpe de vista' -que diríamos nosotros- adquirido con la edad por los viejos como expresión alusiva a nuestro noûs marcado 3ª. Mezcla de 'percepción' y experiencia adquirida -al fin y al cabo, a través de anteriores 'percepciones sensibles'- la «imagen global» (o «mental picture»), el proyecto globalizador visionado por el noûs -previniendo el futuro-, está muy cerca de la herencia lingüística que nos recuerda al principio del capítulo y más tarde gracias a bastantes locuciones estereotipadas; si se recuerda, desde su origen el término ha venido significando esto: una 'toma de conciencia perceptiva' de lo captado por la pura sensación y de ahí su carácter de «comprensión de lo sentido» en gran número de predecesores de Aristóteles. Sólo que, en nuestro autor, se está tecnificando tan antiguo uso al máximo y este pasaje es la mejor demostración de ello.

ANALISIS TEXTUAL

1.1. USO NEUTRO: 'RAZON PRACTICA'.

Comenzamos por la única cita del Cap. IX del *De An.* que debemos considerar como perteneciente tanto a la 2ª (+) como a la 3ª (-). Se trata de 433a 2 que no hablaba de los frutos de noûs+diánoia a la hora de "ordenar", en el caso del noûs, un fin "práctico" (a "lograr" o "rehuir") o de "prescribir" la via para lograrlo, en el caso de la diánoia.[1] Todo ello entraba en el tereno práctico; pero le faltaba el elemento primordial: el hombre no actuaba a "impulsos" del "razonamiento" sobre el fin a alcanzar. El "motor" que lleva a la acción es, siempre, la órexis o 'facultad volitiva' jamás la 'judicativa' en general ni la 'pensante' en cualquiera de sus formas. Pero como un análisis pormenorizado de dicho texto 433a 2 en medio de su contexto -compuesto por dos citas más de nuestra palabra- acaba de ser realizado al final de la anterior acepción, se remite al lector a dicho punto para los detalles.

.- La cita más cercana a la anterior -433a 2- por su conexión entre noûs+ diánoia para el 'razonamiento discursivo' sea 'teórico' (2ª +) o sea 'práctico' (3ª -) procede del Cap. II del Libro VI de *EN*:

" αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γὰρ ἔστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ. πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις -ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα- προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ

[1] Para el texto griego, véase el Apéndice de Citas de noûs en Aristóteles.

προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ' αὐτὴ οὐθέν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὗ τέλος ἁπλῶς (ἀλλὰ πρός τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. " [*EN* 1139a 33, 1139b 4].[1]

El problema enfocado es el mismo que en el Cap. IX del *De An.* : esos noûs+ diánoia como 'capacidades discursivas de la razón humana' no bastan, han de recibir un impulso esencial en la órexis ('facultad deseante'); en suma, por sí, solo, el 'pensamiento' no mueve nada. Estaríamos en la misma ambigüedad, por cierto que en 433a 2, la mención que se hace de noûs y diánoia parece ser tan sólo de ellos en 'en sí mismos considerados', o sea, de 'raciocinio' o 'pensamiento teórico' y pertenecería más bien a la 2ª acepción marcada; pero el resto del párrafo nos especifica que hemos de considerarlos en su aspecto 'práctico': en sí mismos nada "mueven", no inducen la acción moral, pero con la aportación de órexis se vuelven prácticos. Sin duda, esa ambigüedad de ambos pasajes es ineludible: en ambos casos la única solución para estudiarlos en una u otra acepción ha sido el propósito que se deduce tenía el autor en cada caso; y que, por cierto, era el mismo: el conocimiento puro o teórico de un 'x' no basta para "desearlo" y "repelerlo"; el "movimiento" del alma para satisfacer al hombre tiene otro origen que no es la 'razón teórica' de *EN* ni la

---

[1] En la versión castellana de Marías-Araujo : «Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica. Del entendimiento teorético y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto.
El principio de la acción -aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue- es la elección, y el de la elección el deseo y la elección orientada a un fin. Por eso ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta, en efecto, gobierna incluso el entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es el fin, y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre.». (Ver. Bibliogr.).

'capacidad crítica' ('sensación + razón') del *De An.* En resumidas cuentas, por eso se vuelve al viejo binomio noûs/órexis en estos pasajes: recuerdan la vieja división académica 'racional/ irracional' pero dentro de estructuras gnoseológicas más flexibles y complejas. El movimiento ha de ser, por consiguiente, de origen 'volitivo' -sea o no 'racional', esa es la novedad respecto a las obras del primer grupo- para explicar que sea una facultad del alma animal y no de la humana; por ello, es más primitiva esa capacidad y le cuesta tanto a la 'razón' (lógos o noûs) dominar su parte 'volitiva', eso sí, la parte 'irrracional' de la órexis, puesto que la boúlesis es 'deseo racional'.

El texto de 1139b 4 en sí, también nos habla de otras dos cuestiones: a) la escisión 'práctico/ productivo' en el mundo de la 'razón calculadora'; y b) el papel de la proaíresis.

Comienza Aristóteles por sostener que el carácter 'práctico' del 'raciocinio' del que nos habla incluye aspectos muy amplios: incluye tanto la actividad 'práctica' *sensu stricto* como la 'poética' o "productiva". Sin embargo, note bien el lector que se liga solamente la diánoia a la 'producción' humana: ya vimos que noûs es más adecuado para designar fines, ordenar la meta global a alcanzar, mientras diánoia es el mediador, quien organiza los medios para lograrlo. Recordando una explicación de L. Robin al respecto, podría comprenderse mejor: la phrónesis se opondría a la tékhne porque la primera "delibera" -según una regla- sobre la elección de los fines a perseguir, mientras la tékhne delibera según una regla sobre los medios concretos a emplear;[1] nada extraño que para hablar de la segunda de las "virtudes intelectuales" de carácter práctico de los platónicos nos aluda en el pasaje Aristóteles a la διάνοια πρακτική.

[1] Cf. del autor fráncés, *Aristote* , pág. 247. (Ver Bibliogr.).

Pero como ya se habló de la relación noûs-tékhne con motivo de la exposición de la 1ª acepción, baste con lo que se acaba de señalar hasta ahora.

El segundo punto nos plantea una curiosa sensación: mientras en este Libro VI de *EN* la proaíresis o "elección razonada" es clave, en los capítulos IX, X y XI del *De An.* es la boúlesis y τὸ βουλευτικόν quien se resalta en su lugar. Pero los tres términos aluden a la misma cuestión ya clave en el Libro VI: hay un aspecto 'racional' en la órexis o 'facultad deseante' humana y la conducta del Hombre no merece ser considerada tal sin su concurso; y, por ende, sin el del noûs como capacidad razonante aplicable al objeto práctico (3ª -). Tan sólo sucede que en el libro sobre ética se cargan las tintas en la capacidad de elegir del hombre y en el psicológico-gnoseológico se hace sobre la "facultad deliberativa" (τὸ βουλευτικόν) o "deliberación" (boúlesis). La razón puede ser que en el tercer grupo prefiere organizar su visión del alma animal y humana en torno a grandes funciones anímicas 'psicodinámicas' o interdependientes unas de otras; mientras en el segundo grupo, o sea en este Libro VI sobre todo, aún es algo rígida la división que hace entre partes 'calculadora' y 'teorizante' del 'alma racional' y ha de contentarse con referirse a capacidades o aptitudes puntuales y aisladas que estarían 'conectadas' a la vez a lo 'racional' y lo 'irracional', como sería la concreta aptitud de la proaíresis.

Volvamos al escueto examen del texto, centrándolo en esta proaíresis que caracteriza al ser humano frente al animal en la bella definición del hombre de 1139b 4. Podemos para iluminar todo el texto -y antes que nada la aptitud electiva del hombre- añadir una paráfrasis del comentario al pasaje de I. Düring:[1]

---

[1] Cf. *Aristóteles*, pág. 521, (ver. Bibliogr.).

Habría según dicha explicación dos momentos en el proceso psicológico de la "elección":

a) la elección del fin es un acto racional gobernado por la voluntad y b) conocer cúal es el buen fin presupone una reflexión, en el ámbito de la razón práctica. En suma, la "razón práctica" y el "deseo" (órexis) no se distinguen por su objeto (τὸ πρακτόν) sino por representar funciones diferentes del alma.

Se abre ya, por lo tanto, el camino que se seguirá con paso firme en el *De An.*: no son los objetos los que determinan las facultades o aptitudes concretas que se emplean como en el platonismo, sino la finalidad en función de la cual procede el alma: la **función** conforma la 'facultad' como la función hace al órgano en el terreno corporal. De ahí que las facultades sean δυνάμεις análogas al ὄργανον y se emplean símiles como el de la "mano"-noûs del *De An.*, que tan bien conocemos.

En suma, la interesante anotación de I. Düring que ha dado pie a esta explicación nos muestra una vez más que en Aristóteles se potencia más una explicación dinámica del alma, frente a la tradicional diversificación estática predominante aún en Platón; pues, no son los objetos diversos quienes tienen distintos saberes y capacidades anímicas a su servicio; son diversas aptitudes y funciones del alma las que enfocan los objetos dándoles aspectos diferentes, aptos para aplicarles distintas ciencias; solamente mantiene Aristóteles la división entre objetos "inmutables" y "contingentes o mudables" ocasionalmente y para escindir 'la razón humana' en 'teorética' y 'práctica', por cierto en pasajes academicistas, es decir, de terminología platónica sin entrar a definirse respecto a la misma.[1]

---

[1] Cfr. otro caso semejante -aparte del pasaje de *Pol.* que vieramos en la acepción 1ª -en *De An.* 432a 25 y ss.-. Véase, al respecto, la nota de T. Calvo Martínez, *Acerca del Alma*, a propósito de este tema a dicho pasaje (n. 91, pág. 243).

.-El resto de las citas del uso neutralizado nos hace volver al *De An.*, al capítulo X para ser exactos:

"X. Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα. Πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία. Ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. Καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. Ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν. Καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως." [*De An.* 433a 9,13, 14 y 16].[1]

El comentario a la primera mención de nuestra palabra, 433a 9, es sencillo, se habla de la 'facultad motriz' de los animales superiores en general, y no exclusivamente del hombre. (Recuérdese que toda la obra estudia el alma viviente en general). Por ello, estos órexis y noûs iniciales traen ecos de la 1ª acepción: se refieren a lo 'irracional' en general y lo 'racional' en general, pero como nos indica Aristóteles inmediatamente después, el noûs que nos ocupa en estos capítulos sobre la 'fuerza motriz' del alma es 'práctico'. Luego, será un noûs "práctico" (-) como hasta ahora, tan laxo que admite comparación con la capacidad que le sustituye en los animales superiores no-humanos, o sea, la phantasía; capaz ésta como sabemos ya desde la 1ª acepción de remplazar al noûs en dichos animales superiores, en los niños o

---

[1] En la versión del autor anterior: « En cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto -con tal de que en este caso se considere a la imaginación como un tipo de intelección; en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo a la ciencia y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación-. Así pues, uno y otro -es decir, intelecto y deseo- son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y un objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión 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: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo.».

hombres anormales -"carentes de razón (-)"- privados como consecuencia tanto de nóesis ('intelección teórica') como de logismós ('razonamiento'), las dos funciones mayores del "razonar" en general. Y, ambos, órexis(-) y noûs "práctico" (-), serán los principios causantes del movimiento local del alma humana; se nos especifica que es del noûs 'práctico' de quien se trata, su aspecto práctico le viene por ser su objeto, el "objeto deseado" (τὸ ὀρεκτόν). Para que no tengamos dudas del uso amplio de este noûs "práctico" -se le equipara, tras su última mención, en 433a 16- a la 'διάνοια ἡ πρακτική': una vez más estamos ante un noûs 'práctico' neutro, no ante la 'herramienta' especial que hace posible lograr la virtud práctica gracias a la certeza y destreza que proporciona su 'intuición sensible' del fin último y primero, del bien ordinario y concreto y del general (= la felicidad).

En esta búsqueda del 'motor' -de lo que pone en movimiento al alma- el "objeto del deseo" se revela el principio primordial: principio y fin de la acción, igual que lo fuera antes de la 'razón práctica'(-): atrae o repele al noûs convirtiéndose en su objetivo a alcanzar o evitar, hallándose así tanto al principio como al final nuevamente, sólo que ahora del 'razonamiento práctico' y no de la acción.

Estas afirmaciones -el elemento motor es el "objeto deseado" (τὸ ὀρεκτόν)- nos las confirma el texto que viene a continuación en este capítulo X:

" Ἓν δή τι τὸ κινοῦν πρῶτον τὸ ὀρεκτόν. Εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι εἶδος ἐκίνουν. Νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. Ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξίς τις ἐστιν. Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. Διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἐγαθόν. Οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. Πρακτὸν δ' ἐστὶν

ἀγαθὸν τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν." [*De An.* 433a 21,23 y 26].[1]

Una vez más este noûs "práctico" sigue equivaliendo a diánoia "práctica" e incluso a logismós : 'Ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν' (433a 25). Sin embargo, este noûs 'práctico' (-), tan cercano al 'raciocinio' de la 2ª acepción y la 'razón ' genérica de la 1ª, tiene un rasgo que lo enaltece al permitir al hombre lograr el "orden recto", el 'razonamiento práctico' al servicio del juicio verdadero, mientras que los otros motores de la 'conducta' (órexis y phantasía) no proporcionan esa certeza de ésta en el camino de lograr el verdadero bien. Merece explicarse esto último: órexis es irracional y sin el gobierno del noûs puede arrastrar a actos desastrosos tanto al hombre ("insensato") como al niño (privado de razón por su edad) como al bruto; por su parte, la phantasía sustituye en los tres casos al noûs (en el hombre de conducta irracional, en el niño y en el animal superior); su presencia en el nivel inferior del alma (=es propia de las bestias) garantiza que está fuera de lo racional, de la capacidad de "calcular" (=logismós) los fines, los medios y las circunstancias en las cuales se va a desenvolver el sujeto para iniciar la "acción" (πράξις).

El noûs o la diánoia "prácticos", en cambio, sí desempeñan esas tareas. El error conductual siempre tendrá, en conclusión, su origen en arrumbar a un lado la 'razón práctica', volviendo al estado bestial. Dicho más sencillamente: como el 'motor interno' de la conducta

---

[1] Según T. Calvo Martínez: « El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo. Por lo demás, el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar. Por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción. 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.].».

animal-humana es la órexis-'facultad deseante' porque siempre es por iniciativa suya por lo que se produce el error, puesto que puede desear un objeto perjudicial; a la phantasía le pasa algo semejante cuando no está siendo utilizada por el noûs , como 'material' básico del pensar, por sí sola, 'irracional' le sucede lo que a la órexis 'irracional' o sin conexión con la 'razón': arrastra con sus imágenes al deseo equivocado al niño o al animal o al hombre insensato con harta frecuencia.

No se debe dejar el texto sin recordar la cantidad de pasajes que se expresan en términos parecidos a éste 'Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν' ; sin incluir nuestro término en su mayoría (como ejemplos *Protr.* B 38, y *MM, EE* o *EN* , en numerosos casos); de hecho en los obras éticas son, lógicamente, muy habituales.[1] Se está insistiendo una y otra vez, por tanto, en *De An.* en un noûs de 'raciocinio práctico' cercano -con esa única marca distintiva- a diánoia, cuyo máximo exponente sería el 'silogismo práctico' o 'razonamiento práctico'; en ningún momento se nos induce a pensar que pretende referirse el autor al uso más intenso y técnico de esta acepción, 'intuición sensible-práctica', indispensable para la vida feliz según *EN* .

Sobre la contraposición órexis/noûs en el logro de lo deseado nos habla en un texto que queda separado del anterior por unas líneas de crítica a la platonizante opción de escindir en "partes" distingibles el alma (432a 30-b4); a continuación está el párrafo con la cita de nuestro término:

" Ἐπεὶ δε αἱ ὀρέξεις γίνονται καὶ ἐναντίαι ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντίαι ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ

[1] Como, en *MM* 1208 a19, con su fórmula más tradicional que la de aquí: 'τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον γινόμενον'.

ἥδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἥδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον), εἶδε μὲν οὖν ἓν ἂν εἴη τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικόν, ἢ ὀρεκτικόν, πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν (τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι ἢ φανταοθῆναι), ἀριθμῷ δὲ πλείω τὰ κινοῦντα." [*De An.* 433b 7].[1]

La oposición entre órexis (-) y noûs 'práctico' (-) nace por que los aspectos irracionales del alma animal o humana sólo tienen percepción del presente, de lo inmediato, mientras la razón práctica proyecta un futuro mejor; es decir, es capaz de ordenar las acciones con vistas a un fin lejano en el tiempo, en suma, como razonamiento que es, calcula la conducta a seguir aplazando el bien inmediato para lograr un bien mayor en el futuro. Esta capacidad de controlar y domeñar el tiempo es exclusiva del raciocinio y de la razón humana y, por ello, nos distingue del resto de los animales. La falta de previsión, de proyección futura de sus acciones incapacita al hombre de conducta irracional, al niño y a la bestia para alcanzar siempre el buen fin, es la causa de dicha diferencia que hace indispensable al noûs (-) para todo ser humano que desee una conducta correcta -sin lugar errores- capaz de hacer posible que (con las condiciones materiales y sociales de rigor) logre ser feliz. La frase final es una clara conclusión de esta cuestión (si la facultad motriz del alma es una o múltiple y en qué consiste) que nos ha venido ocupando durante todos estos textos del *De An* : «(...) habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν) en tanto que desiderativa -y más allá de todo lo demás, el objeto deseable (τὸ ὀρεκτόν) que, en definitiva, mueve sin moverse al ser "inteligido" (τῷ

[1] En nuestra versión habitual: « Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados -esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir 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.».

νοηθῆναι) o "imaginado" (φανταοθῆναι)-, sin embargo, numéricamente existe una pluralidad de motores.».[1]

Es el motor precisamente porque "mueve sin moverse" -eso es lo propio en todo movimiento de un "motor", de aquel que es causa del movimiento de otro- el ser "objeto deseado" por la razón o por la imaginación. Sin embargo, en una precisiones que vienen a continuación, aclara Aristóteles esa referencia a los múltiples motores integrados para mover el alma; tras la máxima significación de buscar el primer motor del movimiento del alma y hallarlo en un "objeto deseable", viene el concienzudo análisis que le permite descomponer la causa del movimiento local en los seres animados en numerosos aspectos que no nos atañen ahora, ya que se vieron antes (433b 13 y ss.), pero abarcan todos los momentos en que descompone el autor el logro del bien práctico perseguido desde el momento en el cual es percibido-sensiblemente- como tal objeto deseable. Lo que sí nos interesa es la referencia a la phantasía junto al noûs como los que "piensan" o "imaginan" (433b 9, 'τῷ νοηθῆναι ἢ φανταοθῆναι') el "objeto del deseo"; naturalmente, aquí no se refiere Aristóteles al uso sustitutorio de la phantasía por parte de los "carentes de noûs (-)" como anteriormente: nos recuerda algo ya dicho al referirnos por extenso a la phantasía (Capítulo III del Libro III): el objeto puede estar presente (ser "sentido", 'percibido') o ser recordado (ser "imaginado" en términos aristotélicos), por ello, el objeto del deseo puede provenir de la sensación (y manejado por el "pensamiento") o ser "imaginado" (y recordado "manipulado" por la phantasía). Naturalmente, en el segundo caso el error está mucho más presente por la tendencia de la imaginación a transformar el objeto deseable a su arbitrio, con lo cual volvemos a la fuente de los errores de conducta antes señalados: todo

[1] T. Calvo Martínez, *Acerca del Alma*, págs. 247-8. (Ver Bibliogr.).

lo que no sea estrictamente racional, y nos permita juzgar rectamente una situación y un objetivo, nos puede arrastrar al vicio, al mal y a la infelicidad; las grandes causas serían, una vez más las 'pulsiones instintivas' - irracionales- y la phantasía -en cuanto no pertenezca al campo racional, al no servir a éste-. Porque cuando la phantasía sirve a la 'razón' (-), proporcionando recuerdos (="memoria") sin "fantasear", es un valioso puente entre razón y sensación, como ya se ha visto. Esta posibilidad de la phantasía, "razonable", al servicio de la razón y del noûs, nos la enuncia el propio estagirita en la frase que cierra este capítulo X del Libro III: «Así pues, y en términos generales, el animal -como queda dicho- es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales.».[1]

Una vez más, eso sí, se nos recuerda que se habla de los vivientes y no en exclusiva del hombre y por eso se diferencian esas dos formas de imaginación, "sensible" y "racional", aunque más apropiado sería hablar en los términos en los que acabamos de hacerlo; pero como aquí sobre todo se pretende explicar como es la phantasía que sustituye al noûs en las bestias, todo el esfuerzo radica en eso, en explicar que los animales superiores -indudablemente capaces de buscar o rehuir un objeto- poseen algo superior a la sensación propiamente dicha (esta phantasía) permite dirigirse hacia el objeto deseable más allá de su mera presencia física momentánea: son capaces de recordar, de soñar, como nos dirá en los *Parva Naturalia*.

1.2. USO MARCADO: 'INTELIGENCIA PRACTICA'.

Esta modalidad práctica no se incluye en la función 'discursiva' (como en el uso anterior, neutro) sino en la 'intuitiva'; se la podrá denominar "intuición práctica" por ello; "inteligencia práctica", también, porque es una aptitud que se puede caracterizar como 'facultad intelectiva o intuitiva', es la función 'intuitiva del pensar'.[1]

Dicha utilización del vocablo sólo queda claramente explicada en el Libro VI de *EN* , sobre las razones para que no aparezca en el Libro III del *De An.* ya se habló en su momento. En cuanto al Libro VI es un único pero largo pasaje:

"καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοὺ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς, γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν." [*EN* 1143a 35 ; 1143b1, b5 y b7]. "σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. [διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων.]" [*EN* 1143b 9 y 10].[2]

---

[1] Tal como nos lo explica Burnet, en su comentario a las éticas (*EE* y *EN*), parágrafo 4 : «νοῦς in its restricted sense (not when it is equivalent to διάνοια) is a δύναμις which apprehends its objetcs immediately (τῷ θιγεῖν) like αἴσθησις, not mediately like ἀπόδειξις or βούλεσις.» Poco cabe añadir a tan clara diferenciación entre uso neutro y marcado de esta 3ª acepción 'práctica' del noûs 'humano'.

[2] Versión habitual de esta obra : «La intuición tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciónes, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción sensible, y ésta es la intuición. – Esta es la razón también de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, sin bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por

Citas muy discutidas, pero, por fortuna excelentemente resueltas en la buena traducción española de *EN* que venimos adoptando, solucionándonos así gran parte de las perplejidades que causan otras versiones de las mismas.[1]

Tan sólo disiente la autora de este estudio de esta muy buena versión española en dos aspectos: a) denominar "inteligencia" a la "sensatez" de 1143a 26 y 27, dos usos claramente vulgares del término, en las líneas que preceden al actual texto griego; [2] del mismo modo, no debería llamarse "intuición" a 1143b 7 y 9 ya en nuestro actual texto griego, pues el sentido popular y cercano al uso vulgar de ambas es destacado por los especialistas; [3] sin embargo, la versión contiene un segundo punto discordante con la posición mantenida en este trabajo, a saber, no situar el contenido del claro corolario 1143b 9-b11 **antes** de la frase que abarca 1143b 5-b9, siendo dicha

---

naturaleza comprensión, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que también son consecuencia de la edad, y que tal edad tiene intuición y comprensión, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. (Por eso la intuición es principio y fin, porque las demostraciones parten de estas cosas y ellas son su objeto). [De modo que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente.]».

[1] Trad. de M. Araujo- J. Marías, de la que se expone ahora el encabezamiento del capítulo XI, perteneciente a la 1ª acepción -según se viera en su momento-, aunque no aparezca en el texto griego que se ha ofrecido en el cuerpo de la exposición actual, para facilitar la comprensión del comentario emitido a continuación: «La llamada comprensión, en virtud de la cual decimos de alguien que es comprensivo y que tiene comprensión, es el discernimiento recto de lo equitativo. Señal de ello es que llamamos comprensivo sobre todo al equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo, y rectamente quiere decir de acuerdo con la verdad. - Todas estas disposiciones convergen lógicamente a lo mismo. En efecto, al hablar de comprensión, entendimiento, prudencia e inteligencia (νοῦς), atribuímos a las mismas personas el tener comprensión o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades tienen por objeto lo extremo e individual, y es en saber discernir sobre lo que es objeto de prudencia en lo que consiste el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres buenos en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son del número de las individuales y extremas, y así no sólo tiene que conocerlas el hombre prudente, sino que el entendimiento y la comprensión versan también sobre las cosas prácticas, que son extremos.» [1143a 19-a35]. (Ver. Apéndice de Citas, para el texto griego de 1143a 26 y 27).

[2] Cf. nota precedente.

[3] Ver comentario de Gauthier-Jolif a dichas citas, pág. 539.

anteposición su 'lugar natural' como muy bien vieran Gauthier-Jolif en su magno comentario a la obra que nos ocupa.[1]

Según tales criterios, una versión corregida quedaría así, (con la única modificación en el texto griego de colocar el corolario b9-11 tras el final del párrafo en 1143 b5) [2] :

"[En efecto, al hablar de comprensión, entendimiento, prudencia y sensatez (1ª acepción neutra), atribuimos a las mismas personas el tener comprensión o sensatez (1ª, *vulgaris usus*), así como el ser prudentes o tener entendimiento;...].[1143a 26 y 27]. La intuición (genérica, abarca las dos modalidades 'práctica' y 'teorética') tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de las límites primeros como de los últimos hay intuición (*idem.*, 4ª + y 3ª +) y no razonamiento; la intuición (4ª +) que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas (3ª +), lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción sensible, y ésta es la intuición ('práctica', 3ª +). (Por eso la intuición (*idem.*, 3ª +) une principio y fin, porque las demostraciones parten de estas cosas y ellas son su objeto).[1143a 35-b5 + b9-11].

[Esta es la razón también de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, si bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por naturaleza comprensión, entendimiento y buen sentido (*vulgaris usus*, 1ª)). Señal de ello es que creemos que también son consecuencia de la edad, y que tal edad tiene buen sentido (*v.u.*, 1ª) y comprensión como si la naturaleza fuera la causa de ellas.]." [b5-b9].

Realmente esta última versión parece mucho más clara. Pero resulta indispensable justificarla:

1) Se han aplicado los criterios léxicos habituales obteniéndose los términos castellanos más próximos a las distintas acepciones o intensidades sémicas halladas: 1ª , 3ª y 4ª acepciones, desde el uso

---

[1] *Idem.*

[2] O sea: "καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.[διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων.]" . [1143a 35, b1, b5 y b10].

vulgar hasta el más técnico en la 3ª + y 4ª +. Dichas opciones se apoyan no sólo en las posibilidades combinatorias, sino en las estructuras léxico-sintácticas {locuciones estereotipadas, por ej.} y contextuales { ej. la cercanía a otros textos 'populares' de noûs genérico (-) en b8 y b9 es obvia para quien haya leído el análisis de la 1ª acepción neutra y del comienzo de esta 3ª}.

2) Por exigencias del contexto y sugerencias de especialistas se ha conectado el añadido de b9-b11 con el párrafo anterior.

Sin embargo, estas decisiones no evitan el deber de sopesar cuidadosamente afirmaciones respecto al texto de varios expertos que completan su significado dentro del Libro VI de la *EN* e incluso de la obra aristotélica en su conjunto. Como se puede ver si se compara la versión española (incluso en su original) con la propuesta de Gauthier-Jolif, [1]su noción del sentido de noûs en este texto es muy distinta de la adoptada aquí; además, en consecuencia también se disentirá de las críticas -contenidas en su comentario- a Walter o Ross.[2] Lo que les parecen defectos a estos dos estudiosos más parecen virtudes: a) Walter, como ellos mismos reconocen, demostró que el noûs del pasaje central {1143a 35-1143b 5+ b9-11} no es la mera "razón práctica" (-) genérica, (en los términos de estos autores «l'intellect pratique»); b) Ross no admite, siguiendo a Walter que se hable solamente de "razón práctica" (+), en su uso específico, sin que mantiene también se refiere el estagirita a una "inteligencia teorética" (+) en los primeros momentos. Las críticas que hacen a estos planteamientos -que, a la luz del texto, parecen correctos- son debidas a una concepción propia de Gauthier-Jolif que sostienen una pluralidad de acepciones del término en la obra aristotélica; tan variada que incluiría unas

[1] *O.c.*, texto traducción francesa (Ver. Bibliogr.).
[2] Cf. pág. 537, del comentario a la *EN* de dichos autores en su *L'Ethique a Nicomaque*.

"cualidades" concretas de la razón humana en general (que para ellos es el "intelecto") en unas afirmaciones cuanto menos extravagantes, porque no se distingue en el comentario prueba alguna de su veracidad, ni de los motivos para aducir tales 'tesis'.[1]

Dejando de momento el comienzo del párrafo siguiente -b5 a b9- para un análisis posterior, atengámonos a 1143a 35- b5 +b9-b11 por su coherencia expositiva.

En el texto inmediatamente anterior -comentado en la 1ª acepción por contener usos vulgares del término equivalentes a "sensatez" o "razón genérica"- se hablaba ya de una importante nota de las cuestiones "prácticas" (τὰ πρακτά, en el texto): que son "individuales" (τῶν καθ' ἕκαστα) y "extremas" (τῶν ἐσχάτων); o sea, que dos objetos de la "razón práctica" (-) son individuos concretos y "extremos" para el sujeto porque no los hay más apegados a los hechos -están en un "extremo" del conocer-. Pero en un Aristóteles una expresión así suele poseer un sentido lógico más profundo, que analizaremos en su momento.

La cuestión que se abre a continuación es la de la naturaleza de la "intuición", un elemento capital para lograr la phrónesis (+) -"virtud práctica"-; en un principio (1143a 35-36) no se especifica si es una "intuición" práctica o teórica como se hace después: no es lo indicado porque Aristóteles pretende aquí oponer noûs (+)/ lógos (+), 'intuición'/ 'razonamiento', dejando así a un lado todas las capacidades de las cuales nos ha hablado en su utilidad para el hombre con phrónesis (+): "entendimiento" (súnesis) y "comprensión" (gnóme) los dos más importantes; pero también noûs (-) 1ª acepción "sensatez"

[1] Ciertamente distinguir junto a 'facultades' y 'funciones' - habituales en toda exposición aristotélica, 'cualidades concretas' (se impone, de dichas funciones) resulta tan nuevo que deberían haberlo justificado feacientemente.

o "buen juicio".

Como nos recuerda en este comienzo el macedonio, «la intuición tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento;», la "intuición" se ejerce en los dos momentos extremos del proceso cognoscente -en este segundo período dónde no aparece el *sensorium commune* del *De An.* -, es decir, actúa sobre los "principios" absolutos ("límites primeros" del texto) tanto como sobre los "objetos individuales" y "singulares"; de lo más abstracto y último en el proceso cognoscente humano a lo más concreto y primero que captan los sentidos, según la forma opuesta de explicarlo que siempre tiene en mente el estagirita, de ahí la terminología que utiliza, llamando a uno de los "extremos" tanto "primero" como "último" según la perspectiva implicada.[1]

Si se enfatiza sobre este texto es porque nos habla tanto de la "intuición intelectual", 'inteligencia pura' que diríamos nosotros, como de la 'intuición sensible' porque sólo así puede denominarse esta 'aprehensión inmediata' de lo "individual", de lo concreto; de hecho, el final de este mismo pasaje nos lo expresa taxativamente: «de estas cosas (prácticas), pues, hay que tener percepción sensible (aísthesis) y ésta es la intuición (noûs +).» (1143b5). Todo ello encaja con el texto de 1142a 25-26 por extraño que parezca a primera vista: allí -hablando de epistéme +noûs =sophía - afirmaba que phrónesis se diferenciaba de los dos primeros -y, por tanto, de la sophía- por tener por objeto lo individual y no lo 'universal necesario'; además, añade de

[1] Cf. I. Düring, *Aristotele* : «In *EN* VI, 12-13 Aristoteles discute le due funzioni del *nous*, che noi chiamiamo ragione pratica e ragione teorica. Apprendiamo intuitivamente, e non mediante il ragionamento, sia il principi supremi che le singole cose concrete[1143a 36 b5] . Nel procedimiento dimostrativo della scienza la ragione intuitiva coglie i «limiti immutabile» questa funziones del *nous* è operante solo nell'argomentazione scientifica, e non rientra nell' ambito dell'etica.», pág. 521,(ver Bibliogr.).

lo concreto no hay sino sensación, y la "sensación" de lo individual que corresponderá a la phrónesis no es la 'pura' sensación (o de los "sensibles propios") sino otra. Si ello es así, tenemos el lazo con nuestro texto: el noûs marcado al servicio de la phrónesis (esta 3ª acepción) no puede ser más que el 'instrumento' o realización concreta de la 'intuición-perceptiva' a la que alude tanto 1142a 29 como nuestro largo párrafo (1143a-1143b).

Desarrolla muy bien este tema Moreau en su *Aristóteles y su escuela* al postular una verdad «antepredicativa» en la gnoseología aristotélica; citando los pasajes del *De An.* (430a 26-28, 432a 11-12) y de la *Meta.* (1051b 21, 24-25 y 1052a 1) nos demuestra algo ya conocido en algún autor griego anterior, aunque no se aplicase a este fin: que lo contrario del error sólo es la verdad «predicativa» propia del juicio, o sea, perteneciente al terreno del 'razonamiento discursivo', mientras que lo contrario de la 'Verdad intuitiva' tanto de los principios del Saber como del objeto o la situación concreta aprehendidos sensiblemente por el sujeto es la ágnoia o "ignorancia", como vieramos en Platón en este mismo trabajo. La 'Verdad intuida' es imposible de desvirtuar por un error en el curso de un razonamiento: es completa y absoluta y su no posesión es un estado, a saber, de completa "ignorancia" o, en términos igual de platónicos, de "ceguera". No resulta casual, por tanto, que este final del Libro VI esté lleno de referencias visuales: "ver", "ver correctamente" -ὁρῶσιν ὀρθῶς, 1143b 13-, o frases completas como "la recta conformación de este ojo del alma no se produce sin virtud", o su contrario, "moviéndose a ciegas puede dar un violento resbalón por no tener vista".

No es casual que antes de estas líneas (1143b 13,etc...) haya citas de noûs neutralizado o su uso vulgar y no de otros términos o

expresiones estereotipadas equivalentes,[1] a pesar de la locución vulgar Aristóteles sabe que ese es el término elegido para hacer posible la phrónesis (+) :al proporcionarle como punto de partida para su acción una 'Verdad indudable', la 'intuición sensible-práctica'. Es de esa 'intuición para la acción' que se acuerda al utilizar una y otra vez usos vulgares o de baja intensidad del término, ligados a refencias de la "visión correcta y esclarecedora" que tiene el hombre con phrónesis (+).[2] No es casual tampoco que algún autor nos denomine esta phrónesis (+) como «percepción intelectual»,[3] inevitable recordatorio porque tendemos a pensar en ella como en un saber adquirible como otro conocimiento cualquiera de tipo teórico, cuando la 'virtud práctica' a que alude phrónesis (+) es un estado anímico permanente que posibilita alcanzar el ideal de vida propiamente humano, la felicidad moral; nada más lejano, por tanto, de un saber científico, adquirido por 'raciocinio'. De ahí que la experiencia, "ojo clínico" que da la ἐμπειρία (1143b5- b9 y 1144b4- b18) sea el material que hace posible la phrónesis (+) y que ese "olfato para lo correcto" o "golpe certero de vista" sea precisamente el noûs como 'intuición sensible práctica' el que se lo proporcione a quien haya alcanzado la madurez vital, casi al final de la vida, haciendo posible el resto de las capacidades racionales (ahora sí procesuales) que usa la phrónesis (+) como elementos en su proceso de decidir qué, cómo y cuándo es su objeto deseado propicio para lograr ser feliz.

---

[1] Como en el caso de 1143a26 y 27 y 1143b7 y b9, con un *n.u.* y un uso neutro en las dos ocasiones.

[2] El caso más señalado es, precisamente, el del texto habitualmente intercalado al final de 1143b 5 (1143b5-b9) compuesto de dos usos vulgares del término: el primero idéntico a 1143a 27 y el segundo que, como se indicó en su momento, recuerda a Píndaro; como se ve, no cabe mayor guiño a los usos tradicionales del término en la lengua culta, ni intento más refinado de religar el mismo a su uso técnico más elaborado de 'razón práctica', 3ª marcada.

[3] Cf. J. Pallí Bonet en una nota a su versión de *EE*, a 1246b 14.

La frase que viene a continuación es: «la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción sensible, y ésta es la intuición.»

Las referencias a la ἀπόδειξις ("demostración") nos hacen ver que tanto la 'intuición primera o teorética' como la 'intuición sensible o práctica' están conectados con la capacidad genérica de razonar (la 2ª), o sea, que se desarrollan por medio del 'pensamiento discursivo' en su forma técnica tan aristotélica: el "silogismo": 1) la 'intuición intelectiva pura' ofrece las primeras premisas siempre y de los razonamientos más abstractos -los "indemostrables" o más allá su demostración racional-científica-; 2) mientras la 'intuición práctica sensible' proporciona el material para la segunda premisa del "silogismo práctico" -reconociendo que x es y-, no sin motivo llamada la 'menor', la menos 'universal' de las dos.

Surge al final de la frase, además, una tercera concepción sobre el conocer humano en Aristóteles: su idea de que 'inducción y deducción' se enlazan por sus extremos y llevan de lo primero en cuanto a lo sentido a lo último según el mismo criterio ('inducción') y viceversa ('deducción'). La aprehensión de lo universal no es posible para la 'intuición sensible-perceptiva' -por sus propias características- lo suyo es lo concreto, de ahí lo dudoso de la posibilidad de completar esa circularidad entre procedimiento 'inductivo' y 'deductivo'; la otra 'intuición', la propia de la 'inteligencia abstracta' aunque sí proporciona el más allá de los límites científicos, los "principios indemostrables del Saber" y por ello hace posible la

'deducción'; en realidad, está por encima de ella, poseedora de su propia Verdad absoluta tan indiscutible a su manera como la que proporciona la sensación (-) con la 'intuición práctica' de una sucesión de fenómenos vitales a los que encuentra sentido tan repentina e irrevocablemente como la 'intuición teorética'.[1]

Atendiéndonos a lo dispuesto en nuestra versión del pasaje, ahora veremos el corolario :« (Por eso la intuición es principio y fin, porque las demostraciones parten de estas cosas y ellas son su objeto).».

Si se recuerda que en su explicación lineal del proceso motor en el alma -el originado por el "objeto deseable"-, propio de la 'razón práctica (-)' es algo muy claro que ambos extremos de tal proceso los ocupa dicho objeto primero, como motor primero y esencial, u "objeto deseable" y, luego, como fin último u "objeto deseado". Lo que da una última dimensión al uso de la palabra "extremo" tan importante para el texto.

Aunque podemos explicar el corolario enlazándolo directamente como lo anterior y limitarnos a decir que se refiere a los silogismos que se dan en la razón práctica, que por supuesto se ocupa de las cosas prácticas de índole concreta e individual; razonamientos de los que la intuición sensible del objeto es principio (como "deseable" para el sujeto) y fin (al ser identificado como "lo deseado" inicialmente por el mismo).

Con ello se completa el último paradigma de los vistos sucesivamente en este texto: 1) el proceso circular -ideal ya que no realizado en la práctica (inducción-deducción - inducción), 2) el vertical que divide a

---

[1] Cf. es de I. Düring la idea inicial de estas matizaciones: « Nel procedimento dimostrativo della scienza la ragione intuitiva coglie i «limiti immutabili». Questa funzione del *nous* è operante solo nell'argomentazione scientifica, e non rientra nell ambito dell' etica.» (*Aristotele*, pág. 521, ver. Bibliogr.).

la 'intuición' (noûs +) según el extremo en el cual se halle: 'inteligencia intuitiva' e 'intuición sensorial práctica' (noûs 'práctico', +); y el horizontal que describe el proceso por el cual la "razón deseosa" logra hacer diana y alcanzar su objeto, venimos de enunciarlo más arriba.

2. ACEPCION CUARTA.

CARACTERIZACION.

Mantiene Aristóteles asimismo dos empleos del vocablo en la presente acepción: neutralizado, por un lado y marcado, por otro. El primero-uso neutro- abarca una especie de la 'facultad pensante', incluida en una de las modalidades de esta facultad -la 'intuitiva'- como "inteligencia", es decir, "inteligencia intuitiva". El segundo, sería la completa realización de esa misma función: el fruto del noeîn (+) y la nóesis (+) o del "inteligir" y la "intelección", en resumidas cuentas, se trata de la "intuición intelectiva" o 'intuición teorética". Los rasgos neutros comunes a esta acepción -su carácter 'intuitivo'- se reconocen en las obras de muchos estudiosos; es cuestión comúnmente admitida.

Concretando más, Guthrie especifica, por su parte, que el noûs en su «sentido más propio» es la «intuición intelectual».[1] Y, por la suya, ya nos señalaba Allan que los dos sentidos principales del término, según él eran: a) «intuición» y b) «razonamiento».[2] En el mismo sentido -pero elaborando mucho más el asunto- se expresaba J.

---

[1] Véase el cuadro explicativo de las funciones del alma humana en su *Aristotle*, pág. 289.
[2] *Aristotle, the philosopher*, pág. 69.

Moreau.[1] Y, en su momento, Hamelin también nos hablaba de dicha especie concreta de la 'facultad pensante' en general (que él denomina «intelecto en general») como distinguible de la otra especie: la del intelecto que efectúa la síntesis o "razonamiento". [2]

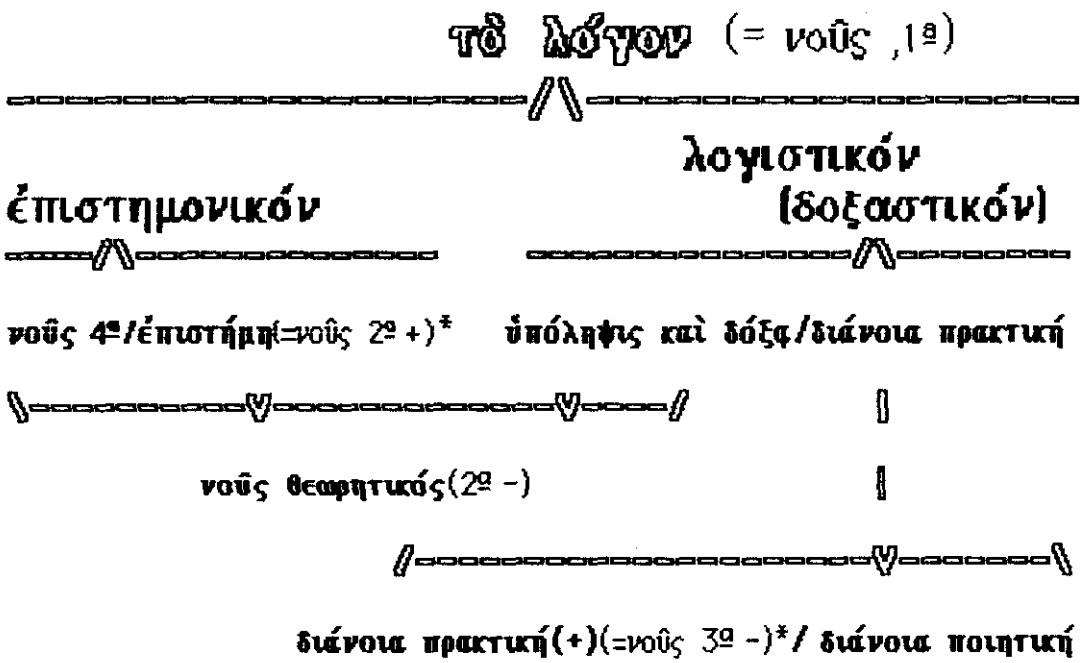
Finalmente, entre muchos otros, el propio Guthrie y Düring nos exponen aspectos de esta 'inteligencia'; el primero, aclara que es en el Cap. V del *De An.* donde se distingue un «principio activo y otro pasivo» en el noûs *simpliciter* del capítulo anterior. O sea, en el noûs como aptitud o héxis de la 'facultad pensante' o noûs 'inteligencia', en suma.[3] Düring, por su lado, nos habla de dos funciones diferentes en el "intelecto" : «constructiva» y «receptiva», expresión de dos «niveles» distintos en el "intelecto humano". [4]

Todo ello tratará de verificarse o refutarse -si cabe- a lo largo de los dos apartados siguientes (localización de los textos -o contextualización- y análisis textual). En este momento, conviene realizar una clasificación gracias a los posibles sinónimos y antónimos que podemos hallar.

.- Para tal explicación es imprescindible aportar un esquema (originario de un comentario aristotélico) [5] completado *ad hoc*:

---

[1] Cf. *Aristóteles y su escuela* , pág. 170 y ss.
[2] Ver su capítulo " Théorie de L'Intellect dans Aristote"; (cf. Bibliogr.).
[3] *L. c.* , pág. 320.
[4] Ver *Aristóteles* , pág. 898 y ss. (Cfr. Bibliogr.)
[5] El de Susemihl-Hicks a la *Pol.*; concretamente, al psaje 1254b 8 (vé. Bibliogr.).



De este cuadro puede deducirse que en el uso ya más específico del tipo 'humano' es dudoso encontrar sinónimos exactos. Es consecuencia del cúmulo de marcas sémicas que lo hacen distinto de cualquier otro término: 'racional' + 'teorético' + 'intuitivo'.

Con el único rasgo de 'racional' eran muchos los sinónimos, con el de 'teorético' ya vimos menos, si además la 'facultad pensante' cumple función 'intuitiva' -a sumarse a una modalidad 'teorética'- la existencia de equivalencias, aún forzadas, no puede establecerse. Eso sí, la acción de 'inteligir' será designada por un noeîn marcado y la actividad misma, la 'intelección' por una nóesis en su uso estricto (=marcado también). Por eso tan sólo completan estos vocablos de su familia el grupo gramatical del noûs como 'inteligencia intuitiva' o 'facultad teórica de intuir', no sustituyen de hecho nuestra palabra.

---

* Equivalencia tan sólo parcial

* *Idem.*

Como antónimos podríamos distinguir entre uso neutro y marcado: a) (4ª-) como héxis de la 'razón pensante' (2ª-) lo serían desde epistéme(-) a diánoia (-) pasando por el noûs como 'raciocinio'(2ª-), ya que todos aluden a la capacidad 'discursiva' del alma 'racional-teórica'; y b) del uso marcado serían antónimos: especialmente, epistéme (+), y de forma genérica todas las ὑπολήψεις (dóxa incluida). Pero de forma global, serían sus opuestos todos los aspectos 'prácticos' de la razón humana, tanto en un empleo como en el otro del vocablo.

LOCALIZACION.

ANALYTICA POSTERIORA.

Su contenido lo anuncia así Düring:

«[El libro primero] es un estudio concebido unitariamente sobre el método de demostración de la ciencia axiomática. (...) El tema del libro segundo, visto superficialmente, es la definición. Pero en realidad el libro es un estudio sobre las cuestiones fundamentales del trabajo científico: " ¿Qué buscamos cuando cultivamos la ciencia?" Los ejemplos muestran que Aristóteles ha empezado ahora seriamente sus investigaciones de filosofía natural. Ambos libros están orientados hacia planteamientos de problemas teóricos. El libro primero presenta una teoría de las ciencias axiomáticas y está conectado muy de cerca con la silogística de Aristóteles; el segundo es un esbozo - desgraciadamente inclumpleto- de una verdadera teoría de la ciencia. El tono polémico contra Platón es a veces extrañamente duro. Una cuestión principal en el libro segundo es la explicación gnoseológica de la relación entre lo general (lo universal) y lo singular, y del proceso psicológico de cómo se llega al conocimiento de lo universal.».[1]

---

[1] *Aristóteles,* pág. 105. (Vé. Bibliogr.).

Para el citado autor, además, el segundo libro de los *An. Post.* es posterior en el tiempo al primero, y ambos representan la conclusión de sus trabajos reunidos en el *Organon*, inmediatamente precedentes a su dedicación a la filosofía natural: estaríamos, por ello, ante la obra postrera del primer período de obras,[1] o, si se prefiere, de nuestro primer grupo de textos aristotélicos.

.-*An. Post.* Libro I.

Ya comentado en general en la cita de Düring, ahora situaremos en él los textos concretos implicados:

Uno de los pasajes pertenece al capítulo XXIII formado por corolarios a la exposición anterior, los otros son del penúltimo capítulo del libro: el dedicado a distinguir entre "ciencia" y "opinión". En ambos casos, sin embargo, Aristóteles distinguirá entre modalidades 'discursiva' e 'intuitiva' de la 'razón'; en suma, destaca los aspectos inmediatos y 'antepredicativos' de la 'inteligencia intuitiva' humana y de su realización plena o 'intuición de los principios'. Todo ello, dentro de una estructura léxica primitiva -la del primer grupo de obras-; pero algo 'tardía', como lo demuestra la escisión en el alma 'racional' de dos "partes": la "ciencia" y la "opinión", según que su objeto sea "necesario" o "contingente" (Cap. XXXIII); el hablar de "partes" es concesión al lenguaje académico reinante, pero el estimar que los saberes "opinables" abarcan todo lo "contingente" abrirá paso al segundo período de su obra con la 'escisión' en dos tipos de saber, con la imposibilidad de una "ciencia" ético-política que hubiera horrorizado a Platón.

---

[1] *Ibidem.*

En cualquier caso, las alusiones al 'pensar intuitivo' o noûs 'intuición' lo son como categoría lógica a definir y fijar: en modo alguno se intenta en este Libro I describir la génesis de esa 'intuición'; en cambio, el final del Libro II es precisamente eso, la explicación del «proceso psicológico de cómo se llega al conocimiento de lo universal» en las palabras anteriores de Düring.

An Post. Libro II.

Las citas abarcan ese final del libro II, la descripción del proceso gnoseológico dentro del primer grupo de obra aristotélica. En él se expone con mucho mayor detalle cuál es la función de este noûs que en las menciones a vuela pluma del Libro I. Además se ofrecen detalles sobre el carácter mismo de la 'intuición' en Aristóteles del mayor interés para nuestro objetivo.

La exposición más sencilla al respecto es de M. Candel Sanmartín, aunque en su artículo monográfico sobre la cuestión J. H. Lesher ya nos orientara en esa vía.[1] El párrafo de Candel no tiene desperdicio:

«En el capítulo en cuestión se viene a identificar la inducción (traducida aquí por «comprobación») con la percepción sensorial fijada y decantada en la memoria. Pero, lejos de plantearse la irresoluble cuestión del paso de lo sensorial a lo intelectual entendidos como planos gnoseológicos esencialmente distintos (cuestión que dio origen en la Edad Moderna a la polémica entre racionalismo y empirismo), Aristóteles no establece ninguna solución de continuidad entre la sensación y la intuición designada en sucesivos actos sensoriales y la intuición designada por el término *noûs* «intelecto» o «mente».

---

[1] "The Meaning of ΝΟΥΣ in the Posterior Analytics" (para ref. completa ver Bibliogr.): «Whether Aristotle's remarks about νοῦς elsewhere in his writings commit him to a conception of νοῦς as 'intuition' depends largely on what we take "intuition" to mean. If to intuit something is simply to have an insight or realize the truth of some proposition then certainly νοῦς will be intuitive knowledge and νόησις wil be an act of intuition. If however we mean by "intuition" a faculty which acquires knowledge about the world in an *a priori* or non-empirical manner, then it will be inappropriate to think of the Aristotelian νοῦς as intuition.', *l.c.*, pág. 64.

Como él mismo dice, con claridad que no deja margen a la duda, «cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas (las sensaciones previas a todo análisis discursivo, que será el que introduzca 'diferencias' en esa unidad indistinta), [se da] por primera vez lo universal en el alma, pues aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal». La mente no hace, pues, sino fijar algo que ya está dado en la percepción desde el principio, que no es, por tanto, una suma de sensaciones (como dirá, en cierto modo, Locke), sino la forma inmediata cuyo reconocimiento implícito desde el primero momento en que aparece permite precisamente que las sensaciones ulteriores se registren como «repeticiones» de aquélla. La certeza que ese conocimiento proporciona es radical, superior a la de la ciencia demostrativa, pues la *epagôgê* (que es el método con el que se obtiene) consiste en la simple «comprobación», en sensaciones repetidas, de la esencia captada en cualquier sensación original.».[1]

Ambos autores, por su posición algo 'reduccionista' quieren acentuar la conexión ἐπαγωγή-νοῦς y con ello la raigambre empírica de todas las funciones mentales humanas en el de Estagira; no les falta apoyo en el texto que les inspira y cuyo final comentaremos aquí.

.- *EN*. Libro VI.

Por cierto, antes de comenzar, hay que señalar que las citas de la *MM* van en alineamiento con *An. Post.* y *EN*, Libro VI, como confirmarán los datos inmediatos.

Respecto al Libro VI de *EN*, dentro del esquema general del mismo ofertado en la acepción anterior, los textos alusivos a la actual ocupan escaso espacio:

Cap. III.- En un pasaje muy próximo a *An. Post.* 89 b7-b9 («cómo hay que distinguir entre pensamiento, intuición, ciencia, arte, prudencia y sabiduría son ‹cuestiones› más propias, unas de la teoría física, y otras, de la ética»)[2] nos enumera Aristóteles las "cinco

[1] Int. a *An. Post.* en *Tratados de Lógica (Órganon.)*, Vol. II, págs. 306-307; vé. Bibliogr.
[2] Trad. de M. Candel Sanmartín, *o.c.*, pág. 392.

virtudes intelectivas" académicas, o sea, más estimadas por los platónicos. Tal enumeración es sólo un punto de partida de 'uso común' de los que gusta adoptar el estagirita para ir después desmontándolo poco a poco, demostrando su inexactitud.

Cap. VI.- Subordina, como uno de sus integrantes, el noûs a la sophía. El otro elemento integrado en ésta es, como es sabido, la epistéme. Lo que se dice en tal capítulo sobre el papel del noûs es tan semejante a *An. Post.* o *MM* que no queda detalle diferenciado que añadir sino que en las obras éticas noûs+epistéme sin las aptitudes que permiten lograr la 'virtud intelectual teórica' que es la sophía: este planteamiento no se daba en *An. Post.* como se advierte en la cita anterior de 89 b7-b9 en la cual se limitaba Aristóteles a enumerar seis factores sin jerarquizarlos como hace en las obras morales antes dichas.

Cap. VII.- Lo utiliza -como se viera en la 3ª acepción- para diferenciar las dos únicas virtudes intelectuales reconocidas por Aristóteles: sophía y phrónesis. En este contexto, se nos sigue hablando del noûs en función de la 'virtud teórica' del alma racional o sophía y negando que esta capacidad -claramente descrita como la que proporciona la 'intuición de los principios'- no está al servicio de la otra virtud racional, esta vez, 'práctica': la phrónesis. Tan tajante escisión del propio Aristóteles es la que nos ha permitido diferenciar la acepción 3ª en uso marcado de esta 4ª acepción: los noûs al servicio de ambas "virtudes" no son iguales, aunque sean modos 'intuitivos' de "pensar".

.- ***De Anima.*** **Libro III.**

Los capítulos centrales lo son también para nuestra acepción actual: capítulos IV, V y VI. Antes únicamente se encuentra en el cap. III en dos menciones que recuerdan las de *An. Post.* Tras las de los citados capítulos centrales, reaparece tangencialmente en el párrafo final del cap. VII, pero es una 'vuelta de tuerca' sobre la misma temática del cap. VI. Nos limitaremos, en consecuencia, a encuadrar dichos capítulos centrales en este momento:

Cap. IV.- Ya se vió hasta 429 a29 en la 2ª acepción; desde dicho punto se diferencian 'sensación' y 'razón', mientras hasta el mismo establecía las semejanzas entre ambas facultades 'judicativas'. Si se considera que ahora se comienza, en medio de dicha diferenciación, a hablar de este noûs 4ª acepción, es porque se nos dice que la aptitud en cuestión logra la "captación" de lo "fuertemente inteligible" (amén de los inteligibles de rango inferior) y se torna "conocimiento (epistéme) en acto (enérgeia)" al convertirse él mismo en enérgeia. Todo este léxico está relacionado habitualmente con la función más alta del "razonar", por consiguiente, con la acepción superior del noûs. Se continúa contraponiendo el aspecto 'discursivo' y el 'intuitivo' del razonar en el párrafo siguiente para concluir el capítulo con dos párrafos que se limitan a exponernos las perplejidades en las cuales se halla sumido el autor del *De An.* en este momento: ¿resulta suficiente en esta descripción del proceso psicológico del conocer establecer ese noûs 'intuitivo' como opuesto al 'discursivo' o será necesario distinguir en la modalidad intuitiva de la razón más de un «nivel» cognoscitivo?. Es a estas aporias -resumidas en esta pregunta- a las que trata de responder con los dos «niveles» (según

Düring) y del conocer intuitivo teorético: «receptivo» y «constructivo» también en terminología del gran estudioso sueco.

Cap. V.- A pesar de no ser sino un esbozo esquemático de apenas dieciséis líneas ha hecho correr ríos de tinta a lo largo de los tiempos. En nuestra posición -que defiende dos tipos de noûs 'humano' y 'divino' en el Hombre- la explicación adoptada sólo puede ser la siguiente:

a) el uso no marcado del término en esta 4ª acepción designa el noûs 'receptivo' que constituye la aptitud de 'intuición teorética' en la razón humana.

b) el uso marcado designará no una héxis como el caso anterior, sino una enérgeia o estado de realización plena de dicha aptitud intelectiva: la 'intuición' de los indivisibles -que se corresponde con los 'principios' de obras anteriores-.

c) el paso de un nivel -receptivo- a otro -constructivo- no es posible sin la intervención de una enérgeia pura, "acto puro" independiente de la propia 'razón humana', externa a la misma pero en modo alguno un *deux ex machina* o Dios Cósmico que se mezclara en asuntos humanos. No queda sino otro tipo de noûs , presente en el Hombre, y cuyo carácter 'divino' garantiza su "pura actividad" capaz de "actuar" al tipo 'humano' de noûs desde dentro del ser humano. Eso explicaría el famoso símil de la "iluminación" tan ligado históricamente a un noûs 'divino' o inmortal (en Platón, sin ir más lejos).

Cap. VI.- Se explaya en la "intelección" (nóesis) de los "indivisibles" escindiéndolos en clases; pero retenemos lo principal: como expone la intervención del uso marcado de nóesis (+) (= "intelección intuitiva teórica") y de noeîn (+) (= "inteligir intuitiva-

teóricamente) en estas operaciones realizadas por el noûs neutro de la 4ª o 'inteligencia intuitiva' ('aptitud' racional).

ANALISIS TEXTUAL

Veremos los textos agrupados según nuestra clasificación en tres grupos; para mostrarlos dentro del mismo esquema conceptual de cada grupo que ya se ha venido explicitando.

2.1. USO NEUTRO: 'INTELIGENCIA INTUITIVA'.

Es la aptitud concreta de la 'facultad pensante' que suma dos rasgos sémicos: 'intuitiva' y 'teórica'.

Primer grupo.

En él solamente hallamos la cita de *Magna Moralia*:

"{7} τούτων δὴ διωρισμένων, μετὰ ταῦτα λεκτέον ἂν εἴη, ἐπειδὴ ὑπὲρ τἀληθοῦς ἐστιν ὁ λόγος καὶ τἀληθὲς ὡς ἔχει σκοποῦμεθα, ἔστιν δ' ἐπιστήμη φρόνησις νοῦς σοφία ὑπόληψις, περὶ τί δὴ ἕκαστον τούτων ἐστίν." [*MM* 1196b 36].[1]

A pesar de su dudosa atribución a Aristóteles mismo a lo largo de la historia, en el presente trabajo se viene considerando la *MM* como auténtica. En cualquier caso, este pasaje es extremadamente similar a otros de *EN* que estudiaremos de inmediato. Como se advierte, es ésta una de las enumeraciones de capacidades en torno a la verdad; ya vimos algunas en acepciones anteriores y aún nos quedan en este uso neutralizado de la 4ª acepción varias más. A no dudar, el desorden predomina en la presente enumeración: colocar la ὑπόληψις junto al resto muestra cómo no ha sido elaborada todavía la compleja estructura gnoseológica del *De An*; recuerde el lector que epistéme, phrónesis y dóxa serán las especies de la ὑπόληψις en el Libro III de dicha obra; en la misma situación se encontrará el pasaje de *EN* que veremos a continuación (1139b 17). Como demuestran las citas posteriores a ésta -*MM* 1197a 20-29- sí se inicia la escisión en dos grandes campos -sophía y phrónesis- de las "virtudes intelectivas" del hombre. Aun cuando, como destacan varios autores, la cuestión más debatida es la de la phrónesis que se considera (en contra de lo que mantendrá en la *EN* Libro VI) **virtud suprema** del alma racional, saber más alto o "ciencia" máxima, como la denominará en *EE*, que se separa igualmente de *EN* Libro VI en este importante punto; de ahí que este último libro se considere parte primordial del segundo grupo de obras y no del primero como las otras dos éticas. En suma, siendo éste (1196b 36) un típico texto introductorio no tiene mayor enjundia, es

[1] En la antigua versión castellana de P. de Azcárate: « Sentados estos puntos, y puesto que la razón se aplica a la verdad, debemos indagar cuáles son las condiciones de lo verdadero en el alma. Puede alcanzarse lo verdadero por la ciencia, la prudencia, el entendimiento, la sabiduría y la conjetura.»; pág. 69, ver Bibliogr.

su continuación -1197 a- la que cabe comentar con detalle por su posición respecto a la 'intuición' o fruto de la 'inteligencia intuitiva' simplemente aludida aquí. Pero este objetivo se cumplirá en la segunda parte de esta acepción, la de usos marcados.

Segundo grupo.

En este grupo, a pesar de estar formado por tan sólo dos libros -Libro I de *PA* y Libro VI de *EN*- son varias las citas concernidas por este uso neutro. Por coincidencia temática y de enfoque con el caso precedente comenzamos por la tercera de las éticas:

"Ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δὴ οἷος ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι." [*EN* 1139b 17].[1]

Este es un texto paralelo, como puede advertirse, al anterior: en ambos Aristóteles procede a 'reducir' a dos únicas 'virtudes intelectuales del alma racional» (phrónesis y sophía) las listas académicas más habituales de pretendidas "virtudes intelectuales". Con tal fin, enumeraba epistéme, phrónesis, noûs, sophía e ὑπόληψις en *MM* y con el mismo lo hace aquí con las cinco de otra lista equivalente (= del ambiente platonizante): tékhne, epistéme, phrónesis, sophía y noûs ; aunque añade otras dos (ὑπόληψις y dóxa) haciendo una distinción adicional a la de *MM* : ὑπόληψις y dóxa se excluyeron de la primera lista de las "cinco virtudes" que circulaba por la Academia porque no son 'realizaciones' de la verdad; es decir, no son "virtudes" o

[1] La trad. habitual nos ofrece: «Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Demos por sentado que aquéllas por las cuales el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación son en número de cinco, a saber: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto; con la suposición, en efecto, y con la opinión, puede engañarse.».

estados siempre rectos del alma racional como las cinco iniciales. No nos explica por qué, pero la razón -ya en el platonismo- reside en la conexión de la "suposición-creencia-opinión" (=ὑπόληψις y dóxa) con la phantasía, la fuente de todo error cognoscitivo en los niveles inferiores del conocer para Platón; su discípulo por su parte, aunque otorga un papel central a la phantasía en su gnoseología final, desconfía de su capacidad "fantaseadora" casi tanto como su Maestro.

En este momento esa parece ser la raíz de la distinción que, de paso, nos recuerda que ὑπόληψις tiene aquí un uso específico muy lejano del genérico del Libro III del *De An.* donde abarcaba cualquier forma de "conjetura o suposición", sea teórica sea práctica, y por ello equivaliendo a: 'pensamiento discursivo'// epistéme/phrónesis /dóxa. La exposición en este pasaje de una opinión que le es ajena es bastante segura: viene anunciada ya por el ἔστω inicial, que significa «pensemos [junto con nuestros amigos de la Academia] que...» o «aceptemos la extendida opinión de que...». El tiempo verbal es indicio cierto de esta actitud de adopción de un punto de partida "comúnmente admitido" y que -en este y otros muchos casos- va a ser arrumbado por incompleto o, simplemente, incorrecto.[1]

Y buena parte del esfuerzo del de Estagira en todo el Libro VI consistirá, precisamente, en distinguir las "capacidades" (ἕξει) racionales del alma que -como 'instrumentos' que son, pueden tener un uso u otro- de las "virtudes" que siempre resultan realizaciones rectas del alma ya se trata de "virtudes éticas" -como en libros anteriores de *EN* - o de las "racionales" como en el presente caso.[2] Entre dichas ἕξει destaca nuestro noûs , junto a epistéme, tékhne y,

---

[1] Cfr. Gauthier-Jolif para la detallada explicación de este pasaje, *o.c.*, págs. 450-453. (vé. Bibliogr.).

[2] *Ibidem.*, especialmente, págs. 451-452.

desde luego, dóxa y ὑπόληψις (+); las 'virtudes de la razón' sólo serán dos: la 'teórica' sophía y la 'práctica' phrónesis. [1] Y la no pertencia del escrito a las obras más innovadores la denuncia el criterio aplicado para distinguir ambos campos, sus objetos y no sus funciones, como hará el autor en sus obras del tercer grupo.

Finalizar sin aclarar algún detalle de la disputa sobre "la afirmación y la negación" en el presente texto puede parecer extraño, pero como se trata de 'creencias ajenas' u 'opiniones academizantes' no ha lugar atribuirle unas tesis en clara contraposición con lo que sostiene tanto en obras del primer grupo - *Órganon* - como del tercero.[2]

.-El segundo texto de *EN* es un viejo conocido: se trata de un proverbio que se presentara en la Parte II como herencia del pasado:[3]

" ὥστε εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων." [*EN* 1141a 19].[4]

El uso de ese proverbio significa, por parte del estagirita, la descripción de sophía, como "culminación o cúspide" en el Saber teórico o científico -que constituyen dos "capacidades" o ἕξει, noûs+epistéme-. Es lo que tiene la sophía como "virtud", el "coronar o encabezar" el saber teórico, cuyo objetivo son los seres "mejores o supremos": 'τῶν τιμιωτάτων'. Residuo de concepción academizante del conocimiento, como se ha dicho repetidas veces, que desaparece en la práctica en las obras del tercer grupo al sostener una innovadora y

---

[1] Vé. comentario de Burnett a este texto (ref. completa en Bibliogr.).

[2] Cf. lo expuesto en la 2ª acepción -uso marcado- sobre la 'verdad apofántica'; sobre la "enunciación" y la "afirmación/negación", en sus semejanzas y diferencias.

[3] Vé. Parte II, Cap. II, 2.1 (comienzo del subepígrafe).

[4] Versión Araujo-Marías: «[De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios.] De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados.»

mucho más dinámica noción del funcionamiento del alma, pero que se anuncia en algunos aspectos en este mismo Libro VI. Aquí la "Sabiduría" ha de ser considerada de las dos -la segunda es la phrónesis(+)- la "virtud más alta", la "suprema" precisamente porque su objeto es de orden superior al de la phrónesis(+) : esa materia es lo "invariable", lo 'no-contingente', frente a lo "cambiante" o 'contingente' del orden práctico, de quien se ocupa la phrónesis(+).

.- El último de los textos nos ofrece, de nuevo, la definición de lo que es sophía como conclusión final de este capítulo VII donde ha tratado de diferenciar los campos de ambas "virtudes racionales":

"Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει." [*EN* 1141b3].[1]

El carácter repetitivo del texto con respecto al proverbio anterior ha sido considerado por varios autores modernos (entre otros Susemhil y Stewart) como indicio de que no es sino una 'inserción' posterior en el texto. Gauthier-Jolif son de opinión completamente opuesta: en realidad 1141a 19 es una frase introductoria -con proverbio incluido- y no 'sienta cátedra' de porción del propio Aristóteles. En otras palabras los autores franceses [2]-del mejor comentario existente a la *EN*- están acusando a dichos expertos por no comprender el modo expositivo del estagirita, al menos en este Libro VI : a) partir de un punto conocido: opinión vulgar, o generalmente admitida entre los filósofos (= de los académicos, prácticamente siempre) o locución o proverbio, como en nuestro caso; b) desarrollar sus tesis propias para 'corregir' (= completar, reordenar, etc...) esa postura inicial y c)

---

[1] *L. c.* : «[Y lo mismo da para el caso que el hombre sea el más excelente de todos los animales, porque también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo.] De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza.».

[2] Comentario a 1141b 2-3.

conclusiones rotundamente suyas sobre la cuestión. La autora de este estudio comparte plenamente estos criterios, que ha intentado sintetizar en esos tres puntos.

Luego, este texto expresa la conclusión a la cual llega el propio Aristóteles sobre la posición de la <u>sophía</u> en el campo de la razón humana en este segundo grupo de obras; es la Sabiduría suprema, por encima incluso de la que rige la conducta moral del hombre virtuoso, de la <u>phrónesis(+)</u>. Por contra, en libros del primer grupo la <u>phrónesis</u> tenía la mayor relevancia y, en ciertos casos ya explicados en la 1ª acepción, es la "Sabiduría" de orden superior, e incluiría en su ámbito la <u>sophía</u>.[1]

.-Las citas del Libro I de *PA* también pertenecen al segundo grupo puesto que sirve de 'mediador' para alcanzar la nueva estructura gnoseológica del tercer grupo de obras. Las dos citas están tan cerca entre sí que se exponen conjuntamente:

" Ἀπορήσειε δ' ἄν τις εἰς τὸ νῦν λεχθὲν ἐπιβλέψας, πότερον περί τινος. Εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία. Ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν. Ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη· τῆς γὰρ αὐτῆς περὶ νοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ θεωρῆσαι, εἴπερ πρὸς ἄλληλα, καὶ ἡ αὐτὴ θεωρία τῶν πρὸς ἄλληλα πάντων, καθάπερ καὶ περὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν αἰσθητῶν." [*PA* 641a 36 y b1].[2]

De hecho, este texto se estudiará en el próximo capítulo, dedicado

---

[1] Cf. 1ª acepción, usos marcados, la explicación sobre <u>phrónesis.</u>

[2] Trad. de P. Louis para la ed. bilingüe de Les Belles Lettres: «On pourrait cependant se demander, en réfléchissant à ce que nous venons de dire, s'il appartient à la science de la nature de traiter de toutes les espèces d'âmes ou seulement d'une espèce déterminée. Si c'est de toute âme, il ne restera place, à côté de la science naturelle, pour aucun autre genre de philosophie. En effet l'intelligence s'exerce sur les intelligibles; dès lors la science naturelle serait la connaissance de toutes choses: car il appartient à la même science d'étudier l'intelligence et l'intelligible, puisqu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre et que tous les corrélatifs relèvent d'une science unique, comme c'est également le cas pour la sensation et les sensibles.».

al análisis del noûs 'divino', porque en su compleja estructura el resultado final es éste: desmentir que se trate de una acepción (4ª) del tipo 'humano', luego, ha de ser noûs 'divino' en buena lógica. Pero veámoslo pormenorizadamente.

La cuestión genérica es el campo que ha de abarcar la "ciencia natural": si todos los géneros de alma o no. O sea, si puede conocer lo referente al noûs o no; dicho de otra manera, si este noûs de que se está hablando aquí queda incluido en el alma o no. La complicación surge porque en el texto la demostración se mueve a otro nivel y se sobreentienden muchas cosas. Tanto la demostración de lo señalado arriba se hace exponiendo una cuestión cognoscitiva: si todo es "inteligible" por igual para el noûs -como lo "sensible" lo es para la "sensibilidad"- la ciencia natural podrá -utilizando el noûs 4ª acepción- captar todo género de alma, abarcarlo todo y "explicitarlo" por igual, además. En cambio, si hay un género de alma -un noûs 'divino'- que escape a la ciencia de la phúsis, deberá existir un saber distinto -"filosofía primera" lo denomina la *Meta.*- capaz de abarcar el campo de ese género anímico que no entra en la "ciencia natural". Quizá para terminar de verlo sea preciso detallar frase a frase los pasos explícitos e implícitos de la demostración:

1. La 'φυσικὴ ἐπιστήμη' puede o no puede enfocar todos los tipos del alma.

2. Si puede, no ha lugar otro tipo de saber filosófico.

3. Por tres razones -las dos últimas- inexpresadas en el texto:

a) porque el noûs se ejerce sobre τὸ νοητόν (= el campo de lo "inteligible").

b) y si el noûs es parte del alma [paso clave que se sobreentiende].

c) Conclusión: la ciencia de la phúsis es la ciencia única del alma.

4. Luego, la 'φυσικὴ γνῶσις' conocerá todo el campo de lo "inteligible" (abarcará 'τὸ νοητικόν' en su conjunto) sí y sólo sí el noûs del cual se habla es 'humano', pertenece al alma humana.

5. Esto supone, además, que se podrá estudiar con el método del saber de la phúsis tanto el noûs y su "objeto". En inevitable deducción del punto precedente.

Elucidar si se cumple o no la condición clave [la 3 b)] es lo que pretende -bastante confusamente, como se ve- el texto.

Los autores consultados para salir de dudas se pronuncian de la forma que sigue:

. Düring -en su gran comentario sobre esta obra aristotélica- es muy claro: la clave está en esa premisa (la 3b) suprimida en el texto.[1]

. En otra línea están otros dos autores: Hamelin y Nuyens, aunque la conclusión a la cual lleguen sea la misma que la de Düring, eso sí.[2] Todos concluyen que esta referencia al noûs termina por excluirlo del resto de las "formas o géneros" de almas: que es 'divino' y ajeno al alma humana como tal.

El pasaje, en fin, escaparía a esta acepción y al capítulo, porque ambas citas habrían de atribuirse al noûs 'divino' según todas las opciones expuestas: luego, la hipótesis inicial de la cual partía la demostración queda refutada a la postre por Aristóteles. El texto será -como todos los de obras 'biológicas'- de la mayor trascendencia por

---

[1] «It is obvious that natural science (ἡ φυσικὴ) does not include the intellect and the objects of intellect (τὰ νοητά), and since specially mathematics (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως) falls under activity of the intellect, it does not belong to natural science. Noûs and τὰ νοητά are quite independent of matter, whereas natural science deals with Form in its union with matter. (*Meta.* 1061a 28) (*De An.* 431b 12).», págs. 91-92, I. Düring, *Aristotle's De Partibus Animalium*, Com. a 641b 10 -donde resume la posición de Aristóteles en todo el comienzo de la página 641b- (vé. Bibliogr.).

[2] Hamelin, *o.c.*, pág. 13. Y Nuyens, *o.c.*, págs. 199 y ss.

analizar el tipo 'divino' del noûs, por tanto, en ese momento se concluirá el estudio de los aspectos que le conciernen.

Tercer grupo de obras.

El mismo está representado únicamente por citas del Libro III del *De An.* ; pero son mayoritarios. Las dos primeras son del capítulo III:

" Εἰ δέ ἐστιν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γενέσθαι καὶ εἰ μή τι κατὰ μεταφορὰν λεγεται, μία τίς ἐστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις, καθ' ἣν κρίνομεν ἢ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. Τοιαῦται δ' εἰσιν αἴσθησις, δόξα, νοῦς, ἐπιστήμη." [*De An.* 428a 5]. [1]

" Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν ἀεὶ ἀληθευούντων οὐδεμία ἔσται, οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς · ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής. Λείπεται ἄρα ἰδεῖν εἰ δόξα · γίνεται γὰρ δόξα καὶ ἀληθὴς καὶ ψευδής." [*De An.* 428a 18].[2]

Son ambos textos cercanos a los de las obras éticas que hemos analizado precedentemente, ya que consisten en enumeraciones de "disposiciones anímicas". El encabezamiento de la página 428a trata de explicarnos cómo se diferencia la phantasía del resto de las capacidades anímicas porque ésta es la materia central del capítulo III del libro citado. Por lo tanto, se menciona una serie de términos que

---

[1] Versión de T. Calvo Martínez : « Pues bien, si la imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen -exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra- ha de ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error. Y éstas son sentido, opinión, intelecto y ciencia.».

[2] *L. c.* : « Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto: y es que la imaginación puede ser también falsa. Sólo queda ver, pues, si es opinión, puesto que la opinión puede ser verdadera o falsa. [Ahora bien, la opinión va siempre acompañada de convicción - no es, desde luego, posible mantener una opinión si no se está convencido- y en ninguna bestia se da convicción a pesar de que muchas de ellas posean imaginación.]». (Ver Bibliogr.).

coinciden o no con los casos anteriores: epistéme, noûs y dóxa (los tres en ambos textos) y aísthesis en el primero de ellos. Todas las palabras anteriores son llamadas 'δύναμις ἢ ἕξις' (428a 3) en dicha primera cita: precisamente por causa de la incorporación de aísthesis a la lista; la "sensibilidad" es una 'facultad puramente potencial' o dúnamis. Por contra, epistéme, noûs y dóxa serían (como se ha repetido hasta la saciedad) cada una de ellas una héxis o 'capacidad menos potencial', con un cierto grado de realización, a pesar de lo cual están a medio camino, ya que son, a su vez, "aptitudes concretas" de 'facultades anímicas más genéricas' a "actualizar" posteriormente. Tal y como señalara I. Düring, entre otros muchos, la héxis es la "aptitud" de la cual puede tenerse "posesión" (χρῆσις) y, finalmente, ejercerse en la "acción" (enérgeia).[1]

De hecho, en el *De An.* serán dúnamis, héxis y enérgeia o entelékheia los términos en disputa y diferenciación, y cada uno expresa un momento del *processus* que tiene su "acabamiento", su "ejercicio", con enérgeia y/o entelékheia. En el comentario de Hicks al *De An.*, este autor ha explicado detalladamente esta cuestión y aunque coincide con la afirmación general de que héxis significa «cualidad positiva o disposición permanente» nos interesa porque advierte la vacilación de Aristóteles en el uso del término: en resumen, viene a decir que héxis es algo muy cercano a dúnamis y otras a enérgeia (o entelékheia). Este estudioso, además, nos recuerda que tanto en el capítulo XIX de *An. Post.* como en *EN* 1139b 31 se nos confirma que se trata de héxis y que es ésta una situación intermedia entre dúnamis y enérgeia.[2] Ambos, textos que veremos en esta 4ª acepción, por esa razón lo estamos estudiando con detalle en este

---

[1] Cf. *Aristotele*, pág. 342.

[2] Hicks, *Aristotle's De Anima*, expone todo ello analizando 430a 15. (Vé. Bibliogr.).

momento.

El noûs no está concebido, por tanto, como dúnamis excepto en la 2ª acepción neutralizada: en la 2ª uso marcado, en la 3ª y en la 4ª son héxis o enérgeia según los casos. Quizá es esta variedad en lo que denomina héxis lo cual supone esta oscilación entre lo 'potencial' y lo 'actual' de una capacidad que -por definición- es intermedia, realización de la pura potencialidad pero... aptitud para actuar en algo, simultáneamente. Y esa diversidad de las "aptitudes concretas" que nombra como héxis se plasma en el noûs con tres ἕξει -'raciocinio', 'inteligencia intuitiva', 'intuición práctica-perceptiva'- cuya equivalencia dista de existir, como estamos viendo; en realidad, cada uno de los tres usos de nuestra palabra son de distinto matiz.

En sus restantes aspectos ambos textos no nos ofrecen sino una cuestión, pero ha sido estudiada ya con profusión: la verdad y sus modalidades.[1]

.- El bloque de textos del mismo Libro del *De An.* (capítulo IV esta vez) que vamos a enfocar a continuación es homogéneo -429b 5, b22 y b23- ; las dos primeras pertenecen a la explicación sobre qué es la 'inteligencia intuitiva' y la restante es una de las aporías que se plantea el propio autor sobre dicha exposición: en su conjunto, dichas aporías le permiten deducir que no basta con lo dicho anteriormente sobre el procedimiento intelectivo y de ahí el capítulo V, que comienza inmediatamente después de 430a 10.

Se preguntará el lector por qué a partir de este final de la página 429a se considera que noûs no es la 2ª acepción sino la 4ª, siempre en uso neutro. La respuesta está en la frase inmediatamente anterior,

[1] Cfr. recuérdese la 2ª acepción.

estudiada en dicha 2ª acepción: 'Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.' [1] Se habló de ella allí porque es una conclusión de lo anterior, pero, si somos muy precisos, ya en dicha frase el noûs -si apareciera- adquiriría el valor que le damos en este momento; τὸ νοητικόν sustituye a noûs como 'facultad de pensar'(-) desde esa línea a28 precisamente y lo hará durante todo el resto del capítulo IV. Gracias a esa súbita aparición de τὸ νοητικόν -por primera vez en el Libro III del *De An.*- se pudo adquirir la convicción, avalada por varias razones más, del importante salto cualitativo en los rasgos sémicos de noûs a partir de 429a 27 y hasta el fin del capítulo VI. Si nos detenemos a estudiar la cuestión de dónde aparece τὸ νοητικόν en el *De An.* el convencimiento de haber dado con una clave de la distinción en las acepciones de nuestra palabra aumenta considerablemente: su presencia en el Libro I es nula -si exceptuamos una cita dudosa- precisamente sería noûs el término optativo en 402b 16; en el Libro II aparece una sola vez: 415a 18 y en un contexto en el cual se habla, cómo no, de noûs. Tampoco abundan sus apariciones en el Libro III contra lo que sería lógico si se hubiese empleado en exclusiva para designar la 'facultad genérica de pensar' que es su función cuando Aristóteles se decide a usar este término innovador: sólo lo utiliza cinco veces, dos en este capítulo IV (429b 27, b30) una tercera en el Cap. VII (431b 2), una cuarta que ya conocemos bien (432b 26) donde se limita a reforzar el significado de noûs (= son sinónimos) y una última en una enumeración de 'facultades' anímicas en el Cap. X (433b 3). En cada caso su sentido es unívoco: 'facultad pensante en general'.

[1] Recordemos la traducción del texto: « Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia.».

Demos comienzo a la explicación de las tres citas antes señaladas (429b 5, b22 y b23). Si bien la última es una aporía que le suscita al autor precisamente la exposición que abarca desde 429a 27 hasta 429b 22, o sea, la de qué es esta "inteligencia intuitiva".

Expongamos ya los dos párrafos directamente implicados:

" Ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ' Η μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι · ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός · ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν · καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν." [*De An.* 429b 3 y 5].[1]

Tendremos que retomar este largo fragmento en el uso intenso y en el marcado de esta acepción 4ª en casos expresos y tácitos a desmenuzar en su lugar. Aquí situaremos las citas y elisiones de 4ª en su totalidad - sean usos neutros de alta o baja intensidad o de uso marcado- dentro de su preciso contexto, y detallaremos únicamente el ' Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός' o cita de 429b 5. No está de más recordar, para un buen comienzo, la pregunta que ha de contestarse a sí mismo el estagirita a lo largo del

---

[1] En versión habitual: « Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva 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, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no intelige menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto -lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo-, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo.».

capítulo IV: si la "parte del alma que piensa" es "separable" (χωριστός) según la "extensión" (μέγεθος) o según la "exposición" (=lógos). Desde luego, como se ha dicho sobradamente, hay otras cuestiones pero esta frase que nos ocupa sería el intento de respuesta más destacada a la propia pregunta que se hace Aristóteles en la introducción a este Cap. IV. La distinción principal con respecto a la 'sensibilidad' -que trata de trazar desde 429a 29- se establece en este χωριστός; y de ese ser "separable" (sea en la noción, sea en la extensión) deduce múltiples consecuencias.

Este término, "separable", es la clave, por tanto, de toda la frase, extraigamos todas las consecuencias:

1. Como señalara Nuyens, una sencilla lectura sería que éste χωριστός significa 'ἄνευ σώματος', o "incorpóreo" para oponerse a la 'sensibilidad'.[1]

2. Estaría ésta bastante lógica afirmación en consonancia con nuestras repetidas consideraciones sobre la falta de *locus* de noûs.

La 'necesidad' de ello proviene de la función que cumple la 'inteligencia intuitiva': la "asimilación o aprehensión" de la forma (del εἶδος) sea de los objetos materiales, sea de los 'abstractos'. O sea, no la elaboración de "razonamientos" o juicios sobre los objetos sino la "intuición" de la "esencia" (τὸ τί ἦν εἶναι)[2] de lo "inteligible" sea cual sea su origen o tipo. Dicha 'formalización' exige "separación" o 'escisión' de la "materia" (ὕλη) y sólo una facultad χωριστός podría cumplir dicho cometido. En esta obsesión por explicar la 'intuición

---

[1] *o.c.*, pág., 289.

[2] Es discutible esta traducción tradicional -y, por ello, llena de connotaciones medievales- de una de las más conocidas expresiones aristotélicas. Sobre dichos reparos ya se habló en la Parte II de este trabajo. A partir de aquí siempre se ofrecerá el original griego, porque la traducción no es demasiado adecuada por sí sola.

intelectual' (la de tipo 'perceptivo' es más fácil: el *sensus communis* le sirve de equivalente parcial) Aristóteles se acerca a la posición anaxagórea, y consciente de ello, aprovecha algunas expresiones y términos similares a los del autor jonio [ἀπαθής, ἁπλοῦς, ὁ δὲ νοῦς [οὐ] πᾶς].

La solución a la cuestión, como es norma en el estagirita, nos surge al final del largo párrafo que abarca desde 429b 10 hasta 429b 22, y precisamente contiene la segunda cita: el noûs 4ª acepción neutralizado es "separable" igual que lo son los "objetos inteligibles" de la "materia" (ὕλη) por el proceso cognoscitivo. O sea, en la "expresión" -para la ordenación lógica, en cuanto a la clasificación y la definición- y no en la "extensión".

En conclusión, el final de dicha larga exposición de las modalidades del pensar -sea 'raciocinio', sea 'intuición'- permite decidir cual de los polos de dicha oposición inicial -o "separable" por la extensión" o, solamente, por la "expresión"- es el correcto: el noûs de tipo 'humano' tan sólo será "separable" según el lógos, nunca según la "magnitud" (='en la realidad') al igual que la "forma inteligible" de los "objetos materiales" no existe de forma independiente o según la "extensión", es decir, no hay "formas separadas", en los términos platónicos.

.- La segunda cita finaliza tan importante desarrollo resumido más arriba y expuesto ya en la 2ª acepción alta intensidad (a causa de una improbable cita de nuestro vocablo en 429b 13):

" Τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. Πάλιν δ' ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γάρ· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεῖ καὶ τὸ εὐθύ,

ἄλλο · ἔστω γὰρ δυάς. ' Ετέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει. Καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν. " [*De An.* 429b 22].[1]

Resulta indispensable para comprender dicha conclusión resumir el contenido de ese largo párrafo, de muy discutida interpretación por cierto.[2]

Se puede sostener, tal como hacemos en este estudio, que hay una *analogía entre 'sensación/ razón' y 'raciocinio/ intuición'*, amén de utilizar la dependencia de la 'facultad racional' respecto de la 'facultad sensible' para aludir a una *común funcionalidad en el proceso* cognoscitivo: al fin y a la postre el ambiguo fragmento (que abarca de 429b 10 a 429b 22) cumple ambos propósitos. El primero, al sentar las bases de dicho paralelismo -'sensación/ razón' y 'raciocinio/ intuición'- plantea la cuestión de las diversas modalidades del entender, sea 'razonamiento discursivo', sea 'intuitivo'. El segundo, recuerda que del mismo modo que hay "objetos materiales" captados por la sensación hay "objetos abstractos" con cualidades sensibles -"sensibles comunes"- y todos ellos serán elaborados por la 'sensibilidad' (-) y "recibidos" por el pensar: es decir, los "objetos" sean cuales sean tienen alguna 'deuda' con la 'sensibilidad' genérica (incluyendo *sensus communis*; phantasía); luego, los "objetos" no deciden por sus tipos las modalidades del pensar: son las finalidades que cumplen, las funciones que ejecutan las que determinan un modo de

---

[1] Versión acostumbrada: «Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo ésta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada. A su vez y por lo que se refiere a los entes abstractos, con la línea recta sucede como con lo chato, puesto que no se da sin continuo; sin embargo, su esencia -si es que la esencia de la recta y la recta son cosas distintas- la discierne con otra facultad. Supongamos, pues, que su esencia sea la díada: la discierne, por tanto, ya con otra facultad, ya con la misma dispuesta de otra manera. Así pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia.».

[2] *Cfr.* las diferencias graves de lectura entre los estudiosos reseñadas en la 2ª acepción, uso neutro alta intensidad, respecto a la dudosa cita de 429b 13.

pensar u otro. Así, se trate de objetos materiales o abstractos la modalidad 'discontinua' o "discursiva" del pensar (='raciocinio') configura o analiza juicios sobre la realidad y el modo 'intuitivo' hace lo propio con ambos tipos de "objetos inteligibles" (=νοητόν). De ahí las alusiones a "líneas quebradas" (='discontinuidad', 'discursividad', por tanto) o a "díadas" (que en el lenguaje platonizante significa "división-dualidad", aquí "razonamiento discursivo"). Con estos ejemplos trata de hacer ver Aristóteles esa independencia de la aptitud (=héxis) o modalidad pensante respecto a su tipo de objeto, al propio tiempo también le permite explicar que la misma facultad -el 'pensar' en este caso- actuando de modo diferente puede "aprehender" o no 'τὸ τὶ ἦν εἶναι' del objeto (sea éste del tipo que sea) y esta será la línea divisoria: que "capte" intuitivamente la 'esencia' de lo νοητόν o no lo haga, por limitarse a configurar juicios o silogismos respecto a los objetos.

Pero esta innovadora estructuración del proceso cognoscitivo en torno a la funcionalidad tiene un problema: en los seres abstractos la 'intuición' no ofrece dificultad -están "separados" de la materia por principio- pero en los objetos "materiales" la 'asimilación' por parte del noûs χωριστός no es tan fácilmente explicable; sólo si se afirma que noûs y seres materiales son "separables" de la misma forma -en el orden lógico, no en el real- se aproximan lo suficiente para permitir 'asimilar' dichos objetos y hacerlos plenamente "inteligibles". De todo ello, da cuenta nuestro pasaje, algo críptico eso sí: de ahí las muchas otras opciones interpretativas que tiene nuestro texto.[1]

Lo más notorio de las anotaciones que hacen los estudiosos al mismo es la referencia de T. Calvo Martínez a las curiosas deducciones

[1] Cfr., por ejemplo, L. Robin, *o.c.*, -429b 10-b22-. Y Barbotin, notas al *De An.* n.6 y n.1, págs. 80 y 81.

que de un texto, desde luego muy oscuro en su expresión, hacen los «defensores de la espiritualidad del entendimiento»; dado que «el entendimiento capta esencias abstractas» como «la naturaleza del entendimiento ha de ser proporcional a la de su objeto, luego el entendimiento está separado de la materia.».[1] No es preciso insistir mucho en nuestro desacuerdo con tales afirmaciones, por su parte, Calvo Martínez tampoco se decide a compartirlas.

.- La última cita de este uso neutro, baja intensidad, nos permite entrar en la parte final del Cap. IV: la formulación de las aporías que suscita esta exposición precedente. Unas expresamente indicadas en el texto, otras implícitas. De hecho, únicamente una de esas aporías, la primera, se analizará ahora:

" Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦς ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν. Ἧι γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν. ˙ Ετι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός." [*De An.* 429b 23].[2]

Resumiríamos aceptablemente el propósito de tales aporías en la interrogación siguiente: ¿cómo puede el noûs "intuir" a partir de objetos materiales τὸ τί ἦν εἶναι? Porque el caso de los objetos abstractos no es problemático, desde la concepción aristotélica del *De An.*; en cambio, los entes materiales al ser uña y carne con la 'sensibilidad' son difíciles de separar de la ὕλη. El primer punto de esta aporía central lo contiene nuestro texto: 'εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦς καὶ ἀπαθὴς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν'. Y esta serie de afirmaciones sobre nuestro noûs se atribuyen a Anaxágoras lo que era de esperar con

---

[1] *Acerca del Alma*, nota 75, pág. 232.(Ver Bibliogr.).

[2] *Ibidem.*: «Cabe, por lo demás, plantearse el siguiente problema: si -como dice Anaxágoras- el intelecto es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común? [Añádase a esto el problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible.]».

ἀπαθής entre ellas; pero es una frase que merece estudio al pormenor: "simplicidad", ἁπλοῦς, es un atributo de noûs que ciertamente se inspira en el autor jonio: el Noûs anaxagóreo al no estar "mezclado" con el resto de las "cosas" es "simple" y el estagirita al sostener el noûs es χωριστός ha de admitir tal "simplicidad" o no-composición en el sentido de no-mezcla con lo orgánico, el ἄνευ σώματος de 429b 5 sería cercano a este adjetivo. Por cierto, de esta expresión se extraería la expresión *nous simpliciter*, aludiendo a un noûs "indiviso" o carente de articulación temporal, se entiende, visto como incapaz de *processus* o transformación interna. La misma dficultad tendría enfocar al noûs como ἀπαθής ("impasible"); su incapacidad de realizarse al convertir un objeto material en otro plenamente inteligible.

Nótese que la tercera expresión puede equivaler a ἀμιγής -'μηθενί μηθὲν ἔχει κοινόν'- y se ha expuesto ya lo que significa ese "sin mezcla".

En resumen, el problema se centraría en si considerar al *nous simpliciter* o ἀπαθής supondría o no que cabría en él la transformación, la realización final de una aptitud concreta: el paso final de 'potencia' (segunda) a 'acto' (puro, enérgeia); el *processus* en un segundo momento se vería impedido por esa "simplicidad" e "imposibilidad" del noûs cuyo carácter central es la "no-mezcla", el ser "separable" o χωριστός. De ahí la alusión al ποιεῖν frente al πάσχειν del final de nuestro texto: se ha de ver a la 'inteligencia intuitiva' como capaz de un proceso de transformación final, de un πάσχειν que soporta un ποιεῖν; no hace falta decir que estos verbos nos remiten directamente al Cap. V, donde se explica su significado. Luego, Aristóteles no va a negarnos que el noûs sea 'χωριστός,

ἁπλοῦς, ἀπαθής', lo que hará es deducir en esa aptitud que es la 'inteligencia intuitiva' dos momentos o niveles según se haya producido o no la intervención del ποιεῖν; según se dé en 'potencia' o en 'acto' la 'intuición intelectiva'.

2.2. USOS NEUTROS: 'INTELIGENCIA' (ALTA INTENSIDAD).

Bajo tal subepígrafe agrupamos el resto de las citas del Cap. IV de este uso neutro, con ellas cerramos dicha exposición.

.-Las citas en cuestión comienzan tras una del uso marcado (429b 27) y están contenidas en este párrafo:

" ^ Η τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. Δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ καταγεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. Καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ' Επὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον · ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. Τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον. ' Εν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει μόνον ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. ˇ Ωστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμίς ἐστιν ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει. " [[*De An.* 429b 31, 430a 2, a 7 y a8].].[1]

---

[1] T. Calvo Martínez: «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 lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir?. Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto. (En cuanto a la segunda dificultad) el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que intelige y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos -más adelante habrá de analizarse la causa por la cual no intelige siempre-; pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente. De donde resulta que en estos últimos no hay intelecto -ya que el intelecto que los tiene por objeto es una potencia inmaterial- mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad.».

Estas nuevas aporías (implícitas) vienen tras dicho pasaje (429b 26-29) en el cual se plantea si el noûs es, a su vez, inteligible. La tercera de las aporías,[1] (429b 29- 430a 1), se pregunta cómo es el estado "potencial" de esta "inteligencia"; finalmente, la cuarta , 430a 1-a9, la conforman dos preguntas: cómo se conoce el mismo noûs y cómo se despliega la "intelección" o 'acto de intuir'. Comencemos por la tercera cuestión. Volvemos con ella a la cuestión central de la primera de las aporías, que acabamos de estudiar, ya que es la actualización de la aptitud intuitiva de la "inteligencia" lo que preocupa de nuevo a Aristóteles con la famosa imagen de la *tabula rasa* para ejemplificar el aspecto "potencial" de la 'inteligencia intuitiva'.

Ya la primera frase presenta una expresión muy importante 'πάσχειν κατὰ κοινόν τι'. Pero al comenzar la frase se refiere a un punto anterior, 417b y ss., -donde habla de la 'sensibilidad', por cierto- y se nos explica muy detalladamente que hay dos formas de "padecer" (=πάσχειν) la negativa o "carencia-privación" y la positiva o "potencialidad-posibilidad" de "actualización". De hecho, pone el ejemplo del arquitecto y su obra (417b 9) para mostrarnos que no hay alteración negativa cuando alguien 'realiza' su fin ni cuando, a su imagen, el "pensar" despliega su potencial a partir de ese πάσχειν positivo. En los términos del siempre importante comentario de Tricot se deduce que el 'κοινόν τι' entre la "inteligencia intuitiva" y su objeto (="lo inteligible"), o sea "lo común" a ambos, es que la primera «es capaz de convertirse en lo segundo por una actualización de su propia virtualidad. En cierto sentido, πάσχειν es así sinónimo de ἐνεργεῖν.».[2]

---

[1] Del conjunto del párrafo, que comenzaba en la cita que acabamos de revisar 429b 23 y terminará en 430a 9, junto con el final del Cap. IV. Recuérdese que de forma explícita todo ello, el párrafo 43329b 29- 430a 9, es la respuesta a dos problemas planteados en el párrafo anterior.

[2] Cfr. trad. de la autora, *o.c.*, pág. 179. (Vé. Bibliogr.).

Es esta frase final la más interesante desde nuestro punto de vista: precisándola se podría decir que el que este noûs pueda πάσχειν es lo que hace posible su ἐνεργεῖν final, la "intelección intuitiva" de lo "inteligible". Pero no sostendríamos, por nuestra parte, más que en sentido muy amplio, tal sinonimia entre ambos verbos.

El resto de la frase 'ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.' nos recuerda fuertemente los mismos términos de la definición de noûs -como 'facultad pensante genérica', 2ª (-)- de carácter "receptivo" al comienzo de este mismo capítulo (429a 24 : 'οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.'). Nada de extraño que en otro texto en que se plantea el aspecto "receptivo" del noûs, en otro uso neutralizado del término, reencontremos esta expresión tan cercana; de ahí que la explicación de la misma sea tan parecida a aquella: "antes" del acto de inteligir-intuir, el noûs-"inteligencia" no es ninguno de los "inteligibles" o τὰ νοητά; sólo tras dicho proceso de realización se produce la entelékheia, la "intuición" en este caso de lo noetós. Adviértase que en la 'facultad genérica del pensar' se hablaba de 'τῶν ὄντων' -"los entes"- como los "objetos" genéricos, claro es, que recibía el noûs 2ª (-) o 'facultad genérica de pensar', aquí son las νοητά ni siquiera las εἴδει. "Inteligibles", "formas inteligibles" (más específico que εἶδος, como puede verse por el uso de ambos en *De An*) [1] los que ἐντελέχεια οὐδέν (y no οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ) "antes" de "inteligirse" (noeîn (+)). Naturalmente, el uso de entelékheia frente a enérgeia puede tener también significado: pero no parece ser así, suele utilizar uno u otro, en mismos pasajes o en contextos muy similares.

---

[1] Εἶδος, aparece en más apartados, referido a la imaginación, etc...,pero ~~noetós~~, no.

.- La segunda de las citas es una analogía tan conocida como fácilmente tergiversable: ese es el problema de la profusa utilización de símiles en estos momentos cruciales del fin del Cap. IV y del próximo capítulo. Tales imágenes, muy sugestivas, han permitido desarrollar posiciones acerca de la *tabula rasa* en el medioevo y en el empirismo inglés clásico que escapan a los propósitos y al contexto estrictamente aristotélicos. Solamente poniendo en suspenso tales malinterpretaciones -o desarrollos originales falsamente atribuidos al estagirita- se puede acercar el estudioso a dicha frase. Quizá la solución más sencilla sea dejarse guiar por el siempre inspirado y casi siempre acertado Alejandro de Afrodisias. Siguiéndole, podemos establecer que el noûs no es la *tabula rasa* puesto que nos hallamos ante una analogía a cuatro miembros de las que tanto gustan a Aristóteles: la *tabula rasa* respecto a los caracteres a imprimir en ella en el futuro está en la misma correlación que el noûs- 'inteligencia intuitiva' respecto a los "inteligibles" que podrá "inteligir" o "intuir" en el futuro. De ahí que Alejandro nos aclare: el noûs no es la *tabula rasa* -no es igual a ella ni mucho menos- sino "una aptitud" (ἐπιτηδειότης τις); o sea, una héxis o "capacidad concreta", más específica que la facultad genérica y parcial realización de ésta. Por eso puede recibir lo noetós en concreto, que no son unas "formas" cualesquiera, sino lo "expresable" conceptualmente sin existencia substancial alguna.[1] También los estudiosos modernos contribuyen a precisar el significado del texto, pero la contribución más destacada es, una vez más, la de Ingemar Düring:

«Aristóteles se representa el *nous* como un *pandeches*, un *receptaculum* para las formas. El *nous* se comporta como una tabla para escribir. "Antes de que el intelecto piense, él *es* las cosas inteligibles en cuanto inteligibles en potencia, exactamente como la tabla no escrita está preparada para recibir los signos de la escritura. Ahora bien, si el

[1] Esta definición proviene, en último término, de Bréhier.

intelecto fuera la tabla misma, entonces no sería incapaz de padecer, *apathès*; entonces, el intelecto es en cierta forma la ausencia de la escritura, una capacidad y una función, pero nada corpóreo."».[1]

Esto sería la versión de nuestro texto comentado por Alejandro de Afrodisias, en el cual se apoya el autor sueco; éste tiene el mérito de ver una vez más la semejanza entre esta "aptitud" concreta de carácter 'intuitivo' y la "facultad" (dúnamis) pensante en general: ambas son "potencialidad-receptiva' de lo noetós exclusivamente -sea cual sea el origen primario de esto- la segunda de las "formas" en general que le ofrece a la razón la 'sensibilidad' incluidos los φαντάσματα. El final de la frase 'ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ' despierta, por su parte, el interés de Hicks:[2] alude a que en este noûs lo que se halla es δυνάμει νοητά y no ἐντελεχείᾳ νοηταί; para finalmente remitir al lector a los pasajes de *Meta.* Λ donde, a su parecer se explica mejor la relación de noûs y noetós. Nos sugiere precisamente aquellos textos (*Meta.* 1072b 18-b26 y 1075 a5-a10) que nos recuerdan algunas frases de este final del Cap. IV o del Cap. V. Sin duda, de tal correlato será preciso dar cumplida explicación en el estudio del tipo 'divino' de nuestro vocablo.

.- A continuación comienza la respuesta a la segunda de las cuestiones explícitas del texto (430a 2-a9) que nosotros consideramos la cuarta aporía (¿cómo se conoce así mismo el noûs?) y quinta (¿cómo despliega el intuir?) fundidas en una sola: ¿el intelecto es a su vez inteligible? -que es la que figura en 429b 25 de forma explícita -y se contesta a lo largo de todo el texto (430a 2-a9) que nos ocupa.

---

[1] *Aristóteles*, pág. 896.

[2] *Aristotle's De Anima*, pág. 497. (Vé. Bibliogr.).

.- Así dependiendo del tipo de objetos sobre los cuales se ejercerá la "inteligencia" del modo "intuitivo" habrá o no dificultad para explicar el "acto de inteligir" o "intelección" (nóesis, marcado). Si es un 'ente inmaterial' (ἄνευ ὕλης) no habrá problema alguno para culminar el proceso y la clave estará precisamente en esa 'inmaterialidad' común a seres u objetos y noûs; pero esta cita implícita de nuestro término -pues está elidido en el comienzo de la respuesta, 430a 2- se implica en el 'acto mismo de inteligir' o "intuición" y ese será el uso marcado de esta acepción, la veremos próximamente con las otras explicaciones a esta realización de la "aptitud intelectiva" situadas en el Cap. IV del *De An.*

En cambio, si es un objeto material ' Ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει μόνον ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. ῞Ωστ' ἐκείνους μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμίς ἐστιν ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει. ' En una palabra, en dichos objetos -donde la ὕλη está presente- no hay sino una 'potencialidad" de alcanzar la 'inteligibilidad', de llegar a ser "inteligible" (noetós) para el noûs. Ello es causado por esa diferencia de 'naturaleza' entre objeto material y noûs definido aquí como 'ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμίς ἐστιν ὁ νοῦς..' Siguiendo la sencilla interpretación de Düring,[1] lo único que pretendería esta frase final sería reafirmar una vieja idea anaxagórea dentro de su nueva concepción gnoseológica, por supuesto: el noûs no "pertenece a" -no está "mezclado con"- las "cosas materiales" sino a lo "inteligible", a lo 'expresable conceptualmente' (noetós); ideas todas que nos son ya familiares y de ahí deduce este final (ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει) que simplemente querría decirnos que el noûs se puede conocer y, por ende, se puede reflexionar sobre él, a pesar de ser δύναμις ἄνευ ὕλης -"facultad inmaterial" o "potencialidad no material"-. El noûs es

[1] *Aristoteles*, pág. 897-8, n. 121.

cognoscible, y nos acaba de decir en las líneas cuyo análisis hemos pospuesto que lo es cuando, en el 'acto de intuición', se alcanza la "intelección de lo noetós"; lo ha dicho de los "indivisibles" u "objetos inteligibles" (τὸ νοητόν) de por si 'ἄνευ ὕλης', 'χωριστός' y como viene siendo habitual no se ha detenido a explicarnos cómo sería 'inteligible por reflexión' el propio noûs a través de la intelección de los objetos de origen material; eso sí, en esta frase final que ahora estamos viendo -y hablando de ellos- ha resaltado su mera 'potencialidad intelectiva' para finalizar defendiendo que, como χωριστός o liberado de ataduras materiales, el noûs será 'inteligible por sí' como lo son forzosamente las realidades inmateriales, "indivisibles" todas ellas. Y así se distinguirá una vez más del mundo material: lo que le devuelve -curiosamente- a su punto de partida: cómo lograr que se tornen νοητά lo que como mucho es φαντάσματα o "representación imaginada", "imagen representativa de lo real", etc...

Resaltar lo ἄνευ ὕλης que es el noûs resulta un arma de doble filo: si está tan 'separado' conceptualmente -no en la realidad, pues es un integrante del alma humana y como tal 'fusionado' en ella- como para "aprehender" sus iguales, los "indivisibles" o "inmateriales" "objetos inteligibles" (=noetós), no podrá 'extraer' o 'asimilar' ese τὸ τί ἦν εἶναι que "explica" el ser de cada ente material por sí solo y y siendo considerado un mero 'receptor potencial' de los "inteligibles" a los que "intuir" o "actualizar". Por otra parte, recurrir a un ente distinto que se mezcle al noûs ἁπλοῦς o *simpliciter* no era posible: el es ἀμιγής como en Anaxágoras; un solo elemento ofrecía una solución a la carencia de 'agente' que catalizase la situación potencial de partida y permitiera el salto cualitativo a lograr con los "objetos materiales" en la 'intuición creadora': un noûs , pero del tipo 'divino'.

Aquí está la exigencia de redactar el capítulo V, la explanación concreta del único medio de salvar dicho obstáculo.

Porque hay un riesgo muy grande -en el que cayeron muchos comentaristas y estudiosos insignes-, pensar que Aristóteles no ha expuesto en el Cap. IV todos los problemas que suscita el "pensar", noeîn y el noûs ; no se habrían ofrecido a través de las distintas acepciones del tipo 'humano' implicadas: la 'facultad pensante' (2º -) y la 'inteligencia' (4º -), sobre todo, pero también el acto resultante de ésta última, la 'intuición intelectual' (4 +); para dichos estudiosos, en el Cap. IV, Aristóteles nos hablaría del νοῦς παθητικός, y en el Cap. V del νοῦς ποιητικός. Cualquier semejanza con lo que hemos venido describiendo en el Cap. IV sería tangencial; de hecho, acabamos de ver cómo apenas en algunas aporías se introduce la cuestión de πάσχειν/ ποεῖν, que podría relacionarse con ambas expresiones; como destaca acertadamente Nuyens,[1] el Cap. IV se ocupa del conjunto de los procesos intelectivos, del *processus* del pensar en general con sus funciones y modos y solo añade como apéndice el Cap. V porque no le basta lo dicho para cualquier función 'noética': sigue subsistiendo el problema de una de ellas, la 'intuición intelectiva de los compuestos materiales'. Si se hubiese limitado como Platón a atribuirles a éstos un nivel inferior de conocimiento -el noûs 2+ ('raciocinio') o la diánoia-, no tendría este problema; pero él quiere hacer ciencia de lo real-material, descubrir el τὸ τί ἦν εἶναι de los objetos integrados en el Cosmos físico: solo así se explica su "ciencia natural", basándola en conocimientos primordiales, logrados por 'actos intuitivos puros' debidos al noûs , 4º neutro.

---

[1] *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, pág. 295, vé. Bibliogr.

Como se anunciaba, con las citas actuales entramos en el famoso Cap. V, se trata de 430a 14 y 430a 25, pero por alusiones a la misma acepción implícitas se ofrece el texto completo del citado capítulo, las dieciséis líneas, en varios fragmentos, éste es el primero:

"V. ' Επεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, ὅτῳ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς."[*De An.* 430a 10-13].[1]

La introducción a tan breve exposición -cuatro de las dieciséis líneas- nos recuerda el paralelismo entre lo que ocurre con los entes en general en la Naturaleza: expresado en la dicotomía ὕλη/ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν. Se recuerda un planteamiento genérico acerca de la constitución física de los objetos con alusión a la tékhne como factor 'eficiente' -'causa eficiente'- que nos recuerda las páginas dedicadas a este tema al comienzo de este capítulo III.[2] Realmente, la conexión con dicha acepción 1ª -'razón humana' genérica- nos sugiere multitud de cosas, de gran importancia para la comprensión del presente capítulo que, por no ser sino un mero esbozo sin desarrollar, es de interpretación muy difícil por lo abierta; las coincidencias entre los expertos son, en consecuencia, más escasas que de costumbre.

Expongamos dichas sugestiones que despierta tan curiosa introdución:

1. Como sucede en varios capítulos de este Libro III, Aristóteles nos sorprende saliéndose de la cuestión específica que deja planteada

---

[1] «Capítulo quinto: Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes -a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género- pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas -tal es la técnica respecto de la materia- también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias.»

[2] Cfr. págs. 459 y ss.-la correlación noûs-phúsis y el finalismo en la Naturaleza, también para la tékhne .

en el párrafo anterior para ofrecernos una 'perspectiva universal' del problema: en otros lugares, -en este mismo capítulo, también- se refiere a la ciencia y al Saber para explicar la cuestión de la preeminencia del 'acto' sobre lo 'potencial' en el orden real y lógico o para referirse a la naturaleza del conocimiento científico, etc... En este caso -y de forma aproximada en 415b- nos remite a la Phúsis como realidad global para explicar el caso particular que le ocupa ahora; más adelante utilizará su movido paradigma de lo "científico" o del Saber; en cualquiera de los casos citados, la mecánica del procedimiento es similar.

2. Si el 'salto conceptual' queda justificado en el plano formal, no así en el significativo: ¿por qué recurrir a la contraposición ὕλη/ τέχνη si se refiere a 'ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει' ? De referirse a la "naturaleza entera", a una 'ley física general' de su filosofar, pasa a exponer el 'duelo' ὕλη/ τέχνη de la fabricación por el hombre; si hay un enigma que aclarar en este arranque del oscuro capítulo, es éste. No obstante, casi ningún estudioso se interesa por él: únicamente Nuyens le presta merecida atención.[1] La razón existe, como es lógico: sólo se trata de un ejemplo utilitario, de una disgresión sin importancia. Pero despreciar así una muestra tan clara de lo que le venía a Aristóteles *in mente* al escribir este capítulo es muy arriesgado, todo él no es sino un cúmulo de símiles y ejemplos, entre frases claramente esbozadas sin extraer las conclusiones pertinentes, que, sin duda, nos hubieran evitado muchos errores de interpretación. Precisamente porque es un fragmento inacabado, y no hay otra opción que la centrada en tékhne, ésta no ha de arrumbarse. A pesar de ello, únicamente Nuyens y, en menor medida, Düring dicen algo de cierto valor;[2] por su parte Risk -

---

[1] *L.c.*, págs. 299-300.

[2] Nuyens, *ibidem*. Düring, *Aristóteles*, pág. 899.

aun siendo el suyo un estudio monográfico sobre el Cap. V- nos ofrece una fantasiosa y -para nosotros- inadmisible explicación.[1]

3. En síntesis se puede resumir como sigue lo que Nuyens y Düring quieren decirnos: la contraposición que se da entre la 'causa material' de la creación humana -sea producción, sea arte- y su 'causa eficiente' o tékhne sería similar (=ejemplificaría) la que habría entre el 'noûs-τῷ πάντα γίνεσθαι' y el 'τῶ πάντα ποεῖν'-. Y mientras Nuyens destaca que el de Estagira utilice como ejemplar una situación en la cual la 'causa eficiente' es **exterior** al objeto que afecta -lo que rebatiría la interpretación tomista respecto al noûs 'τῶ πάντα ποεῖν'-[2] y sugeriría que en el caso de ambos noûs estaríamos en circunstancia semejante; por su lado, Düring insiste en el aspecto 'creativo' (como noûs 'creador' o 'intuición genial-creativa' de este mismo noûs que él denomina «constructivo» inspirándose, obviamente, en esta alusión a la tékhne .[3]

4. Por nuestra parte, haremos acopio de referencias a la acepción 1ª, donde hemos analizado textos muy próximos al tema y visto los pares de términos noûs-phúsis y noûs-tékhne con cierto detenimiento; este esfuerzo nos permitirá confirmar las deducciones tanto de Nuyens como de Düring.

a. Phúsis-Noûs son causas ('eficiente' y, a veces, 'final') a nivel cósmico; esto se relaciona con uno de estos noûs (el 'creativo') al decirnos que es 'τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν'; no son escasas las veces que noûs es denominado 'αἴτιον' cuando el estagirita se refiere al tipo 'Divino'. Como 'Causa Cósmica' el Noûs 'Divino' será el primer

---

[1] Risk, "Notes on Aristotle *De Anima* 3.5" (ver Bibliogr.).

[2] Pues Nuyens siempre tiene presente en su obra las posiciones tomistas en cada caso, gran acierto pues el aquinate es un fino intérprete del de Estagira.

[3] Actitud que secundará A. Martínez Lorca en su desigual artículo "Nuevo horizonte de la Psicología aristotélica", en *Átomos, hombres y dioses*, (vé Bibliogr.), pág. 130.

miembro otorgado aquí al noûs 'activo-constructivo', nada de esto es casual: tras una referencia tan genérica - a la "totalidad de la naturaleza"- se oculta algo bastante simple, a saber, la tradicional comparación aristotélica entre los dos tipos de noûs, 'divino'/ 'humano'. Tal dicotomía subyace, como tendremos tiempo de demostrar en el próximo capítulo, a todo el Cap. V del Libro III.

Y 'τὸ ποιητικόν', por contra, nos lleva ya a la razón del empleo de tékhne: el noûs 'humano' como 'razón genérica' era capaz de 'actuar y realizar sus obras', tenía un matiz 'poético-creativo' que se exponía con ayuda del término tékhne sustituyendo o entrando en oposición gradual con noûs en tales ocasiones, porque en todo el proceso 'creador-productor' el hombre ha de tener *in mente* (=noûs) previamente una representación mental de lo que ha de realizarse. Luego, es 'causa' y 'hacedor' este noûs «constructivo», con un matiz que lo acerca a lo 'divino' -por esa referencia a la Phúsis- y otro a ese 'ὑπὸ νοῦ' de la acepción más genérica del noûs 'humano'.

b. Quizá sea el momento de recordarle al lector que ese noûs completamente neutro de la 1ª acepción se utilizaba para contrastar ambos tipos del término en variadas citas aristotélicas: ambos -el noûs 'humano' más genérico y el 'divino'- son **neutralizaciones** y caracterizan los grandes bloques sémicos que se oponen siempre dentro del marco de los dos campos léxicos de lo 'humano' *versus* lo 'divino'. Por dicha razón dijimos en su momento : «...cuando trata Aristóteles de demostrar la presencia de dos tipos de noûs, ...(tenemos) al 'humano' designado por este uso neutralizado que es nuestra acepción, la única que incluye potencialmente todas las capacidades concretas que pueden hallarse o no en cada hombre.».[1]

---

[1] Cf. pág. 443.

Se torna hacia tales atribuciones neutralizadoras el macedonio porque ahora la misión primordial es contraponer 'humano' /'divino', tal como se ha anunciado más arriba. Tal afirmación es, desde la antigüedad, polémica. Los comentaristas, tanto helenísticos como medievales, ya sostuvieron, con mayor o menor acierto, que ambos factores (o funciones o niveles)[1] eran capacidades del alma humana y su argumento mayor se ofrece al final de este ejemplo introductorio: 'ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.' En él se apoya el gran aquinate y no puede pensarse siquiera que lo haga a la ligera, su profundo conocimiento del aristotelismo impide suponerlo. Lo hicieron otros, antes y después, el tema merecería por sí solo un estudio como el que ahora nos ocupa.[2]

En el estudio -y naturalmente, la defensa- de la presencia del noûs 'divino' en el Hombre en el presente capítulo V se incidirá en algun aspecto muy concreto de tan secular disputa. Ahora basten estas pocas precisiones:

. Aunque hay artículos y obras especializadas, los estudiosos modernos ya explican, tanto en ellos como en sus obras más generales, su postura respectiva: Nuyens, Moreau, Guthrie, Ross, Barbotin, Mansion, Risk, Düring; además de los resumenes que tanto Hicks como A. Martínez Lorca nos ofrecen, por citar sólo algunos autores, y sin mencionar las notas del propio Hicks, o de Tricot, Barbotin, T. Calvo Martínez, a sus traducciones o comentarios del *De Anima*.[3]

---

[1] O sea, 'τῷ πάντα γίνεσθαι y τῷ πάντα ποεῖν'.

[2] Y así lo han hecho numerosos estudiosos y doctorandos a lo largo del tiempo.

[3] Véase la Bibliografía para todos ellos. Respecto a A. Martínez Lorca, el resumen citado proviene del artículo ya citado, "Nuevos horizontes de la psicología de Aristóteles", *o.c.*, págs. 132 y ss. El de Hicks está en su comentario al *De An.* que sucede a su edición crítica de dicha obra, concretamente al com. al cap. V, págs. 498 y ss.

. Tanto estos dos autores como Guthrie, Nuyens o Ross, hacen referencia al motivo central de discusión: si 'ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν' significa o no «en el interior del alma»; y si siendo así, se dan los factores -'τῷ πάντα γίνεσθαι y τῷ πάντα ποεῖν'-del noûs implicados. Siguen así la vieja polémica que se iniciara con la referencia de Teofrasto, siguió con Alejandro de Afrodisias, Simplicio o Temistio, para reavivarse en la Edad Media con las tesis contrapuestas de Averroes y Santo Tomás de Aquino;[1] o proporcionarnos un estudio sustancioso en el *De Anima* de Francisco Suárez.

. Las tres posturas que nos propone, a su vez, Martínez Lorca resultan inadecuadas, por su esquematismo, («inmanentista»/ «materialista»/ y «trascendentalista»),[2] para la posición que aquí se sustenta , muy próxima a la de Nuyens pero tampoco idéntica a la suya; las atribuciones del autor español, por otro lado, no parecen muy exactas.

. En cambio, hacen un examen matizado de la cuestión tanto, P. Moreau, como Risk, Hicks o el propio Nuyens.[3] Empero, en este tema -

---

[1] Disputa que resume al máximo un especialista, Barbotin, en su notas a su traducción del *De An.*: «(...)-Ce chapitre a donné lieu a de célèbres discussions entre les écoles. Tandis qu'Alexandre d'Aphrodise identifie l'intellect «actif» au Premier Moteur, Averroès le conçoit comme une substance séparée, mais inférieure à Dieu; dans les deux cas, un intellect transcendant penserait en nous et l'immortalité personnelle de l'homme serait exclue. Au contraire, Themistius, s. Thomas, etc... placent cet intellect dans l'âme humaine; ce dernier attribue même au Stagirite la doctrine de l'immortalité de l'âme humaine, forme du corps.».; n.5 a la pág. 82 de la ed., (pág. 107).

[2] *Idem.*

[3] El análisis de P. Moreau de "La herencia aristotélica" al final de su libro, brilla por su excelencia. En él se nos recuerda algo que a la autora le parece muy cierto: que Alejandro de Afrodisias es «...el más ilustre y autorizado de los exégetas de Aristóteles...» (*l.c.*, pág. 279), donde realza Moreau, al comienzo mismo de su resumen de la interpretación alejandrina del noûs, el valor de cada comentario de dicho autor heleno. Por ello, aun si se equivoca, Alejandro nos proporciona siempre interesantes indicios interpretativos, cosa que no puede decirse de otros exégetas antiguos, pero más cercanos en el tiempo a nosotros y con una mentalidad distinta a la que -hasta cierto punto- compartieran Aristóteles, Teofrasto y Alejandro de Afrodisias : el clima del paganismo griego.

como en otros- la virtud de máxima claridad y concisión ha de ser otorgada a Sir David Ross:

« Se deben notar aquí dos cosas: 1) la distinción que Aristóteles establece entre el intelecto activo y el intelecto pasivo se refiere al interior del alma. Esto es fatal para toda interpretación que identifique el intelecto activo con el intelecto divino enteramente exterior al ser humano individual, pero no para aquella que ve en el intelecto activo un intelecto divino inmanente al alma humana. La principal dificultad a que está expuesta tal concepción es que el único pasaje donde Aristóteles trata explícitamente de la naturaleza divina -libro Λ de la *Metafísica*- habla de Dios en términos que no sugieren inmanencia. 2) El intelecto activo no es un intelecto que crea de la nada. Actúa sobre una materia que le es dada, y a la que eleva de la potencia al acto.{Nota: Así Teofrasto describe el νοῦς activo como ὁ κινῶν el que mueve el acto νοῦς pasivo (...)}.».[1]

Por tanto, el 'ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν' no sería obstáculo para afirmar que el noûs es 'divino', aunque, eso sí, impide todo «trascendentalismo», o sea, seguir la postura de Alejandro de Afrodisias como hace Guthrie.[2]

La tesis aquí sustentada es que se trata de un noûs 'divino' pero que, aunque de origen externo (=θύραθεν), actúa **en** el Hombre de forma que mientras cada individuo posee la capacidad en ejercicio (noûs en 'acto') y, en concreto, la función 'intuitiva-inteligente' está presente en él como miembro de la especie. Cierta 'trascendencia' -por su origen procede "de fuera"- pero no identidad óntica ni lógica con el Noûs 'Divino' o Primer Motor tal como ya se negara en un capítulo anterior, desligando nuestra posición de la de Guthrie. Y una 'inmanencia' muy matizada -casi inexistente-, presente sólo cuando «crea-construye» un objeto verdaderamente 'inteligible-universal' con un objeto de procedencia sensible, y por medio de -eso sí- lo que le proporciona el noûs 'humano'; su 'materia prima' transformable para

---

[1] *Aristóteles*, págs. 214-5.(Ver Bibliogr.).

[2] Recuérdese lo señalado ya en capítulo anterior de esta Parte III al respecto. Si se quiere, consúltese del autor mentado en el cuerpo del texto la obra que venimos citando, págs. 322 y ss.

que la "inteligencia" pueda aprehenderlo, al fin. A esa inmanencia le hemos denominado función 'mediadora' del noûs 'divino' en el Hombre, y ese **en** también hace alusión a esta relación de 'presencia' temporal que no queda explicitada por muchos intentos que hiciera Aristóteles en sus restantes obras biológicas.

Pero Nuyens es quien hace una exposición de gran riqueza y mucho respeto por la tesis contraria.[1] En ella, refuta la interpretación tomista de esta breve frase tan polémica; reafirma que las analogías que establece Aristóteles nos dejan ver la 'exterioridad' del 'ὁ ποιητικός νοῦς'; pero también niega que este noûs designe la «inteligencia divina» y sea compatible mantener que sí lo haga con la definición del Dios de la *Meta.* O sea, ni es un 'componente' más del alma humana («inmanencia») ni es equivalente al Dios de Λ («trascendencia»). A continuación, con un detalladísimo examen de los adjetivos que se otorgan al noûs en este capítulo quinto pretende demostrar su tesis: hay dos noûs , uno que es dúnamis del alma (intrínseco) -y dependiente de ella-, y otro que es ousía o "entidad independiente" (del alma humana individual, se entiende) -o sea, extríseco-. Concluye tal demostración apoyándose en variados pasajes del resto del *De An.*

En este trabajo se procederá del mismo modo: ahora un análisis detallado de cada término interesante para aclarar el tema del noûs 'humano', en el siguiente capítulo un estudio más general del problema donde se traerán a colación otros textos y un análisis igualmente pormenorizado del tipo 'divino' de noûs en el Hombre.

Por su parte, A. Martínez Lorca -siguiendo la estela de Düring casi en su literalidad- resume así el contenido de este texto introductorio

[1] *L.c.*, págs. 296-312.

y de su continuación (que nos va a ocupar ahora):

«Consciente de la dificultad del tema, Aristóteles recurre a la analogía para ayudar a comprender la naturaleza del intelecto: la técnica o arte (*tekhne*) es respecto a la materia como el intelecto creativo respecto al receptivo. Por consiguiente, como el técnico o el artista crean un proyecto provio que luego realizan en la materia, así el intelecto *creativo* (a través de esta analogía se entiende ahora mejor lo acertado del calificativo) proyecta y pone en marcha la actividad mental en el intelecto receptivo. Más adelante, compara al *noûs poietikós* con la luz, pues así como ésta, al iluminar los objetos, produce la visibilidad actual de los colores que estaban en potencia, el intelecto creativo produce también la inteligibilidad efectiva de los inteligibles en potencia al actuar sobre el intelecto receptivo. Tanto la metáfora de la luz (de probable origen platónico y que más tarde reelaborará Plotino en su segunda hipóstasis) como la analogía de la *tekhne* expresan de modo gráfico cómo la acción del intelecto creativo es básicamente proyectiva, productora y causal en el proceso del conocimiento. Por medio de esta doble analogía, única pista que ofrece el texto para descifrar la estructura del intelecto humano, podemos ir rastreando como en penumbra el núcleo de la noética de Aristóteles. No deberíamos tildar de opaca la prosa de este brevísimo capítulo 5º. La oscuridad no procede del estilo. Parece probable que, desde la posición de pionero que históricamente le correspondió, tampoco Aristóteles llegara a ver más.».[1]

Cita con la virtud adicional de relacionarnos el texto anterior con la frase siguiente (a14- a17) donde se halla la famosa 'imagen de la luz', este noûs que a semejanza de la "luz" es una 'capacidad positiva' (=héxis en una acepción distinta a la habitual, que hemos venido viendo) para tornar visibles, los objetos que 'privados de ella' (=en la oscuridad, se entiende) no eran 'sensibles-cognoscibles', presentes a nuestra sensibilidad. Que el recuerdo del Libro VI de la *República* platónica está aún muy vivo en la mente de su discípulo parece casi inútil decírselo a un lector que vió en la Parte I y II un resumen de dicho influjo.

---

[1] *Nuevo horizonte de la psicología de Aristóteles, o.c.*, (vé. Bibliogr.), pág. 131. Las acotaciones finales de esta cita se ofrecen al lector porque expresan un sentir muy generalizado entre los estudiosos, que es casi imposible no compartir a la luz de las dificultades que supone analizar este capítulo V.

Pero antes de comenzar a analizarla es imprescindible ofrecer la frase griega en cuestión:

" Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. " [*De An.* 430a 14, a17].[1]

Y antes de desmenuzar los distintos factores del texto -incluso su platonismo latente- recordemos que ya Düring y Nuyens establecían un correlato entre la larga frase introductoria y ésta: ambas marcan el carácter 'creativo-poético-constructivo' del 'νοῦς τῷ πάντα ποεῖν'; y lo interpretan como sigue:

. Ingemar Düring nos ofrece en muy pocas frases el significado de ambos ejemplos: a) «La explicación más natural de esta metáfora es que este espíritu actúa libre y constructivamente, sin apoyarse de modo directo en las imágenes de la percepción.»;[2] y b)«Conforme a la segunda metáfora, este espíritu es una disposición o un estado, como la luz. La luz es "la eficacia de lo transparente", es decir, ella hace que algo se vuelva visible aquí y ahora. El sentido de esta metáfora es perfectamente claro: Aristóteles se refiere a la experiencia que nosotros jocosamente llamamos una chispa de ingenio. Es mejor recordar las festivas palabras de Platón en *Carta séptima* : "Después de un largo trabajo, cuando uno se ha entregado a él, repentinamente aparece en el alma un fuego, como si saltara un chispa." Frente a este espíritu efectivo, activo, creador, el espíritu total subyacente es el *nous pathëtikos*.»[3]

---

[1] En versión de T. Calvo M. : «Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto.». (Vé. Bibliogr.).

[2] Cf. *Aristóteles,* pág. 899.

[3] *L. c.*, págs. 899-900.

. Nuyens da un paso más e interpreta -arriesgándose al error, claro es- algo libremente el Cap. V entero; pero, con todos los apoyos en el campo semántico que venimos acumulando, hemos llegado en el presente trabajo a resultado muy próximo al suyo; no debería considerarse, por tanto, tan especulativa la postura del autor holandés. Consiste en reseñar que la analogía de la tékhne nos designa una **exterioridad** del 'νοῦς τῷ πάντα ποεῖν', a semejanza de dicha capacidad productiva humana. Del mismo modo, la metáfora platonizante de la luz cumple idéntico requisito: la "luz" ilumina desde fuera los objetos, volviendo visible su colorido.[1]

Yendo aún más lejos que Nuyens -y arriesgando mucho- se puede recordar que el final del capítulo anterior contiene otro ejemplo que no somos las primeras en relacionar con estos dos: el de la tablilla de cera donde todavía no se han inscrito caracteres; obviamente, éste es otro ejemplo de lo 'artificial-productivo', perteneciente al dominio de la tékhne, ya que ha de manipularse la tablilla virgen para **desde fuera** incidir sobre ella y esculpir con la 'técnica de la escritura' un contenido y -quizá- después borrarlo para tener que repetir el proceso, con un nuevo objetivo, pero unos mismos factores: 'la capacidad positiva de sufrir la alteración y de recoger ese nuevo objeto' *versus* 'la capacidad-positiva de actuar de instrumento mediador que permite la efectiva presencia del objeto'.

Porque los 'actores' en los tres casos (tablilla, tékhne, luz) inciden desde fuera y tienen función de 'medio' que posibilita la aprehensión de algo o la construcción de algo nuevo imposible de obtenerse sin su concurso. Porque, y esto lo básico, sin poseer la técnica de la escritura no es posible lograr los caracteres, sin tener *in*

---

[1] Cf. Nuyens, *o.c.*, pág. 300.

mente lo que se va a producir sin tékhne no es posible construir nada y sin la presencia de la luz para tornarlos visibles los colores no existen de hecho; luego, los objetos mismos se transforman en este proceso, de 'incognoscibles' en su aspecto más real (τὸ τί ἦν εἶναι) que sólo se da potencialmente en los niveles inferiores a la 'intuición intelectiva' se tornan transparentes al noûs 'humano' en su aptitud más alta: la "inteligencia". Pero sin el 'mediador externo' tal 'salto cualitativo' es imposible de lograr. Esta sería la tesis compartida con Nuyens, esencialmente. Entremos, al fin, en el análisis pormenorizado del texto.

Un tema ineludible en este punto consiste en las denominaciones tradicionales de los dos tipos de noûs en este momento, «activo /pasivo», versiones que rechazan enérgicamente varios autores del presente siglo. En esta segunda frase -una explicación de lo que corresponde a cada uno en la "intelección" o 'acto de intuir'- se nos presenta en toda su crudeza dicha contraposición (νοῦς τῷ τάντα γίνεσθαι/ ὁ δὲ τῷ τάντα ποεῖν) lo que obliga a elegir entre alguno de los nuevos binomios de palabras que nos ofrecen: «receptivo/ constructivo» en la propuesta de Düring y «pasivo/ creativo» en la de Guthrie.

Por razón de la mejor conexión con el ejemplo de la frase anterior (el de tékhne) y su alejamiento de la vieja consideración del 'νοῦς τῷ τάντα γίνεσθαι' como "pasivo" se prefiere aquí el par propuesto por Ingemar Düring, aunque se considere, al igual que éste autor, 'constructivo' como equivalente a «creativo o poético» pues a ambos aspectos alude también este noûs que nos parece aquí del tipo 'divino'. Además, no es vano recordar la insistencia de Nuyens en precisar que, a pesar de que se diga 'ὁ... παθητὸς νοῦς' (430a 25) más adelante,

nunca aparece en nuestro pasaje el 'νοῦς ποιητικός' que los comentaristas y estudiosos han hecho famoso, y por supuesto tampoco el 'νοῦς παθητικός'. Pero, si aceptamos la impecable explicación filológica de Nuyens, 'ὁ δὲ παθητὸς νοῦς' es una construcción sintáctica atributiva y en modo alguno predicativa. Lo que permite desmentir una tesis muy difundida entre aquellos comentaristas que se apresuraron a malinterpretar dicha expresión y empeoraron la situación al inventar esos νοῦς ποιητικός/ νοῦς παθητικός, creyendo leer en Aristóteles una construcción predicativa que les permitía traducir al segundo: "noûs como facultad receptiva" o "noûs en tanto que receptivo". En suma, algo tan aparentemente menor supone una grave distorsión del texto griego aristotélico y lo que éste significaba. Limitémonos, pues, a hablar de "noûs receptivo" sin modificar su sentido ni creando con esa malinterpretación una falsa oposición entre dos 'facultades o funciones intelectuales' semejantes en nivel, o sea, del mismo tipo.

El segundo aspecto ante el cual nos detenemos, acerca del comienzo de esta segunda frase, consiste en el análisis de dichas observaciones sobre ambos tipos de noûs . El término clave es πάντα : el noûs que 'τῷ τάντα γίνεσθαι' y el que 'τῷ τάντα ποιεῖν' se comprenden mejor si se precisa el sentido de ese "todas las cosas". Hicks es quien nos ofrece la solución: en este contexto πάντα se refiere únicamente a τὰ νοητά, equivale a los "objetos inteligibles" propios del noûs como 'facultad inteligible' o 'inteligencia'; y no a cualquier "ente u objeto posible", sea sensible o inteligible, o sea, a τὰ ὄντα como ocurrirá en 431b 21 y ss.; en este punto πάντα alude a ambos tipos de objetos a la vez. De hecho, no puede extrañarnos porque es la misma restricción que se producía entre τὰ εἴδη y τὰ νοητά, las primeras serían más genéricas que las segundas que serían

solamente objeto del noûs 4ª acepción, y de noésis y noeîn marcados; y no en sus usos más genéricos (que abarcaban ambos aspectos "pensamiento" y "pensar" dentro del noûs neutro, 2ª acepción). Estas diferenciaciones nos permiten salvar algún obstáculo al correlacionar una serie de vocablos, por ejemplo, se nos dice con insistencia que el hombre no puede pensar sin imágenes; y esto arrastra a algún autor a extremar su interpretación de 432a 8 y ss. -donde aparece esta afirmación- para hablar de «sensualismo o empirismo» aristotélicos. Otros estudiosos, los que habitualmente citamos, matizan mucho tal supuesta afirmación genérica del estagirita: puede muy bien, sostienen, querer señalar el origen de los futuros τὰ νοητά que "preexisten" en las "formas sensibles' (=ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς). Con ello volveríamos a nuestros πάντα, ὄντα, εἴδη, νοητά, y sus relaciones según contexto.

Aquí puede decirse con cierta tranquilidad que este polémico pasaje (431b 24 y ss.) se refiere a los usos más genéricos de noûs - noeîn -noésis - nóema, porque las cuatro categorías léxicas intervienen, consecuentemente estaríamos en la 'facultad pensante' o 2ª acepción y nunca en un pasaje homologable a los de capítulos como el IV y el V. En cambio, varios autores mezclan -por no distinguir esos términos citados (πάντα...) y sus usos no intercambiables- unos pasajes con otros y traen a colación 431b 24 y ss. para sostener que el noûs de los Cap. IV y V tiene ante sí directamente φαντάσματα siendo estos sus "conceptos primeros" (= πρῶτα νοήματα), con lo cual amplifican el error cometido. Nuestro cuidado al localizar todos y cada uno de los textos del Libro III evitó semejante equivocación: las "imágenes representativas" son los "conceptos **primarios** del "pensar genérico" (=noeîn, uso neutro) y en nuestros muy técnicos y marcados usos de la 4ª acepción los objetos son, por contra, τὰ νοητά, y

únicamente ellos. Aun cuando se precise, en el caso de aquellos cuya procedencia sea τὰ εἴδη de la "sensación", de la actuación de un nivel diferente para transformarlos de potencialmente "inteligibles" en verdaderos "inteligibles".

Pero ésta será cuestión en el resto de la frase, ofrecer a través de la famosa metáfora de la "luz" una analogía válida para la comprensión de un punto siempre difícil y casi inalcanzable de su concepción gnoseológica: ¿cómo se transforma en τὰ νοητά ese πάντα que expresa es lo que es "inteligible" en potencia?.

'ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.' Es la segunda parte de esta conocida frase; veamos su arranque, 'ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς', pues se merece que nos detengamos en él. La calificación del noûs del que acaba de hablar -τῷ πάντα ποεῖν- de ' ἕξις τις' ha desconcertado a algunos estudiosos: como vieramos, Aristóteles ha jugado con tres grados en el *processus* del pensar (dúnamis, héxis,enérgeia-entelékheia), siendo la héxis un paso intermedio, ni pura potencialidad sin realizar (=dúnamis) ni acabamiento (=enérgeia-entelékheia); aplicándolo estrictamente se produce una clara contradicción con lo que hemos dicho en otros puntos y con el contexto del Cap. V en pleno: un noûs «axiológicamente» supremo según lo califica Düring,[1] sería denominado "aptitud concreta pero no actualizada" (=héxis como integrante del *processus*) para desconcierto de quien así lo concibiera. La solución es no aplicar categorías léxicas intransigentes. Algún estudioso se limita a hacerlo aludiendo al 'τις' de la expresión 'ὡς ἕξις τις', sería "algo parecido a una héxis" pero no exactamente una héxis; en suma, no tendría el exacto cometido de la héxis que hemos venido considerando hasta

[1] *Aristóteles,* pág. 901.

ahora. Otros, con los que no coincidimos, van más lejos: héxis, como tantos otros términos aristotélicos, tiene más de una significación y aquí, sencillamente, no es el momento intermedio de realización de una función gnoseológica. Asumimos, por tanto, la detallada descripción de los usos dispares de héxis que hace Hicks,[1] y, sobre todo, las valiosas precisones de Tricot y Guthrie.

Resumiendo, héxis es utilizada en este contexto debido a la comparación noûs 'τῷ πάντα ποεῖν'-φῶς (='luz") puesto que ha denominado a veces en el Libro II del *De Anima* héxis a la "luz". Pero esta héxis -naturalmente- nada tiene que ver con la utilización del mismo término en el Libro III para referirse a una 'aptitud concreta" del 'pensar humano'; tal y como la define el propio Aristóteles es el opuesto a στέρησις (= "privación"), puesto que la "luz" es héxis y la oscuridad στέρησις [*De An.* 418b 18- b20]. Y, dentro de este bien distinto juego léxico, héxis equivale indistintamente a enérgeia (418b 9) y entelékheia (419a 11) como nos recuerda Guthrie oportunamente.[2] Concluyendo, héxis (o enérgeia-entelékheia) como "estado positivo" contrario a la "carencia-privación" eso serían este noûs y la "luz" en su carácter 'actualizador-positivo' se hallaría la semejanza. Ambos trasmutan sus objetos -sean esos πάντα o potenciales νοητά, o esos potenciales χρώματα (="colores")- por ser capaces de suprimir la "privación" que los hace igualmente opacos, sea a la "sensibilidad" (en el caso de la luz -los colores), o sea a la "inteligencia humana" (en el caso del noûs 'divino'-los νοητά). Que toda esta descripción metafórica se inspira en la *República* platónica no por conocido, es menos cierto.[3]

---

[1] *Aristotle's De Anima*, pág. 501, ver Bibliogr.

[2] *O.c.*, pág. 319, n.3.(Vé. Bibliogr.).

[3] Véase Libro IV, 507b y ss. Basten las líneas siguientes: «Porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella, y aunque esté presente el color en las cosas,

Por ello es correcto que contemplemos a ambos como :

a. Factores externos que transforman la situación de partida. En ello insiste, claro está, Nuyens.

b. Tercer elemento añadido a los otros dos (la 'capacidad' y su 'objeto'). Que nos recuerdan Guthrie y Ross, aunque éste nos advierte para que no lo entendamos como una función 'mediadora' que podía hacernos pensar en un carácter procesual imposible en una aptitud como la 'intuitiva'.[1]

c. No en balde, se les denomina héxis= enérgeia= entelékheia; su esencia común es ser 'actualizadores' porque son 'puro acto'. Solo así pueden "mover", transformar lo potencialmente "visible" o 'intuible-inteligible' en efectivamente "visible" (χρώματα) e "inteligible" (νοητά).

Si se suman los tres aspectos el final de la frase, la explicación de la metáfora analógica de la "luz" queda ya explicitada: de 'τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα' se pasa gracias al "acto iluminador" a 'ἐνεργείᾳ χρώματα' y, análogamente, los 'δυνάμει νοητά' se transformarían en 'ἐνεργείᾳ νοητά';[2] no hace falta decirlo, la comparación de cuatro conceptos dos a dos (la favorita del de

---

sabes muy bien que si no se añade la tercera especie particularmente constituída para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles.
_¿Y qué es eso -dijo- a que te refieres?
_Aquello -contesté- a lo que tú llamas luz.». [507d-e]{ *La República*, ed. bilingüe, M. Pabón-F. Galiano, Tomo II, pág. 214; cf. Bibliogr.}.

[1] Guthrie, *ibidem.*, Ross, *Aristóteles*, págs. 216-217. Concretamente nos dice éste : «El intelecto activo no es un medio entre el intelecto pasivo y su objeto; el pensamiento es una relación directa y no mediata, según Aristóteles. Pero, aun no siendo un medio, el intelecto activo es una tercera cosa, además del intelecto pasivo y su objeto, a la que hay que tener en cuenta si se quiere comprender el hecho del conocimiento, así como la luz es una tercera cosa, además del ojo y su objeto, que se debe tener en cuenta si se quiere comprender el hecho de la visión. La luz es la condición de un medio que se ha vuelto transparente en acto por la presencia de un iluminante, y es su acto el que permite al ojo que *puede*ver, el *ver* actualmente, y al objeto visible ser visto actualmente. Análogamente, el hecho de que el intelecto activo conoce ya los obejtos inteligibles permite al intelecto pasivo, que en sí mismo es potencia, conocer actualmente, y a los objetos inteligibles ser actualmente conocidos.». (Ver Bibliogr.).

[2] Cf. Hicks, *l.c.*, pág. 502.

Estagira) está en nuestro caso incompleta: se explicita únicamente la transformación producida por la "luz" y no la del noûs, que consideramos 'divino' en el Hombre.

.-Las dos frases que vienen a continuación cumplen diferente cometido: 'Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια.' [430a 17]. La anterior nos caracteriza al noûs 'divino' en el Hombre; obviamente, no debemos detenernos en ella en este capítulo, sino en el próximo. Y en cuanto a la segunda, es una conclusión general extraída no sólo de la frase inmediatamente anterior sino de todo el arranque del Cap. V: ' 'Αεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.'. En cuanto que depende estrictamente de la frase precendente se analizará con detalle en su momento, pero ahora es preciso recordar algún factor que nos concierne en este punto de nuestro estudio, aun referido al tipo 'humano'.

Porque esta conclusión cierra el círculo que se abriera con el símil de la tékhne ya que esa referencia final 'ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης' - como bien recuerda Hicks-[1] entronca con 'τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν' y por tanto el arkhé en cuestión es igualmente causa final o eficiente. También advierte el autor británico su semejanza con *Meta.* 1025b 22 como se dijera en su momento: así, el noûs 'divino' en el Hombre es causa eficiente o final como 'τὸ ποιοῦν' frente al noûs 'humano' o 'τοῦ πάσχοντος' que es 'τῆς ὕλης', la "materia" sobre quien actúa el arkhé, reducido aquí a 'causa eficiente' (o 'final'). Este 'τοῦ πάσχοντος' que es 'τῆς ὕλης' nos interesa más, pues es nuestro uso presente. La mención a la 'materia' supone cerrar el círculo iniciado al comienzo, al igual que en el caso de arkhé, pero sin la desigualdad conceptual que

[1] *Ibidem*, pág. 503.

supuso la introducción de tékhne como opuesto de ὕλη.

Se puede concluir el tema y el párrafo señalando que la contraposición 'agente-principio' y 'paciente-materia' recorre la filosofía aristotélica y se produce en cualquier momento del proceso cognoscitivo; en nuestro caso, el nivel inferior lo ocuparía el noûs 'humano' como "inteligencia" que sería quien proporcionara la 'materia' (=los potenciales νοητά) al "agente" o noûs 'divino' que ocuparía el nivel superior o "supremo" (=τιμιώτερον) del conocimiento en el Hombre. Expresado por I. Düring quizá lo entienda mejor el lector, ya que hablando «de los dos niveles del espíritu» añade en nota: «La materia es una presuposición necesaria y es capaz de convertirse en lo contrario (...); una "causa eficiente", τὸ ποιῆσαν, pone en curso la evolución, que lleva a la realización del τέλος. Este esquema de ideas biológicas se aplica aquí a las dos especies de actividad mental. En cada escala todo paso es ὕλη para el próximo paso, hasta que se ha alcanzado el punto final. En el hombre viviente, en consecuencia, el 'νοῦς παθητικός' es en cierta forma ὕλη del νοῦς ἀπαθής. Cuando éste después de la muerte 'τοῦτ' ἐσθ' ὅπερ ἐστι', se vuelve ἐνέργεια pura.».[1] Y como enérgeia pura es lo opuesto a la ὕλη.

.- El párrafo siguente abarca el resto del capítulo V:

" Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι · ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ · ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἄΐδιον. Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ." [*De An.* 430a 25].[2]

---

[1] *Aristóteles*, pág. 901.

[2] En versión de T. Calvo Martínez: «Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en

De las tres frases, la intermedia escapa totalmente a este capítulo porque sólo habla del tipo 'divino'. Veremos, por ello, con pormenor tanto la primera como la famosa frase final del capítulo en nuestro estudio de este tipo 'humano'; sin embargo, la primera parte del párrafo, está volcada a exponer el "acto de intuir-inteligir" o "intelección-intuitiva" (=nóesis +) y se relaciona claramente con los textos del Libro III que hemos de ver en el uso marcado de esta acepción 4ª, que expone el 'acto de intuición' o fruto de esa actuación del noûs 'divino' en el Hombre sobre los objetos potenciales de la 'facultad intelectiva'. Escindir de dicho contexto -las citas de 4ª uso marcado en el Libro III- nuestra frase respecto al "conocimiento científico" carece de sentido. En esa seguridad, éste es únicamente lugar para señalar como contribuye esta frase 430a 20-a23 a la delimitación del noûs 'τῷ τάντα γίνεσθαι'. Y lo añadido al respecto es una nueva precisión sobre su diferencia con el noûs 'τῷ πάντα ποεῖν' : mientras que éste no puede ser 'discontinuo', o sea, pensar en ocasiones y en otras no hacerlo (= no estar en acto), se sobreentiende que el noûs como 'facultad intelectiva' sí padece estas servidumbres que le vienen de su aspecto de ὕλη, 'materia', con respecto al otro tipo de noûs, que es su héxis-enérgeia (=como determinación positiva) y aplicando los principios generales comunes a todo su filosofar, el tipo 'constructivo' tendrá una preminencia real y lógica sobre el 'receptivo' que soporta limitaciones temporales y físicas por su dependencia del alma (=la inexperiencia de la infancia, los olvidos de la vejez, etc...). Como puede verse, esta primera frase ya nos recuerda la cercanía de este punto con la obra dedicada a la memoria en los *Parva Naturalia*

---

cuanto tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado 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 impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige.».

(*De Memoria*), al igual que ocurre en las dos frases siguientes, que concluyen el capítulo V.

La segunda frase requerirá toda nuestra atención, pero en el próximo capítulo; sólo se hará notar aquí que nos suministra dos adjetivos de primordial importancia para nuestra tesis de que 'τῶ πάντα ποιεῖν' es expresión del tipo 'divino' de noûs (el 'ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον').

Finalmente, la frase que cierra capítulo ha sido discutida hasta la saciedad por eruditos, comentaristas, y críticos de Aristóteles de todos los tiempos. Como preferencia se destacarán en este estudio las posiciones de estudiosos del siglo XX, que lógicamente asumen lo expuesto por los anteriores y se benefician de los progresos filológicos de los dos últimos siglos; los elegidos son : Ross, Hicks, Tricot, Rist, Guthrie, Düring, Martínez Lorca, Barbotin, y T. Calvo Martínez. Comencemos por estas dos últimas:

1. El texto francés sigue las inclinaciones de Simplicio y la traducción presupone que ἄνευ τούτου ἄνευ= παθητικοῦ νοῦ : «mais nous ne nous souvenons pas, car ce principe est impossible, tandis que l'intellect passif est corruptible et que sans lui il n'y a pas de pensée.».[1] Entronca esta postura con una antigua corriente de interpretación seguida, también, por Zabarella y Trendelenburg; asimismo, por sus partidarios.[2]

---

[1] *De L'Ame* , E. Barbotin, pág. 82. Recúerdese que el texto griego era: 'Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.' [430a 25].

[2] Como se ha venido dando a entender, Simplicio no es un comentarista fiel ni, normalmente, acertado de Aristóteles -a juicio de muchos, entre los que se incluye la autora- frente al caso de Alejandro de Afrodisias, intérprete ejemplar donde los haya.

2. T. Calvo Martínez prefiere no decantarse por opinión alguna, y deja las palabras finales del capítulo «intencionadamente en la misma ambigüedad que presentan en el texto original»,[1] con este resultado: «Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige.».[2]

3. Aprovecha el traductor español ese punto para recordarnos las cuatro interpretaciones posibles de tal final -καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ en los términos de Sir D. Ross: 1) «Y, sin el intelecto pasivo, el intelecto activo no conoce nada»; 2) «Y, sin el intelecto activo, el intelecto pasivo no conoce nada»; 3) «Y, sin el intelecto pasivo, nada conoce»; y 4) «Y, sin el intelecto activo, nada conoce».[3]

4. Hicks nos ofrece su postura en esta sucinta frase: «in my opinion the Greek naturally suggests the view that ὁ παθητικὸς νοῦς is the subject not only of φθαρτός, but also of οὐθὲν νοεῖ.».[4] En su versión, por tanto, Hicks opta por esta opción: "sin el intelecto activo, el intelecto pasivo no piensa nada", o sea, la segunda de las posibilidades ofrecidas por D. Ross.

5. Tricot sigue en su postura a D. Ross y la refuerza considerando como un paréntesis explicativo de la frase anterior toda la conclusión final, excepto las palabras que estamos analizando: «C'est une fois séparé qu'il n'est plus que ce qu'il est essentiellement, et cela seul est immortel et éternel. (Nous ne nous souvenons pas cependant, parce

---

[1] *Acerca del Alma* , T. Calvo Martínez, n. 79, pág. 235.

[2] *L.c.* , pág. 234.

[3] D. Ross, *o.c.* ,pág. 219. En su traducción del *De Anima*, D. Ross opta, por cierto, por la última de dichas posibilidades.

[4] *L.c.* , pág. 509 (Vé Bibliogr.).

qu'il est impassible, tandis que l'intellect patient et corruptible); et, sans l'intellect agent, rien ne pense.».[1]

6. J.M. Rist, en su artículo "Notes on Aristotle *De Anima* 3.5",[2] desecha dos de las cuatro alternativas de Ross como inadmisibles, en cambio, no considera primordial establecer cual de las dos restantes es la correcta,aunque, finalmente, se decante por la una de ellas. Como puede verse: «"and without the Active Intellect the Passive Intellect thinks nothing,"»(la segunda posición en la lista de Ross, la elegida por Rist) y «"and without the Active Intellect nothing thinks."» (la cuarta opción de Ross, que por su parte prefiere éste).[3]

7. Guthrie adopta una postura inicial semejante a la de Rist, sólo esas dos opciones serían admisibles dentro de la doctrina aristotélica: «(line 25) 'And without the creative reason nothing thinks' or 'the passive reason thinks nothing'.».[4] A continuación de su defensa de esta traducción -conteniendo las dos posiciones citadas- ataca duramente cualquier otra posibilidad, (o sea, que el sujeto de la frase sea el noûs ὁ παθητικός) pues, en su opinión, sería «impossible and absurd, a negation of his most cherished principles, for him to say that what is 'in its essence activity' could not exercise that activity without what is potential, making act subordinate to, and dependent on, potentiality». [5] Y está criticando la postura expuesta en primer lugar, expresada en su traducción por Barbotin, antes que nada.

8. I. Düring opta por poner en relación las tres ideas finales

---

[1] *De l 'Ame*, trad. y notas pormenorizadas de Tricot (ver Bibliogr.) págs. 182-184. (Esta última página contiene magníficos resúmenes sobre las posturas de los estudiosos sobre esta frase-conclusión).

[2] Vé. Bibliogr.

[3] Rist, *l.c.*, pág. 18.

[4] *Aristotle. An Encounter*, pág,321.

[5] *Idem.*, pág. 322.

expuestas en este Cap. V, llegando por ese otro camino a parecidas conclusiones a las que venimos viendo desde D. Ross. Este es el texto del autor sueco, interesantísimo como siempre:

«(1) Separado del espíritu receptivo, es decir, después de la muerte del individuo, únicamente el espíritu constructivo es lo que él es, es decir, sólo su verdadera mismidad. (2) Ningún recuerdo puede seguir viviendo, pues el espíritu constructivo no conserva huellas de recuerdos (=es *apathès*) y el espíritu receptivo (que conserva huellas de recuerdos) es perecedero. (3) Nada piensa, es decir, ningún pensar es posible sin espíritu constructivo.».[1]

9. Martínez Lorca resume hábilmente las posiciones al respecto en las líneas que siguen: «Por razones filosóficas (el contexto literario está referido al intelecto creativo), hermeneúticas (la frase sirve de conclusión final de todo el capítulo) y filosóficas (la coherencia interna de la noética aristotélica)»[2] y se decide por una de las dos posiciones que -como vimos en autores inmediatamente anteriores- se consideran más probables de las cuatro posibles según D. Ross, y lo hace para elegir la misma que el autor británico («Y sin el intelecto creativo nada piensa o ningún pensamiento es posible»); descartando así -aunque la considere también correcta según las razones filológicas, hermeneúticas y filosóficas implicadas- la segunda más probable: «Y sin el intelecto creativo, el receptivo nada piensa». Además nos enumera el autor español qué autores entroncarían con esta postura: «Rodier, Tricot, Smith, Hett, Ross, Düring, Movia y Guthrie».[3]

.- En este punto de la exposición -tras un muy parcelado y limitado análisis del Cap. V a completar más adelante- ir más allá de

---

[1] *Idem.*, pág. 900. Naturalmente, se volverá sobre este pasaje en el próximo capítulo.
[2] *L.c.*, pás. 131-132.
[3] *Ibidem*, pág. 132; recúerdese que en realidad Guthrie opta por asumir ambas posturas.

reafirmarse en esta posición (común a los más autorizados estudiosos del siglo) parece en exceso osado: desde luego, hay sobradas razones filológicas para recusar que se esté hablando en este párrafo del 'noûs receptivo' en vez de hacerlo del 'constructivo' y bastarían si no las reforzaran las hermeneúticas y filosóficas, como sin duda lo hacen, para rechazar por altamente improbables las otras dos posibilidades ofrecidas por D. Ross y cuyo sujeto de la frase es el noûs 'receptivo'.

Empero esta dicusión olvida una palabra clave de esta famosa frase: no se habla en ella tan sólo de 'ὁ δὲ παθητὸς νοῦς' sino de 'ὁ δὲ παθητὸς νοῦς **φθαρτός**'. La mejor contribución de Nuyens al análisis de la frase es esa, habernos recordado que éste no es un adjetivo cualquiera; por contra **φθαρτός** permite diferenciar al noûs 'receptivo' y 'humano' del tipo 'divino': el primero de los cuales es φθαρτός (="corruptible") y el segundo ἄϊδιον (="eterno") tal como se viera en la frase anterior.

Pero si se relaciona el texto con el Libro I del *De An.* y su dicusión sobre la naturaleza del alma -corruptible o no, independiente o no- como hace Nuyens, [1] surge una nueva fuente de comprensión: como estado receptivo del alma humana, el noûs 'humano' (y por ende 'receptivo' y de la 4ª acepción) es un πάθος, y sufre el influjo o «participación del cuerpo». Todos los "estados" τῆς ψυχῆς son decididamente corpóreos o, al menos, sufren influjo determinante de las condiciones corporales y de ahí que hallemos referencia a "nuestros olvidos" (Οὐ μνημονεύομεν) al comienzo de la frase de indudable conexión con las 'bases fisiológicas' de la memoria y el olvido como lo llamaríamos hoy, detalladas en su versión aristotélica en *De Memoria et reminiscentia*.

---

[1] *O.c.*, pág. 224.

Por si fuese poco, también recuerda Nuyens en dicho pasaje que es su 'implicación' material lo que liga al cuerpo a los παθήματα sean del tipo que sean (403a 10-11 y 16-22). Sin duda, todo ello supone un apoyo a la tesis del presente estudio que niega el carácter 'divino' al noûs 'receptivo' y sostiene en cambio que el noûs 'constructivo' no es en modo alguno 'humano'. Pero es que Nuyens, a su modo, sostiene el doble campo léxico del término: habría un noûs como 'facultad racional del alma' -φθαρτός y παθή- y otro como ousía independiente que tendría esos rasgos únicos de 'ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον'.[1]

2.3.USOS MARCADOS, 4ª ACEPCION.

Distinción previa: baja y alta intensidad.

El subepígrafe de 'usos de baja intensidad' (aunque marcados) comprende las obras del primer y segundo grupos -en este caso, *MM*, *An. Post.*, y *EN*, Libro VI- se consideran como 'acto de intuición' porque o bien se refiere a éste o, al mismo tiempo, aluden simultáneamente a su resultado: la 'aprehensión' de los primeros "principios" (ὅροι). La comunidad de todos los textos señalados se configura en torno a : 1) el enfoque hermeneútico-lógico (=clasificatorio de las funciones de la 'parte racional del alma') y 2) la explanación de la capacidad 'intuitiva' del hombre (=escindible del 'razonamiento discursivo' de cualquier tipo). Justifica tal comunión de intereses englobarlos en el

[1] *O.c.* , págs. 310 y ss. (Ver Bibliogr.).

mismo superepígrafe y distinguirlos radicalmente de las citas del *De An.* que vendrán después como usos marcados de alta intensidad al proporcionarnos una explicación genética de la fase culminante de su nueva gnoseología (la del tercer grupo de obras).

En atención a que hacía dos acepciones (2ª y 3ª) que no enfrentabamos textos del primer grupo de obras, no pueden dejarse de considerar las especiales circunstancias de las nociones noéticas de Aristóteles en dichas obras. Recuerde el lector que el noûs 'humano' en ellas se limita a ser una 'razón humana' genérica representada por: a) una *mens*, b) unas aptitudes concretas -no explicitadas en su funcionamiento- que abarcan desde los usos más vulgares del término (como "sensatez", etc...) hasta la *intelligentia*, pasando por factores 'intuitivo-perceptivos' ("tener ojo clínico", o "ser perspicaz", etc...) de distinto género (practicos-teóricos).

Tal cúmulo de factores incluirían una 'intuición- *intelligentia* capaz de realizar el acto que supone la 4ª acepción uso marcado: pero la conexión una vez más no queda genéticamente establecida. De todas formas, nuestras citas merecen hallarse aquí, sabiendo que no tienen exactamente el mismo valor que las expresiones tan aparentemente iguales del *De An.*: no en vano se integran en estructuras cognoscitivas bien distantes.

Si nos centráramos en las obras éticas en estudio, desde luego su semejanza entre sí queda rota por una salvedad capital: en *MM* la 'intuición- perceptiva' como noûs 3ª acepción (+) no existe, hay aún una confusa noción 'vulgar' de la 'intuición práctica' y ésta no queda configurada como lo será tan bellamente en el Libro VI de *EN*. Pero el problema de los *An. Post.* -obra 'puente' con el segundo grupo, pues (por su contenido) parece cerrar el primero- es similar aunque sea

obra hermeneútica y no ética: la 'intuición perceptiva' es de nuevo el problema, pero esta vez -al estudiarse el fundamente del Saber científico- es en su aspecto 'teórico' y no 'práctico'. Para analizar el fenómeno de la ἐπαγωγή -mal denominada "intuición" cuando "conducción" sería, aunque platónico, más adecuado-[1] resulta inevitable incluir alusiones varias a la 'intuición' de "lo general" (καθόλου) en los 'sensibles concretos' que nos oferta la 'sensibilidad' haciendo posible el 'razonamiento silogístico' y, finalmente, la 'intuición de los principios superiores' del Saber.

Se puede concluir que en las obras del primer grupo, entre otras muchas cuestiones, no quedan estructuradas en toda su complejidad posterior (léase en las obras de los grupo segundo y tercero) los aspectos 'intuitivo- perceptivo' e 'intuitivo- abstractivo' del noûs; se contenta Aristóteles con los lugares comunes del academicismo y de ahí las resonancias de la *Republica* en sus textos; pero, ha rechazado de plano los aspectos esenciales de la teoría platónica de las ideas y como consecuencia no puede hallar una explicación genética plausible propia, adoptando la 'intuición abstractiva' de Platón y atribuyendo a confusas 'aptitudes intuitivas' de orden inferior -a través de expresiones locucionales variables o alusiones ambiguas al noûs- la 'intuición perceptiva' que explicará brillantemente en su *De An.* con la κοινὴ αἴσθησις. De la lucha entre su evidente afán de basar todo conocimiento en información sobre los seres naturales -mal llamado 'empirismo'- y su reivindicación de fundamentos axiomáticos para todo Saber (incluido el Científico-Natural) que erróneamente se puede denominar 'idealismo' (al provenir de Platón tal aspiración), nacen las tensiones sobre esa acepción 1ª del noûs 'humano' que la harán

[1] Pues 'inducción' es término cargado de resonancias posteriores y tiene en la moderna teoría del conocer científico un uso muy alejado del aristotélico.

estallar en las otras (2º, 3º y 4º) que contendrá el tipo 'humano' en los momentos de máxima elaboración gnoseológica. Aquí advertimos cómo el esbozo de 'intuición' al servicio del Saber Científico de *An. Post.* engloba más facetas -es menos clara en su delimitación sémica- que los usos de alta intensidad del *De An.* que vendrán tras *EN* ; pero también, echaremos de menos ahora la delimitación patente entre función 'intuitivo- perceptiva' y función 'intuitiva- abstractiva' de obras como *EN* , Libro VI y *De An.* , así como su 'genealogía' del 'acto de intuición» (en *De An.*) con la determinación del lugar preciso que ocupa el noûs 'divino' en el Hombre.

Llega el momento de exponer estos textos de los dos primeros grupos de obras aristotélicas, sin mayor dilación.

2.3.1. USOS MARCADOS. BAJA INTENSIDAD.

Primer Grupo de Obras.

Comenzamos por *MM* que parece contener un planteamiento más arcaico de la materia que la obra lógica que veremos luego -*An. Post.* ; además ésta se mueve en un plano distinto a aquélla, como denuncia ya el presente texto:

" ' Ο δὲ νοῦς ἐστι περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων · ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεως ὄντων ἐστίν, αἱ δ' ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη περὶ τὰς ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ὁ νοῦς.

'Η δὲ σοφία ἐστὶν ἐξ ἐπιστήμης καὶ νοῦ συγκειμένη. ἔστιν γὰρ ἡ σοφία καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν ἤδη δεικνύμενα, περὶ ἃ ἡ ἐπιστήμη · ᾗ μὲν οὖν περὶ τὰς ἀρχάς, τοῦ νοῦ αὐτὴ μετέχει, ᾗ δὲ περὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς μετ' ἀποδείξεως ὄντα, τῆς ἐπιστήμης μετέχει · ὥστε δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶν ἔκ τε νοῦ καὶ ἐπιστήμης συγκειμένη, ὥστ' εἴη ἂν περὶ ταὐτά, περὶ ἃ καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ ἐπιστήμη." [*MM* 1197a 20, 24, 25, 27, 28 y 29].[1]

Como se sabe ya, ésta es la reducción de las cinco "virtudes intelectuales del alma" tradicionales en el academicismo de *MM*, equivalente al texto de comienzos del Libro VI de *EN*.[2] En ambos casos se 'reducen' a dos grandes "virtudes intelectuales" del alma las supuestos cinco iniciales, a saber, sophía y phrónesis (+).[3]

Entrando en materia, el arranque de nuestra primera frase es de claro resabio platonizante con su contraposición 'τῶν *νοητῶν*/ τῶν *ὄντων*'. La expresión parece escindirlos en dos 'tipos de objeto', que se corresponderían con dos tipos de 'realidad', eso sí, ya concebidos por el noûs como 'inteligencia intuitiva' y no por distintas facultades: 'resabios platónicos' quizá, pero ya las líneas futuras de su gnoseología anunciadas con claridad. También puede ser un mero indicio de su problema en la 'intuición': o de lo 'percibido directamente' ("cosas") o de lo 'inteligido posteriormente'

---

[1] En la versión española de P. de Azcárate: «En cuanto a la inteligencia, se aplica a los principios de las cosas inteligibles y de los seres. La ciencia sólo se refiere a las cosas que admiten demostración, y siendo los principios indemostrables, resulta que la ciencia no se aplica a los principios, cuyo conocimiento sólo a la inteligencia y al entendimiento corresponde.
La sabiduría es un compuesto de la ciencia y del entendimiento, porque la sabiduría está en relación a la vez con los principios y con las demostraciones, que se derivan de los principios y son el objeto propio de la ciencia. En tanto que la sabiduría toca a los principios, participa del entendimiento; y en tanto que toca a las cosas, que son demostrables como consecuencias de los principios, participa de la ciencia. Luego la sabiduría se compone de ciencia y de entendimiento; y se aplica a las cosas, a las que se aplican igualmente el entendimiento y la ciencia. En fin, la conjetura es la facultad por la que procuramos, en todos los casos en que las cosas presentan un doble aspecto, distinguir si son o no son de tal o cual manera.»; *Moral, La Gran Moral - Moral a Eudemo*, pág. 70. (vé. Bibliogr.).

[2] Como se viera en acepciones anteriores; véase además el esquema del Libro VI ubicado en la exposición de la 3ª acepción, si así se desea.

[3] En *MM* el pasaje de la reducción da comienzo antes de nuestras citas -en 1196b34- pero concluye con ellas -en 1197a 31-).

("inteligibles"). Empero toda la *MM* y especialmente estos capítulos finales del Libro I sufren estas tensiones contrapuestas: por ejemplo, el clásico punto -común a sus éticas- del ὀρθὸς λόγος, que le preocupa en ambos capítulos, se subordina a una sophía omnipresente a cuyo servicio está la phrónesis (+), que reinará en la esfera práctica, libre de tal inclusión- subordinación , y por sí sola en la *EN*. Sin embargo, en nuestras citas posteriores del presente texto (1197a 24 y ss.) parece muy similar la noción a la futura formulación del mismo tópico en *EN*: sophía integrará noûs- 'intuición intelectual' + epistéme en su seno. La distancia se establece cuando afirma aquí la escisión 'por la clase de objetos' entre ambas parcelas de la sophía, noûs-epistéme, que es el residuo más patente de platonismo del pasaje.

Ocuparse con mayor detalle de la 'intuición de los principios' por parte del noûs es casi imposible, porque este pasaje se limita a explicar la ocupación sectorial de cada héxis dentro de la "sabiduría teórica" en esta obra sinónimo casi de "Sabiduría" genérica, pues la phrónesis (+) le está subordinada, al menos sobre el papel.

.-En cambio, los fragmentos de *An. Post.* que examinaremos a continuación sí nos permiten reflexionar sobre el particular.

Por cierto, las contradicciones señaladas entre las obras anteriores a las del tercer grupo y éstas sobre la estructura gnoseológica son las que han llevado a algunos expertos a sostener que Aristóteles entendía a la ἐπαγωγή como un sustituto parcial de noûs (por ej. en *An. Post.* 100b 4, *EN* Libro VI-fragmento primitivo o del primer grupo, 1139b 28-31) y, por tanto, la 'inducción' -entendida como 'facultad de captar lo universal en lo concreto'- equivaldría parcialmente al noûs-'intuición' (es decir, será 'intuición-perceptiva').

Todo lo cual presupone que la ἐπαγωγή aristotélica sería mucho más 'moderna' de lo que en realidad es: estamos ante un claro anacronismo. Y de parcialmente anacrónico hay que tildar también el interesante, sin embargo, artículo de J.H. Lesher sobre el sentido de nuestro término en *An. Post.* por contener planteamientos como ese;[1] empero, pone el dedo en la llaga al advertir la falta de elaboración de la κοινὴ αἴσθησις en esta obra y, por ende, de configuración de la 'intuición' tal y como hará el de Estagira en sus obras posteriores, fusionando el noûs (hasta cierto punto) ambos aspectos.[2]

.- El texto inicial de *An. Post.* es:

"καὶ ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ ἁπλοῦν, τοῦτο δ' οὐ ταὐτὸ πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν βάρει μὲν μνᾶ, ἐν δὲ μέλει δίεσις, ἄλλο δ' ἐν ἄλλῳ, οὕτως ἐν συλλογισμῷ τὸ ἓν πρότασις ἄμεσος, ἐν δ' ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμῃ ὁ νοῦς." [*An. Post.* 85a 1].[3]

Pertenece al primer libro de los *An. Post.* y nos sitúa bruscamente ante el tema central que nos preocupará en todas estas citas de su obra hermeneútica: la correlación ἐπαγωγή-noûs en su aspecto de piedra angular del sistema para el científico natural que es de preferencia Aristóteles. Problema grave también para el de Estagira éste, puesto que no poseía aún una teoría gnoseológica original y

---

1 "The Meaning of ΝΟΥΣ in the Posterior Analytics", (vé. Bibliogr.).

2 Estas serían sus afirmaciones principales: «In particular, I wish to draw attention to those passages in which Aristotle seems to think of νοῦς, not simply in terms of grasping first principles, but more generally as 'insight', or the 'grasping of a universal principle', without regard to the position of the principle in the deductive system. Further, by pointing out the ways in which νοῦς relates to αἴσθησις, ἐπαγωγή, and καθόλου principles, I hope to show that νοῦς is not properly thought of as intuition or intellectual intuition, at least in any sense of these terms which would force us to distinguish νοῦς from ordinary empirical knowledge; and, finally, that the account of νοῦς of first principles at II, 19 is neither *ad hoc* nor inconsistent with other features of Aristotle's epistemology.» *L.c.*, pág. 45, ver Bibliogr.

3 Versión española de M. Candel Sanmartín : «[‹Un término› es uno cuando se hace inmediato, y es una proposición una, sin más, la ‹que es› inmediata.] Y al igual que en las demás cosas el principio es simple, pero no en todas partes el mismo, sino que en el peso es la mina, en la música el semitono, y otro distinto en otra cosa distinta, así también en el razonamiento lo uno es la proposición inmediata, en la demostración y la ciencia, en cambio, es la intuición.» ; *Tratados de Lógica, Organon, An. Post.* Vol II, vé. Bibliogr.

aceptaba o sobreentendía una 'noética científica' platonizante con su lectura del noûs como 'intuición de las ideas mismas', todo ello en medio de una concepción revalorizadora de los datos sensoriales y los fenómenos naturales como objeto del Saber científico tan excelso como los 'seres necesarios' e inamovibles que únicamente admitiera su Maestro.

Atengamos ya al pormenor del primer texto, 85a 1. En él se traza un símil con varios ejemplos, el mejor de los cuales es el intervalo musical -el semitono- porque es asociado numerosas veces por Aristóteles con esta cuestión de la "proposición" (πρότασις) sobre todo, aunque aquí lo sea también del "conocimiento científico" (epistéme). La analogía aparece varias veces en *De Interpretatione* o en la obra presente de manera incompleta: "semitono" como unidad "indivisible" o "intervalo musical", por un lado, y "proposición indivisible" (πρότασις ἄμεσος) como "unidad del discurso lógico" o "silogismo", por otro. Algunas de dichas menciones nos aclaran su equiparación analógica con la frase que centra nuestros esfuerzos: 'ἐν δ' ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμῃ ὁ νοῦς'.

En primer lugar es explicativa del sentido de πρότασις (aquí, ἀπόφανσις, "aserción") "simple" (ἁπλοῦς) frente a la "proposición compuesta":

> «Es un enunciado asertivo singular el que indica una sola cosa o el que tiene unidad gracias a una conjunción, y son múltiples los que no <indican> una sola cosa o los que no van unidos por conjunción. (...) De las anteriormente dichas, la una es la aserción simple, v.g. : <afirmar> algo acerca de algo o <negar> algo de algo; y la otra es la compuesta de estas, v.g. : un discurso ya compuesto. La aserción simple es un sonido significativo acerca de si algo se da o no se da, con arreglo a la división de los tiempos.» [*De Int.* 17a 15-a24].[1]

Huelga todo comentario al tono musical que revela el símil

[1] Trad. del mismo autor y vol, cf. *De Int.*

implícito anteriormente indicado: la "aserción simple" (ἁπλῆ ἀπόφανσις) es el equivalente discursivo del "intervalo musical", el elemento menor y básico de todos, como el "semitono" en su contexto.

Pero en los *An. Post.* no faltan las asimilaciones entre "proposición simple" (πρότασις ἁπλοῦς) o "proposiciones inmediatas" (πρότασις ἄμεσος) y el "intervalo musical" o unidad de sonido. Del tratamiento analógico de la cuestión surge el problema habitual: varios aspectos dentro del mismo símil, en nuestro caso ἄμεσος es a) "inmediato" o 'proposición precedente' en el silogismo -como debe ser la "proposición" anterior ("inmediata", en este sentido) 'inclusiva' respecto de la derivada de ella en el silogismo-, b) "indiviso" o "unitario" en el sentido anterior de sinónimo de ἁπλοῦς o "simple", que sería asimilable a la proposición, como φάσις o "simple enunciación" de la cual habláramos en la 2ª acepción marcada como le será fácil recordar al lector.

Esta radical ambigüedad se aclara en las líneas que anteceden a nuestra cita (85a 1) desde el comienzo del capítulo 23. En el mismo se correlacionan ambos aspetos a) y b) claramente: hay intervalos mínimos proposicionales -la 'unidad silogística' equivalente a la musical o semitono- y surgirán de dichas "proposiciones indivisibles" (que serán las mismas para variadas proposiciones) las secundarias o "compuestas", pero dentro de cada género - o apartado de la ciencia-; a continuación matizará dichas afirmaciones, pero en las líneas primeras del fragmento que es nuestra cita se nos insiste en la proposición inmediata como la precedente o referente que incluye a la proposición demostrada.[1] Comparable a la "proposición inmediata" o

[1] Para recabar más información -claramente expuesta- sobre estas materias lógicas recúrrase a : I. Düring, *o.c.* , cap. 'Lenguaje, opinión y verdad'; L.Robin, *La pensée grecque*, pág. 281 y ss. o D. Ross, *o.c.*, cap. II(ver Bibliogr.).

"no-mediata" (no "compuesta") es el 'acto de intuición' o nuestra acepción de noûs en la ἀπόδειξις (="demostración científica") es el intervalo básico o 'medida unitaria' por su "inmediatez" típica del carácter 'intuitivo' de su función. En frase aclaratoria de Sir D. Ross: (es) «the intuitive grasp of an unmediable truth»,[1] lo que remite directamente a la «verdad antepredicativa» defendida por J. Moreau en su ya mentada obra.[2]

Se sintetiza en este final del párrafo que se acaba de resumir más arriba el noûs como el 'acto' mismo cuyo fruto son algunas de las "proposiciones simples e inmediatas" : precisamente las que merecen tal apelativo simultáneo, las que suponen los ὅροι ("principios") científicos. Porque son los "principios" hallados por el noûs -como 'facultad intelectivo-abstractiva'- en el acto mismo de la 'intuición' los que permiten formular las "enunciaciones" o proposiciones básicas -de los tres tipos explicados más adelante (Cap. 32) que merecen, en su uso técnico o restringido, el nombre de ἁπλοῦς y ἄμεσος; mas en el capítulo 23 del cual nos ocupamos ahora ambos términos son de usos más genéricos o ambiguos.

.- Prosigamos profundizando en la misma argumentación con el texto siguiente, precisamente ya en el contexto descrito en líneas precedentes, pues pertenece al Cap. 33:

" XXXIII. Τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν · εἴη γὰρ ἂν ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν τὰ δυνατὰ ἄλλως ἔχειν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ νοῦς (λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης) οὐδ' ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος · τοῦτο δ' ἐστὶν ἐπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως. ἀληθὴς δ' ἐστὶ νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ τὸ διὰ τούτων λεγόμενον · ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδέχόμενον

---

[1] *Com. to An. Post.* 85a1. (Vé. Bibliogr.)

[2] *Aristóteles y su escuela* , págs. 169 y ss., ante todo, págs. 171-174.

δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας. καὶ ὁμολογούμενον δ' οὕτω τοῖς φαινομένοις · ἥ τε γὰρ δόξα ἀβέβαιον, καὶ ἡ φύσις ἡ τοιαύτη. πρὸς δὲ τούτοις οὐδεὶς οἴεται δοξάζειν, ὅταν οἴηται ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ἐπίστασθαι · ἀλλ' ὅταν εἶναι μὲν οὕτως, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἄλλως οὐδὲν κωλύειν, τότε δοξάζειν, ὡς τοῦ μὲν τοιούτου δόξαν οὖσαν, τοῦ δ ' ἀναγκαίου ἐπιστήμην." [*An. Post.* 88b 35 y 36, 89a 1].[1]

En el fragmento que es nuestro sujeto actual se nos explica la diferencia entre "ciencia" (epistéme) y "opinión" (dóxa); para ello, se nos habla de tres ἕξει referidas a la verdad (dóxa, epistéme y noûs) en parecidos términos a los que conocemos desde la 2ª acepción. De ahí nuestra preocupación por los restantes aspectos del texto, que no son tan conocidos hasta ahora. Este argumento novedoso se centra en ofrecernos tres 'definiciones' del noûs : a) la única definición como tal: 'λέγω ...νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης'; b) su equivalencia en las presentes líneas: 'ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος'; y c) la 'explicación' de b) : 'τοῦτο... ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως'.

Esta interpretación -de la cual disiente Lesher en su artículo-[2] se debe a D. Ross y es generalmente admitida. Realmente es fácil

---

1 Versión de Candel Sanmartín: «33. *Ciencia y opinión.* Lo cognoscible científicamente y la ciencia se diferencian de lo opinable y la opinión en que la ciencia es universal y <se forma> a través de <preposiciones> necesarias, y lo necesario no es admisible que se comporte de otra manera. En cambio, hay algunas cosas que existen y son verdaderas pero que cabe que se comporten también de otra manera. Está claro, pues, que sobre ésas 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 (en efecto, llamo *intuición* al principio de la ciencia) ni ciencia indemostrable: esto es la aprehensión de la proposición inmediata. Pero la intuición 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 que se comporte también de otra manera. Y esto último es la aprehensión de la proposición inmediata y no necesaria. Y de esta manera se está de acuerdo con las apariencias: pues la opinión es insegura y tal es la naturaleza <de lo opinable>. Además de esto, nadie cree estar opinando cuando cree que es imposible que <algo> se comporte de otra manera, sino que está conociendo científicamente; pero cuando <se cree> que <algo> es así, pero que nada impide que sea también de otra manera, entonces <se cree> estar opinando, como que de una cosa de ese tipo hay opinión, de lo necesario, en cambio, hay ciencia.».

2 *L.c.* ,pág. 54 y ss., y disiente porque ésta es la versión de D. Ross en su completo comentario a los *An. Post.* y J.H. Lesher es muy crítico respecto a dicho comentario. En cambio, en algunos detalles de nuestra exposición Lesher -que es muy concienzudo en sus análisis- nos servirá de inspiración.

aceptarle al autor inglés que 'ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος' designa lo mismo que noûs como 'acto de intuir', pues ἀναπόδεικτος designa lo que no es 'raciocinio' sino que es "verdad necesaria intuitiva" y el noûs es el que actúa por la "ciencia intuida" o no "razonada" consistente en el principio de la epistéme misma: 'ἀρχὴν ἐπιστήμης', o nuestra definición expresa en 88b 35 de lo que es el 'acto de intuir' o "intuición". Si se recuerda, además, que ἀναπόδεικτος sería lo contrario (si fuese un sustantivo y no un adjetivo) de la "demostración" o ἀπόδειξις , base del "razonamiento discursivo" que, a su vez, es el instrumento del "conocimiento científico" o epistéme, todo el análisis de D. Ross queda bastante fundamentado. La correlación entre a) y b) arrasta la de c) con ambas 'definiciones' de nuestro uso marcado de noûs 4ª acepción, ya que es presentada como una aclaración de b) : este aspecto "indemostrable" (ἀναπόδεικτος) de la epistéme equivaldría a "la aprehensión (ὑπόληψις) de la proposición inmediata" (τῆς ἀμέσου προτάσεως). Además, las líneas siguientes, a las cuales nos hemos referido al principio de este examen del fragmento, nos tecnifican el ambiguo ἄμεσος en otras ocasiones, como vimos en 85a 1; tal especificación se logra diferenciando la "aprehensión de proposición inmediata y no necesaria" ('τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας') pertenecientes a la dóxa, de las que pertenecen a la epistéme que se sobreentiende serían 'ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ ἀναγκαίας' en buena lógica. El criterio diferenciador en todo este capítulo 33 -ya tradicional desde Platón- es el carácter "necesario" o no de este tipo de proposición, y con ese adjetivo -"necesario"- se califica el campo de la epistéme ('τοῦ... ἀναγκαίου ἐπιστήμην', 89a 10) para delimitarlo del de la dóxa.

.- Precisamente, la frase conclusiva del mismo capítulo -el 33- es nuestra cita siguiente:

"Τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπί τε διανοίας καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας, τὰ μὲν φυσικῆς τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλόν ἐστιν." [*An. Post.* 89b 8].[1]

La interpretación de D. Ross parece, una vez más, coherente: el primer término diánoia aludiría al género -'razón humana'- frente a las cinco restantes que serían sus especies -noûs, epistéme, tékhne, phrónesis y sophía-. Encajaría así esta lista con las cinco virtudes tradicionales de la 'razón humana' (aquí diánoia) que viéramos repetidamente en *MM* o *EN*. Si mantenemos en este uso de la 4ª acepción la presente cita de noûs es porque ha sido definido en el comienzo de este mismo capítulo 33 como 'acto de intuición' en las tres formas señaladas ya, si no fuese así se habría incluido entre dichas listas de "virtudes intelectuales" del alma humana. Y con todo, nos queda destacar la atribución de las cinco funciones de la 'razón humana' (diánoia equivalente a 1ª acepción de noûs) a dos tipos de saber: la "física" y la "ética", con todo el alejamiento de las posturas platónicas que esto supone, al defender que hay diversos campos de la epistéme y no un Saber único sobre lo "necesario" como para su maestro. La posición aristotélica, por cierto, le obliga a propugnar "principios" específicos para los campos diferentes del saber, versen dichos campos sobre lo "necesario" (como en el caso de la "física") o sobre lo "no necesario" o que "se comporta de manera diferente" (como en el caso de la "ética"). De ahí que las ἕξει descritas en este caso puedan ser utilizadas bien al servicio de un saber concreto del campo

[1] En la versión que venimos empleando: « Respecto a las restantes cuestiones: cómo hay que distinguir entre pensamiento, intuición, ciencia, arte, prudencia y sabiduría, son «cuestiones» más propias, unas, de la teoría física, y otras, de la ética.».

de "lo necesario" o bien de otro del que no cumple tal requisito: noûs + epistéme+ sophía , según esto pertenecerían a lo "necesario" y tékhne+ phrónesis a lo 'contingente'. Pero, esto último se deduce más de las otras listas aristotélicas, ya analizadas en este capítulo de la presente tesis, que de la presente, donde Aristóteles mantiene la indeterminación del tipo de saber al cual atribuiría cada una, y -además- si nos fiamos por obras de este primer grupo, la estructuración no estaría en los términos anteriores, propios del Libro VI de *EN* que es del segundo grupo. en consonancia con *Protr.* o *MM* sophía incluiría a phrónesis y tékhne , pues phrónesis es una forma de saber englobable en el Supremo Saber del Hombre o Sophía, con lo cual habría un equilibrio mayor en la lista: diánoia// noûs/epistéme +phrónesis/tékhne, se sublimarían en una suprema virtud de la diánoia humana: la Sophía.

.- Finalmente, llegamos al texto que concluye los *An. Post.*, el más completo de todos, y el primer intento, fallido, de Aristóteles de ofrecer una explicación del proceso del conocer del hombre consecuente con su propia filosofía:

" Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν ἀεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἔκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρὰ ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πρᾶγμα." [*An. Post.* 100b 8, b9, b12 (2) y b15].[1]

[1] Del mismo autor, M. Candel Sanmartín: «Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a <incurrir en> lo falso, v.g. : la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá

Baste recordarle al lector que este final del Libro II de los *An. Post.* o Cap. 19 lo denomina el traductor español «la aprehensión de los principios», luego ya desde su primer esbozo de exposición de su estructura del conocer propia -a través de una descripción del proceso cognoscente- Aristóteles es consciente de que su dilema se centra en mantener el postulado de un noûs como 'acto de intuir' -"en las cosas sensibles"- lo "universal" y hacerlo frente a la posición que ocupara noûs en el platonismo.[1]

Las disputas más graves, por cierto, de los expertos respecto a este emblemático final de los *An. Post.* provienen de su valoración de la conexión entre ἐπαγωγή-noûs-epistéme ; descrita por medio del famoso ejemplo del 'ejercito en desbandada', ἐπαγωγή o "comprobación" -en la excelente versión española de Candel Sanmartín, que huye del término "inducción" por las mismas razones señaladas ya- es quizá la clave de toda discrepancia.

Bien cierto es que el capítulo entero debido al «inteligente compromiso» de Aristóteles entre 'empirismo' y 'racionalismo',[2] ofrece residuos de este dualismo aristotélico: tras la inevitable crítica al 'innatismo de la teoría de las ideas', expone un relato 'empirico-mecanicista' de la 'acumulación del conocimiento sensitivo-perceptivo' en el animal y en el hombre que haría las delicias de un pensador 'empirista-materialista' en el más puro estilo, para -sin transición alguna- concluir con nuestro texto. ¿Cómo integrar la experiencia mecánica del 'cúmulo de experiencia' que configura la

---

intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquélla será el principio del principio, en tanto que ésta se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa.».

[1] Cf. I. Düring, *o.c.* , págs. 167-168.

[2] *Idem.*, pág. 179.

ἐπαγωγή con la exaltación de unos "primeros principios del Saber" cognoscibles gracias al 'acto intuitivo' del noûs como cierre del Saber Humano? No es extraño que los estudiosos opten por posturas muy distantes:

. D. Ross extrema la cercanía del texto con unas nociones lógico-matemáticas excesivamente modernas en su afán simplificador; a pesar de lo cual, su exposición es siempre muy coherente y por esa 'modernidad' ficticia nos resulta tan familiar como una exposición de B. Russell.[1] Qué se quiere decir, lo expone muy bien esta frase de su comentario a 100b 16 y 17: «ἡ δὲ πᾶσα... πράγμα. i.e. science as whole grasps its objects with the same certainly with wich intuitive reason grasp the first principles.».

. Nuyens utiliza el texto, una vez más, para describir los tres períodos en la producción aristotélica que nos ha descrito y nos recuerda, de paso, la fundamental diferencia de este texto con los que se le aproximarán en *De An.*: aunque aquí se nos diga del noûs que su función es la abstracción y "la intuición de los primeros principios", no se cuestiona en este momento el de Estagira la relación del noûs con el alma, problema y tema central, por contra, del *De An.*[2]

. Aubenque destacará la conexión de nuestro material con *Meta.* 981b 25 en su tesis sobre *Le problème de l'être chez Aristote*. Dado que esto sería conectarlo con el noûs 'divino' -y que esto hace efectivamente según este autor y Düring, por señalar sólo dos estudiosos- para llenar la laguna explicativa que en el análisis 'psico-génetico' de varias obras del tercer grupo satisfará el noûs 'divino' en el Hombre, nos resultará obligado referirnos a ello en el próximo

---

[1] Cf. su citado comentario a *An. Post.* y el resumen de su posición (en su *Aristóteles*, págs. 83-85) extremadamente conciso.

[2] Nuyens, *o.c.*, pags. 207-208.

capítulo.[1]

. Algo parecido a lo que ocurriera con D. Ross, sucede con M. Candel Sanmartín en una de sus notas al fragmento:

«Aparece aquí un claro paralelismo con la epistemología cartesiana: todo conocimiento basado en juicios no analizados (opinión) o en cadenas discursivas (razonamiento) está sujeto a error, cosa que no ocurre con la intuición (*noûs*), que es inmediata y momento esencial de la ciencia (*epistémē*). (Obsérvese que el término *noûs*, habitualmente traducido por «mente», hace aquí referencia a la función mental básica, pre-discursiva -o, más bien «condiscursiva»- sobre la que se funda el pensamiento discursivo o pensamiento sin más - *diánoia* -).».[2]

Nótese, sin embargo, (a pesar del exceso de 'cartesianismo') lo acertadas -o coincidentes al menos con la postura que se sostiene en el presente estudio- que son las observaciones finales del citado traductor, modélico, por cierto, como tal.

. I. Düring matiza, más que los autores anteriores (tan minucioso como siempre), y recuerda los mismos detalles que Nuyens o Aubenque (sin detenerse en ellos, eso sí) sin caer en excesivos anacronismos interpretativos como en Candel Sanmartín o en D. Ross; en estos términos se expresa:

«Aristóteles explica, pues, el conocimiento de los conceptos y principios primeros como una combinación de experiencia y abstracción. Su punto de vista no puede ser clasificado ni como empirismo ni como racionalismo. Como tantas veces, él encuestra un inteligente compromiso. En forma parecida describe el proceso de cómo mediante argumentación se llega a conclusiones científicamente sostenibles. Observaciones de toda clase, con inclusión del *consensus omnium*, del resultado de la experiencia de muchas generaciones de hombres, nos proveen con el material de datos. El pensamiento lógico tiende un puente entre los datos de la experiencia y los conceptos universales, conocidos intuitivamente, y los primeros principios. Considerada como descripción del proceso, su exposición es exacta y aun hoy todavía acertada. Que haya creído erróneamente que su descripción explica también la cosa, tenemos que aceptarlo tal cual. En la aplicación

---

[1] Cf. *o.c.*, págs. 55-58.

[2] *Tratados de Lógica, Organon*, Vol II, *An. Post.*, págs.439-40, n. 313.

práctica, por supuesto, este método fue para él fatal, en parte, porque no tenía suficientes datos a la disposición, en parte, porque entendía el concepto "datos" de manera diversa a nosotros. Su método, por tanto, tal como lo describe, no significa en sí que planteara la exigencia de una argumentación *a priori* en un grado superior al de un científico actual. Mas en la praxis aceptaba como datos una multitud de hipótesis *a priori* y aun datos llenos de errores, que le servían de *archai*. Muchos de los *archai* postulados por él no son en absolutos evidentes por sí mismos -y no raras veces son del todo falsos. Finalmente, tenemos que señalar como su tercer error la introducción y aplicación de una escala de valores en cosas que no pueden ser objeto de valoración.

Mirándolo bien, resulta extraño que Aristóteles no haya desarrollado más por extenso sus puntos de vista sobre el origen del conocimiento de los primeros principios.».[1]

Tan extenso y pertinente comentario nos evita todo anacronismo en la interpretación de los conceptos aristotélicos, al fin y a la postre inmersos en las limitaciones del pensar griego clásico .

. Son dos precisiones, de J. Moreau y Gauthier-Jolif, las que nos acercan a la más radical versión (de Lesher) sobre la materia implicada:

«Parecería, según todo esto, que la inducción tuviera por misión suministrar a la ciencia demostrativa los principios universales que ella necesita; pero hay que tomar bien en cuenta que lo universal descubierto por la inducción, se presume solamente, no se garantiza. El fundamento de la universalidad no se encuetra más que en la necesidad; la inducción, al desbrozar lo universal de las observaciones particulares, nos orienta hacia lo necesario; nos muestra la causa, pero no la capta. La ciencia aristotélica reclama principios más ciertos que los productos de la elaboración inductiva; lo necesario no se capta más que por medio de una actividad intelectual que trasciende la inducción y la corona.».[2]

«Aristote disait que les principes sont les fruits de l'induction. Certains auteurs, Trendelenburg (...), et Grand, ont vu là une contradiction. Stewart réplique à bon droit qu'en ce cas au cours du ch. 19 du second livre des Seconds analytique, où il attribue succesivement la connaissance des principes à l'induction (100b 4) et à l'intelligence (100b 12). En realité, pour Aristote, l'induction, c'est-à-dire le rassemblement des cas particuliers, ne fait que préparer la voie à l'intelligence, c'est-à-dire à l'intuition

---

[1] *Aristóteles*, págs. 179-180.

[2] J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, pág. 40.

inmédiate de l'universel contenu dans ces cas particuliers; la connaissance des principes peut donc être attribuée indifféremment à l'induction (achevée par l'intuition) ou à l'intuition (preparée par l'induction).».[1]

En suma, este texto permitiría ligar noûs a ἐπαγωγή como los dos polos o tipos de enfoque del conocer la realidad sensible, indispensables para complementar la "demostración" propia de la epistéme : mientras la ἐπαγωγή ligada a la "empiria" y la "opinión" (dóxa) -al estarlo a la 'sensibilidad'- puede ser verdadera o falsa; pues no 'capta' o 'aprehende' de forma inmediata e intuitiva (como lo hace nuestra acepción marcada de noûs) sino que opera por 'conducción-aproximativa' o 'compilación' de datos u opiniones autorizadas en las cuales siempre cabe el error.

Estos extremos -tan bellamente sintetizados por Gauthier y Jolif- son llevados a cierta exageración por J.H. Lesher en su artículo:

«If so, then we are not being given an analogy between the grasping of the universal and of the first principles but an argument that the latter is a special case of the former: induction is the means by which we reach first principles because it is induction which in general supplies us with our knowledge of universal principles. So understood, the account of induction of first principles at 100b 4-5 is a natural corollary to out interpretation of νοῦς and induction as complementary aspects of the same activity, and νοῦς as the kind of knowledge which we generally possess of universal principles.».[2]

En suma, para Lesher, el noûs de *An. Post.* es 'intuición' en sus dos formas: 'intuición perceptiva' -asimilable a la ἐπαγωγή- e 'intuición intelectiva' o de los "primeros principios de la ciencia". Desde luego, también en este trabajo se admiten ambas formas de noûs- 'intuición' (3ª acepción +, en cuanto 'intuición perceptiva-práctica') pero (a pesar de haber trabajado con esta misma hipótesis que Lesher) resultó imposible establecer una 'intuición perceptiva'

---

[1] Gauthier-Jolif, comentario a *EN*, concretamente a 1141a 7-8, pág. 490 del volumen correspondiente. (Ver Bibliogr.).

[2] *L. c.*, pág. 62; (vé. Bibliogr.).

genérica o sostenible en el terreno de la epistéme o la sophía : ningún texto utiliza expresamente noûs en los puntos donde Aristóteles discute la cuestión de la 'intuición sensible-perceptiva' en el terreno 'científico o teorético'; como modelo puede verse cómo Aristóteles alude a dos ejemplos militares -que recuerdan a Homero y su noción de noûs como "reconocimiento de una situación peligrosa en la batalla"- sin emplear jamás nuestro término ni en este Cap. 19 de *An. Post.* (con "el ejercito en desbandada") ni en el Cap. VII del *De An.* III (con "la antorcha que anuncia el enemigo"); y es así, a pesar de que son los dos puntos primordiales de esta materia, esto impide admitir la tesis de Lesher en su radicalidad, forzando la limitación del noûs- 'intuición perceptiva' al campo 'práctico' en el cual sí que aparece como vieramos en el uso marcado de la 3ª acepción. En conclusión, tal como se dijo ya al comenzar la exposición de estos textos de *An. Post.* , el recurso a esa metáfora militar se explica por lo insatisfactoria e insuficiente que le resultaba en este primer grupo de obras su estructura gnoseológica a Aristóteles. Por contra, en *De An.* no denominarlo con noûs podría tener una explicación muy sencilla: la κοινὴ αἴσθησις es la 'intuición perceptiva' requerida y ha sido explicada suficientemente en los capítulos iniciales del Libro III en cuestión, luego no ha lugar a la confusión implícita en este pasaje final de *An. Post.* que desemboca en interpretaciones tan libres como la de Lesher.

Tras las citas de los mentados estudiosos y los apuntes a las mismas, parece no quedar ningún punto importante por precisar en este texto, ya que los que han dejado de verse serían repetitivos y clásicos resúmenes de párrafos anteriores de este Libro II de la presente obra lógica, por tanto, nos son sobradamente conocidos.

Segundo grupo.

Incluirá tan solo el Libro VI de *EN*. En el mentado libro la posición aristotélica sobre la 4ª acepción se modifica en comparación con el grupo anterior de obras; esta circunstancia se advierte sobre todo comparando las dos éticas implicadas, *MM* y *EN*. Es respecto a un visible residuo de platonismo en *MM* que gira la cuestión: la oposición νοητά/ ὄντα (" los inteligibles"/ "los entes") de 1197a 20 será impensable en el entorno conceptual del *De An.* y ya nos resultaría sorprendente -aunque no ilógica- en *EN*; esta fuerte conexión con Platón de *MM* es resaltada por muchos estudiosos, entre ellos Düring.[1] Alguno de dichos expertos se basa en choques léxicos como éste para declarar apócrifa dicha obra; [2] empero, basar dicha sospecha en usos de vocablos como estos dos podría parecer exagerado si se olvida la radical importancia que pueden tener tales diferencias para la configuración de una gnoseología innovadora en el Aristóteles del tercer grupo de obras: τὰ νοητά no será considerado 'escindido-contrapuesto' a τὰ ὄντα, porque ambos no son 'entes' del mismo nivel -cada uno de un ámbito de la realidad distinto, uno del de lo inteligibvle y el otro de lo sensible- , sino que (en puro aristotelismo) los "inteligibles" son 'nociones' mentales sin otra existencia que la lógica y nunca la real.[3]

Adhiriendo la posición de Düring sobre las éticas, se ha considerado en el presente estudio del mismo grupo de obras (el primero) *EE* y *MM*, estimando -de acuerdo esta vez con el sentir

---

[1] Cf. *Aristóteles*, para la exposición-resumen acerca de *MM*, págs. 680-682; y para el platonismo citado, págs. 685-686.

[2] Cf. *Ibidem.* para la defensa de la autenticidad de esta ética; tesis compartida por la autora.

[3] No obsta el admitir ese abismo conceptual para defender la autoría del estagirita: por idéntica razón serían rechazables varias obras incontestadas del primer grupo; se ha destacado aquí para defender una vez más la diferente finura gnoseológica de los textos aristotélicas según pertenezcan a un grupo de obras u otro.

general- posterior la *EN*; también compartimos con tan reputado autor sueco la independencia en la elaboración de las tres éticas, aunque forzosamente compartan ejemplos y materias, amén de tratamientos de lo moral puramente aristotélicos.

El eje de nuestras citas de *EN*, como consecuencia, será común tanto a la *MM* como, incluso, a los *An. Post.*, por supuesto en los pasajes que vieramos anteriormente; además, aunque no lo hayamos visto, las tres obras mentadas comparten dicho núcleo temático con *EE*.[1] Dicho eje consistirá en el estudio de la 'intuición' como modalidad intelectiva diferenciada del 'discurso'; por supuesto, no se habla en todos esos textos del mismo género de 'intuición' del noûs, en palabras de Düring, esto resumiría el contenido doctrinal esencial de las tres éticas: « el obrar ético está fundado en normas; esos πρῶτοι ὅροι los obtenemos mediante un acto intuitivo de captación, no por razonamiento deductivo.* [* Nota: Su ejemplo clásico es: así como conocemos que un triángulo es un triángulo.] El proceso discursivo que conduce a una accción que debe valorarse éticamente es descrito en las tres *Eticas* sobre la base de la misma antropología biológica.».[2] Empero, en los textos de *MM* y *An. Post.* se nombraba la 4ª acepción (+), el 'acto intuitivo de los principios del saber científico'; mientras en *EE* no aparecía el noûs en estos términos y en *EN* surgen citas del mayor interés precisamente porque distinguen ambas funciones diferentes de la 'intuición': la 3ª acepción (+) o 'intuición perceptiva-práctica' y la 4ª acepción en el uso presente, igualmente marcada (+).

No se necesitan más preliminares para explicar por qué los textos que siguen se conectan tanto con los anteriores usos de la 4ª acepción

---

[1] Que, obviamente, es un punto secundario de interés en la obra lógica, no así en las dos éticas - ni en *EE*-.

[2] *L.c.*, pág. 678.

(+) -en *MM* y *An. Post.*- como con los de la 3ª acepción también marcada, ya que veremos que se presentan juntos ambos usos en idénticos párrafos.

.- Si nos ceñimos al meollo de dicho argumento la relación más estrecha surge en el propio Libro VI de *EN* y con dos textos ya tratados: 1143a 26, 27 y el largo párrafo de 1143a 35-1143b 10. El caso es que éste último incluso contiene dos menciones tácitas de nuestro actual uso de la 4ª acepción que deberemos retomar, cual si fuese un tópico recurrente, para profundizar sobre algún punto más que en el análisis de la 3ª acepción (+).

.- El primer fragmento -siguiendo el orden del propio Libro VI- a tratar aquí es, sin embargo éste:

"οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν. εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησίς ἐστι καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν." [*EN* 1141a 5 y 7].[1]

Está íntimamente relacionado tanto con el Cap. II del presente Libro de *EN* como con *An. Post.* 100b. El parecido con esta última página resalta ante el lector, pues acaba de despacharse ese texto en particular pocas páginas atrás. El Cap. III se ocupa de definirnos el objeto de la <u>epistéme</u> y sus límites; en él se contraponen ἐπαγωγή y συλλογισμός, lo cual también remite -y nos lo indica el propio autor- al mismo Libro II de los *An. Post.* Nos recuerda fuertemente,en dicho Cap. III, nuestro final del fragmento (λείπεται νοῦν εἶναι τῶν

[1] En versión de Araujo-Marías: «Tampoco son objeto de sabiduría, pues es propio del sabio usar de la demostración a propósito de algunas cosas. Si, por tanto, las formas de conocimiento mediante las cuales alcanzamos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede, o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellas (es decir, la ciencia, la prudencia y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, forzosamente serán objeto del intelecto.». (Vé Bibliogr.).

ἀρχῶν') con 1139b 29: 'ἡ (...) ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου'. La razón que dan de ello Gauthier-Jolif en su comentario a nuestra materia actual es insuperable, [1] y nos permite deducir que 'νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν' recuerda que la 'intuición' (tal como ocurriera con la aísthesis) incluye el sema 'inmediatez' de ahí que sea tan normal declararlo ligado a los ἀρχαί o "principios" sea en el 'extremo' que sea del conocer humano; es decir, se trate de los apegados a la propia 'sensibilidad' -"extremo individual y concreto", que acumula la ἐπαγωγή- o de los "principios" de la 'intuición de lo universal', a quienes alude con otro término técnico: ὅροι; por cierto, sobre tal palabra tendremos que centrarnos más tarde.

.- El contenido de la segunda cita de *EN* nos conduce a un desarrollo mayor de la misma especie:

"ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος." [*EN* 1142a 25 y 26].[2]

Con el ejemplo tan conocido del triángulo se cierran estas dos citas que correlacionaremos con 1143a 26 y 27, de cuyo contenido ya

---

[1] Gauthier-Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, concretamente a 1141a 7-8, pág. 490 del volumen correspondiente, ya citado en el cuerpo del texto en páginas precedentes: «En realité, pour Aristote, l'induction, c'est-à-dire le rassemblement des cas particuliers, ne fait que préparer la voie à l'intelligence, c'est-à-dire à l'intuition inmédiate de l'universel contenu dans ces cas particuliers; la connaissance des principes peut donc être attribuée indifféremment à l'induction (achevée par l'intuition) ou à l'intuition (preparée par l'induction).».(Ver Bibliogr.).

[2] En la traducción habitual: « Que la prudencia no es ciencia, es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no la de las propiedades, sino una semejante a aquélla por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo; en efecto, también aquí hay un límite. Pero la última mencionada es más bien percepción que prudencia; ésta es de otra especie.».

nos ocupáramos, en la 1ª acepción, pero que unas líneas después esclarece las tres fragmentos de *EN* que tocamos en este subapartado: «Ahora bien, todas las cosas prácticas son del número de las individuales y extremas, y así no sólo tiene que conocerlas el hombre prudente, sino que el entendimiento y la comprensión versan también sobre las cosas prácticas, que son extremos.».[1] Frase que, conviene recordar, precede inmediatamente el denso pasaje 1143a 35-b10 del cual detallaremos luego el significado de las dos citas implícitas de nuestra acepción, para concluir así estas páginas cuyo *leitmotiv* es el Libro VI de *EN*.

Volviendo al pasaje, digamos que la alusión a lo práctico como "individual y extremo" se encadena con un largo intento de esclarecer la función del noûs-'intuición' tanto 'práctica' como 'teórica' y no en vano: en realidad, el texto de 1143a 26-27 se invoca ahora para desvelar la interacción de la mención del 'objeto de lo práctico' con lo "individual y extremo" (=τὰ ἔσχατα) y la 'intuición' como 'inmediatez' que le llevará a aludir también en las líneas posteriores al otro tipo de 'intuición', la 'teorética'.

En las líneas finales de 1142a 27-30 se profundiza asimismo en el tema de la 'intuición práctica' con su aproximación a la 'sensación', como se expuso ya en la 3ª acepción marcada. Nuestra cita en sí es extremadamente pobre, por contra: se limita a repetir por enésima vez que «el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento' situados, por cierto, al «otro extremo» de la 'intuición perceptivo-práctica' que se ocupa de lo "individual y extremo"; con tal aclaración la comprensión de la diferencia entre 'intuición' de un tipo y otro parece más accesible, pero sí le dedicamos

[1] 1143a32-35, pág. 98 de la versión bilingüe de Araujo-Marías.

tdo nuestro esfuerzo a comentar el sentido de οἱ ὅροι, -como haremos tomando las dos últimas citas (sobreentendidas) de 1143b 1 y b2- sin dudar quedará más esclarecido.

.- Estas son las citas tácitas de 1143a 35- b5 tan aclaratorias:

"καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ ‹νοῦς›[1] μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ‹νοῦς› ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς." [*EN* 1143a 35 ; 1143b1, ‹b1›, ‹b3› y b5].[2]

Los mismos ὅροι («límites inmóviles y primeros») son los protagonistas de las breves frases del párrafo referidas a esta 'intuición teorética' que es nuestra materia actual: mientras los «extremos-individuales» con el objeto de la 3ª acepción marcada, los «límites inmóviles y primeros» lo son de la nuestra. Y, en consecuencia, sólo lo "individual" o 'concreto' nutre esa héxis o aptitud 'intuitiva' de la 'razón práctica': no 'principios universales de la conducta moral' que, por otra parte ni siquiera se cuestiona Aristóteles, porque simplemente no pueden concebirse en el ámbito de la entera filosofía griega. La 'intuición práctica' se ha denominado por esa causa 'perceptiva' puesto que su función es 'captar', mejor 'reconocer', las 'situaciones objetivas concretas' de las que la phrónesis (+) extraerá por ἐπαγωγή las regias menos individuales, más genéricas pero siempre para ese caso en especial: noûs (+)+phrónesis (+) son, aunque la segunda englobe al primero, cuasi sinónimos en este punto.

---

[1] Tanto este ‹νοῦς› como el siguiente (b1 y b3) son añadidos al texto original, tácitos en el mismo.

[2] En castellano : «La intuición tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa.».

Precisamente este párrafo, tan claro para nosotros en la magnífica versión española ofrecida, dio pie (junto al Cap. XIII entero) a que algún estudioso sostuviera algo increíble: que la 'intuición práctica' también capta los «principios de la acción moral» o los «universales de la acción» - los cuales , sencillamente, no existen en Aristóteles-, y todo porque tales estudiosos confunden al autor griego con el Kant de la *Crítica de la Razón Práctica* , nada menos.[1] Como muestran estudiosos más serios -o menos afanosos de hallar en el de Estagira las novedades morales de la edad moderna- **nunca** hay mención alguna en Aristóteles de un noûs que captase los 'primeros principios de la acción moral'; ya que solamente en la genial aportación al saber moral del tomismo habría un precedente primario del kantismo (y no, desde luego, de la filosofía moral de Kant como tal).[2]

Tercer grupo de obras.

El *De Anima*.

Unica obra que presenta estos usos marcados en el tercero de los grupos, y no en muchos casos, luego, son raras las menciones a la 'intuición para el inteligir': 429b 3 [junto a la elisión que abarca de b6 a b9],427 b 27 [y 430a 3, tácitamente] en el Cap. IV; 430b 7 en el Cap. VI y 431b 17 en el VII. Si algo llama la atención es la ubicación de estas citas: la mayoría de ellas en el capítulo donde expone el *processus* completo del "pensar" o al menos lo pretende; la cita del Cap. VI es obligada, por su parte, pues en el citado capítulo el tema

---

[1] Cf. ,para una refutación -detallada y precisa- a tal absurdo, el mejor exponente es la Conclusión sobre el Libro VI del Comentario de Gauthier-Jolif a *EN* , págs. 563 y ss. (Ver Bibliogr.).

[2] *Idem.*, pág. 564 de dichas Conclusiones de los autores citados precedentemente.

central es la "intelección de los indivisibles" y el tangencial, el "razonamiento de los compuestos" que vieramos ya en la 2ª acepción; finalmente, se explica la del Cap. VII porque está resumiento los pasos del proceso cognoscitivo en general, y como culminación del mismo, se refiere al 'acto de intuir'. Se notará que en el Cap. V no aparece expresamente la "intelección" como producto final del "intuir": es lógico porque su cometido es explicar cómo la facultad intelectiva puede realizar dicho acto, sea cual sea el objeto de que se ocupe y analizar las realizaciones del pensar humano le ocupará en el Cap. VI. A pesar de lo cual, una de las frases del oscuro y denso cúmulo de datos del apenas esbozado Cap. V, nos remite a esta acepción y sus habituales analogías con el "conocimiento científico" (epistéme) tal como veremos.

En cualquier caso, en nuestra obra del tercer grupo se advierte una riqueza de contenido sémico en este uso marcado de la 4ª acepción -equivalente a la nóesis (+) o "intelección" o 'acción de intuir lo inteligible'- de la que carecían las obras y sus citas en los dos grupos anteriores que terminamos de ver; el que solamente en *De An.* haya logrado Aristóteles esbozar el procedimiento por el cual puede producirse la 'intuición pura de los conceptos' {tengan su origen en objetos inteligibles abstractos o en seres concretos y materiales (=proveniendo de la sensación)} no debe ser la menor de las razones para que se enriquezcan las marcas sémicas de este uso marcado de la acepción, hasta permitirnos hablar -como viene siendo habitual- de 'alta intensidad' en dicho uso del vocablo. En esta exposición seguiremos el orden más simple: el de la paginación oficial, de la edición prusiana, recordando al lector que, en las citas del Cap. IV se completará tan solo el análisis pormenorizado llevando a cabo en el estudio del uso neutralizado de la presente 4ª acepción.

Comenzamos con él y con la limitación en cuestión:

"Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός· ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται <ὁ νοῦς> ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ, ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν)· καὶ <νοῦς> αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν." [*De An.* 429b 5 < b6 y b9 elisión>].[1]

Recuérdese que nos hallamos ante el comienzo de la exposición de la héxis o 'capacidad inteligible-intuitiva' del 'pensamiento humano' (2ª acepción). Esta 'facultad intelectiva' (4ª, uso neutro) es mencionada en 429b5; pero en b3 [ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν,] se refiere el estagirita a la realización final de esa héxis: al 'acto de intuir' el "objeto inteligible", o sea, nuestro uso marcado de la 4ª acepción. Además, la frase completa califica con el adverbio σφόδρα a ese νοητόν: "fuerte o enteramente inteligible". Mientras, en la frase siguiente [οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον], se discrimina a este tipo de objetos de otros que también son captados por el noûs: τὰ ὑποδεέστερα o "inferiores enteramente" con respeto a los primeros. Nos puede permitir esta frase varias interpretaciones:

a. Pretende delimitar modalidades del noûs -que sería 2ª acepción o 'facultad pensante en general'- según el tipo de objetos ("fuertemente inteligibles"/ "enteramente inferiores") con lo cual, se nos ofrecería una distinción entre 2ª acepción marcada o 'raciocinio'

[1] Para el párrafo completo, tanto en griego como en español, vea el lector su exposición en la 4ª acepción (-). Del fragmento griego citado, esta es la versión de T. Calvo Martínez: « Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto -lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo-, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo.» (vé Bibliogr.). La traducción no coincide esta vez con la que tenemos en mente, por los cambios que incorporamos al texto griego (con las dos inclusiones de noûs elididas en el texto, y el cambio de ubicación del paréntesis que el texto griego habitual sitúa mucho antes, en '...ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ, ἔστι ...'), a todo ello se dará cumplida explicación.

(que se ocuparía de τὰ ὑποδεέστερα) y 4ª acepción neutra o 'inteligencia intuitiva' (que trabajaría sobre σφόδρα νοητόν). Como el largo párrafo que abarca 429b 11-b22 se ciñe precisamente a ello,[1] por ser materia ya demostrada resulta rechazable tal opción.

b. Se presentaría la 'intuición intelectual' o 4ª acepción en contraste con la 'sensibilidad'(-) igual que antes se presentara (a comienzos del Cap.IV) la 'facultad pensante' o 2ª (-) por sus semejanza/ diferencia con la misma 'facultad sensitiva'. Y, en dicha presentación, se haría hincapié en que el objeto del 'acto de la inteligencia' (4ª marcada) puede ser de diverso origen y, por tanto, de distinto grado de inteligibilidad en sí mismo; es decir, que no es el tipo de objeto quien determina la 'aptitud cognoscitiva' que se ocupará de él, sino la 'facultad cognoscente' la que fija el grado de inteligibilidad final que tendrá el objeto, sea de por sí "fuerte" o "escasamente" "inteligible", se tenga que desgajar de su origen material o no. Dado que dicha postura sería estrictamente aristotélica -frente al fuerte platonismo de la opción a- es mucho más factible; además, el resto del texto, con el ejemplo del "sabio" (ὁ ἐπιστήμων) encajaría con dicha postura b y resultaría incongruente con la primera que ofreciéramos.

Sin duda tolerará el lector que se le remita, para el comentario de la frase siguiente, -en la cual se denomina νοῦς χωριστός a este noûs- a la extensa descripción efectuada en su sitio, en el uso neutro de la presente acepción.

Respecto al texto griego que nos interesa especialmente (429 b5-b9) consiste en una larga frase que concluye ese párrafo más amplio del que nos hemos visto forzados a completar en líneas

[1] Cf. la correspondiente exposición de dicho párrafo.

anteriores la información ofrecida en dicha 4ª neutralizada.

.- Dicha frase -que nos atañe por contener tácitamente este uso marcado de la 4ª - es la del ejemplo analógico del "sabio" citado más arriba,[1] en ella, tenemos un noûs como sujeto tácito al comienzo de la frase (429b 6) y también como sujeto sobreentendido de la conclusión a la cual se llega (429b 9); del largo inciso intermiedio el sujeto es, precisamente, ὁ ἐπιστήμων y no nuestro noûs, mal que les pese a varios traductores y comentaristas que con ello vuelven incongruente la frase completa.[2] Sobre todo el párrafo, sobre todo en esta frase, se cierne el mismo obstáculo: los comentaristas modernos lo esquivan sin cumplir su misión y aclararnos su contenido; por su parte, los traductores ofrecen una versión inconsecuente e incomprensible sin esforzarse por ofrecer una alternativa más lógica. No obstante, tampoco era tan difícil: hay pasajes equivalentes, o sea que establecen la misma analogía entre algo "x" y "el sabio" (*Phys.* 255a 33-b5 y *De An.* 417a 21-b2).

Ha sido preciso bucear en un escrito monográfico dedicado a Alejandro de Afrodisias por P. Moraux para hallar una solución elegante a la par que profundamente congruente, tanto con el uso de la analogía del "sabio" en esos otros textos, como con el planteamiento filosófico de la cuestión 'potencia/ acto' que es la implicada en todos los casos analógicos mencionados y cobrará aun mayor importancia al final de este Cap. IV y en todo el V.

Sin más circunloquios, veamos dicha interpretación y propuesta

---

[1] Aunque esté en páginas precedentes vale la pena ofrecerla ahora: "ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένεται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν · καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν." (Este es el texto 'oficial' sin los añadidos ni cambios que hacemos nosotros).

[2] En realidad, se puede decir que la plana mayor de los comentaristas modernos cae en dicho error. Igualmente en el caso de los traductores.

textual (que supone alguna diferencia en la traducción)[1] :

"ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένεται <S.C.: νοῦς> ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ, ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν)· καὶ <νοῦς> αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν." [*De An.* 429b 5 < b6> y <b9 elisión>].

Que se vertiría así según P. Moraux:

«Lorsqu'il est devenu chacun des intelligibles au sens où le savant est appelé «en acte» (ce qui arrive lorsqu'il est de lui-même capable de passer à l'acte; alors encore, il demeure en puissance d'une certaine façon, non plus cependant comme avant d'avoir appris ou trouvé), l'intellect, lui aussi, est alors capable de se penser soi-même».[2]

De todas las razones para adoptar el texto y la versión de P. Moraux, amén de las contextuales y filosóficas ya citadas más arriba hay otras dos de mayor carga filológica:

1) nada exige que sea noûs y no ὁ ἐπιστήμων el sujeto de una subordinada (principal según la mayoría de los estudiosos): 'ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν', excepto el arbitrario cierre del paréntesis que comenzara en la frase anterior (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ,) en lugar de llevar dicha explicación sobre ὁ ἐπιστήμων hasta εὑρεῖν como hace Moraux.

2) Los verbos μανθάνειν y εὑρίσκειν no se aplican jamás en todo el *Corpus* al 'acto de inteligir' ni, en general, a operación específica del noûs de cualquier tipo.[3] Por contra, estos son verbos muy genéricos en Aristóteles, que llegan a ponerse en relación con la

---

[1] Cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote.* Concretamente, se ha estudiado el Cap. III de dicha obra: " La noétique d'Alexandre d'Aphrodise", cuál si de un artículo especializado se tratase (Vé. en la Bibliografía: Estudios Específicos sobre Aristóteles, 2. Artículos.).

[2] *l.c.* , pág. 82. Cf. la nota 3 de dicha página para la discusión filológica consiguiente.

[3] Este detalle, que por su parte notó la autora, es lo que le ha inclinado a seguir buscando fuera de las soluciones habituales al pasaje, y el origen de su insatisfacción con el texto o la versión del mismo como se ofrece por la mayoría de comentaristas y traductores modernos.

"opinión recta" y sus niveles de conocer inferiores al 'pensar' como tal, la actividad más conocida de los cuales es la "experiencia" (ἐμπειρία). Si se añade a todo ello que precisamente alude a alguno de esos verbos en los otros dos casos en los cuales aplica la analogía del "sabio" para explicar el paso 'potencia/ acto' [*Phys.* 255a 33 y *De An.* 417a 31] se difuminan las dudas que pudieran quedar: la frase explicativa de la analogía del "sabio" abarca ese conjunto de rasgos comunes a los tres pasajes paralelos en cuestión. O sea, es del "sabio" de quien se dice que "aprende" (μανθάνειν) y "descubre" (εὑρίσκειν); nada más natural, por otra parte, que dichas acciones se digan del sabio. Y que, tras cerrar el paréntesis se emplee αὐτός para referirse al tácito noûs, cuando vuelve a ser el sujeto de la frase, final en este caso.

En resumen, nuestro pasaje se simplifica mucho y queda como clara alusión a los distintos noûs como dúnamis, héxis o enérgeia que hemos venido mentando al analizar las acepciones 2ª, 3ª y 4ª del tipo 'humano': el "sabio" no está al mismo nivel de realización de su aptitud para θεωρεῖν, μανθάνειν y εὑρίσκειν según sea antes o después de haber realizado alguna de las acciones verbales citadas; es decir, poseyendo actualmente la ciencia en el 'acto' mismo de θεωρεῖν, μανθάνειν, etc..., lo que le supone un acercamiento mayor a la enérgeia que la mera héxis o 'aptitud de conocer' que posee antes de realizarla en las acciones concretas antes citadas.

Pero como se ve en *De An.* 417a 21-b2 y *Phys.* 255a 35-b5 hay dos argumentos solapados -que en nuestro texto no se expresan igual-: a) el genético, de la descripción del origen del "saber"; y b) el procesual, que describe el despliegue del "conocer". Ambos se aplicarían al noûs, aunque en este texto de 429b6- b9 sólo aparece

expresamente el b).

En 417a, por el contrario, se señalaba que las dos formas potenciales de ser "sabio" consistían en: 1) tener la capacidad pura -dúnamis- por el mero hecho de ser humano; y 2) una actualización de la misma -héxis- o aptitud real para el conocimiento, aunque no se esté utilizando en un momento dado. Por supuesto para ser "actualmente sabio" es preciso estar en el 'acto' mismo de "conocer", o "aprender" (entelékheia , es el término en este caso).

En *Phys.* 255a 33-b5 tras una frase reveladora por sus propias palabras ('δυνάμει ἄλλως ὁ μανθάνων ἐπιστήμων... μὴ θεωρῶν') nos describe como equivalente τὸ ποητικόν y enérgeia, por un lado y τὸ παθητικόν y dúnamis, por otro.

De todo lo cual parece deducirse : a) que estamos ante la triple distinción dúnamis-héxis-enérgeia, siendo las dos primeras formas potenciales de distinto grado; y b) que la frase inicial y final -únicas referentes al noûs y no a la frase explicativa de la analogía del "sabio" con 'potencia/ acto'- asumen un noûs que únicamente en el 'acto de intuir' -como el "sabio" en el θεωρεῖν, μανθάνειν y εὑρίσκειν- se 'conoce a sí mismo' o se 'capta' porque sólo en esa "intelección" pura 'aprehende' los "inteligibles" o se "convierte" en ellos. Dicho muy bellamente por el propio Moraux: «l'intellect s'indentifie complètement à son objet dans l'instant indivisible où il le connaît *hic et nunc* ».[1]

De hecho, la frase inicial describe el momento **anterior** al 'acto de intuir' que analizamos nosotros, esa héxis o aptitud que retiene el "sabio" aunque "esté dormido" (como en el ejemplo de *GA* 735a 9; donde es el "geómetra" en concreto en vez del "sabio") en una

---

[1] *L. c.* , pág. 83.

'potencialidad' intermedia entre la pura dúnamis y la pura enérgeia. Y tras la frase explicativa, que refiere el proceso de 'actualización' que supone la efectiva realización del μανθάνειν o el εὑρίσκειν, la frase final aplica al noûs el resultado: igual que el 'acto de aprender o descubrir' supone el "ser sabio" en 'acto' -enérgeia-, el 'acto de inteligir' efectivo, la 'aprehensión de los inteligibles' es la enérgeia del noûs, la realización final de la 'facultad intelectiva' o 4ª acepción neutra y su transformación en 'intuición' o 'intelección' y 4ª acepción uso marcado. Y al igual qu el "geómetra" (o el "sabio") "mientras que reflexiona -οὗτος τοῦ θεωροῦντος- (de *GA* en el sitio citado) se conoce como tal sabio o geómetra, el noûs se "piensa" en el 'acto intelectivo' mismo. Pero este tema es muy difícil, por la carencia de expresiones lingüísticas adecuadas, aun en la época clásica y post-clásica, para describir la 'autorreflexión' o 'autoconocimiento' e, incluso, la 'consciencia', y no digamos la 'autoconciencia'. En medio de estos vacíos conceptuales se movió Platón y lo mismo Aristóteles; no es ajena a ello la carencia de una noción operativa de 'sujeto' en toda la cultura griega no tardía.

Posiblemente, veamos en dicha frase final mucho más de lo que hay y Aristóteles se limite en ella a decirnos que solamente en el 'acto de intuir' alcanza el noûs la entelékheia y lo haría tan solo en ese instante en el cual 'capta la esencia misma de los inteligibles', en que se identifica con ellos y por eso se 'piensa a sí mismo" al pensar lo νοητόν. Esta es la interpretación más estrechamente ligada al texto y contexto y muy probablemente la más válida.

.- Sobre el tema de la última frase que acabamos ahora de comentar, vuelve la aporía que se plantea el estagirita en el propio capítulo IV:

"Ετι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός. ^ Η γὰρ τοῖς ἄλλοις ὁ νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει, ἢ μεμιγμένον τι ἔξει, ὃ ποεῖ νοητὸν ὥσπερ τἆλλα." [*De An.* 429b b27].[1]

Aporía que se contesta el propio autor en el párrafo inmediato:

" Καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ' Επὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον · ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. Τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον. [*De An.* 430a 2-a6].[2]

Se trata aquí la segunda interrogación expresa, del penúltimo párrafo del capítulo IV, que intenta contestar en éste, último de ellos. *Como se han estudiado ampliamente ambos párrafos en esta 4ª* acepción neutra, nos atendremos en el uso marcado a estos dos fragmentos concretos cuyo texto griego venimos de ofrecer.

La aporía se produce por la cuestión de la 'inteligibilidad' del noûs: o a) es "inteligible' por sí mismo, con la absurda conclusión de la identidad entre el propio noûs o 'facultad inteligible' y su objeto; o b) es "inteligible" gracias a algo ajeno, lo cual genera otro absurdo, a saber, que algo ajeno esté "mezclado" con el propio noûs, que -por definición- es ἀμιγής.

La solución admite, genéricamente, la 'inteligibilidad' del primer tipo, pero excluye la identidad final -tras el 'acto intuitivo'- entre noûs y νοητόν en los casos en los que lo "inteligible" no esté ya realizado o 'en acto': deja fuera de la aplicación del caso a) a las

---

[1] Según T. Calvo Martínez: «Añadase a esto el problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible. De ser así o bien el intelecto se dará en las demás cosas -suponiendo que no sea inteligible en virtud de otra cosa y suponiendo que lo inteligible sea específicamente uno- o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible como las demás cosas.».

[2] *Ibidem.* : «(En cuanto a la segunda dificultad) el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus obejtos. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que intelige y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos -más adelante habrá de analizarse la causa por la cual no intelige siempre-;». (Como se habrá advertido el αὐτὸς inicial suple a nuestra palabra que se elide.).

"formas" provenientes de la 'percepción-fantasía' u objetos de origen "material". Sólo tras la intervención de algo distinto, pero aun más χωριστός que el noûs 'humano'-'inteligencia intuitiva', puede actualizarse lo "inteligible" que sólo en "potencia" se halla en los objetos "materiales", con lo cual se obtiene el νοητόν, como inteligible pleno -ya "privado de materia"- gracias a la intervención reveladora del noûs 'divino' en el Hombre. Y se demuestra que se trata del 'acto ya realizado' porque retoma la analogía del "saber" -derivada de la del "sabio" que venimos de ver- y exige la "ciencia" en el acto *mismo de θεωρεῖν (ἡ ἐπιστήμη ἡ θεωρητική) como realidad similar a* la identidad que se produce entre noûs y νοητά en el 'acto intuitivo' mismo. De ahí que se salven los dos obstáculos {el a) y el b)} gracias a la distinción 'potencialidad pura--potencialidad segunda--actualidad':

En el caso a) los objetos, νοητά, "inteligibles sin materia" estarían a medio camino en su realización, luego se identificarán con la facultad del noûs 4ª acepción en el 'acto intuitivo' o 'intelección'. En ese momento se fusionan 'τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον' (430a 4) o sea, noûs y νοητά. {Y no en el momento anterior, antes de la enérgeia que constituye un elemento unificador de ambos extremos -la facultad y su objeto- en el 'acto de inteligir'}.

En el b) las 'formas' provenientes de la phantasía ("formas imaginativas" o φαντάσματα) han de perder todo residuo de ὕλη antes de hallarse en ese segundo momento de la potencialidad: han de recorrerse dos pasos para lograr la actualización plena (430a 6 y ss.). Además, ese primer momento no encuentra solución interna alguna entre las funciones cognoscitivas descritas por el propio Aristóteles en este Libro III del *De An.* ; de ahí el recurso a un nivel supremo de noûs, el 'divino' en el Hombre, fuente de inteligibilidad por ser puro

acto, que 'salve el obstáculo' al no ser algo "ajeno y externo" al propio noûs 'humano'; al fin y al cabo, es el mismo vocablo. Luego, aunque opta por la opción del noûs como "inteligible en y por sí mismo" para el objeto de género "material" precisa de la intervención del noûs 'divino' **en** el Hombre para adquirir el carácter de νοητόν o "plena y realmente inteligible". Profundizar más en el detalle de ambos textos resulta imposible sin repetir lo dicho al estudiar el pasaje en el uso neutro de esta acepción 4ª, a dicho punto remitimos al amable lector.[1]

La preocupación de Aristóteles por esta cuestión resulta central en su filosofía: lograr una explicación suficiente para esa 'desmaterialización' que requiere una nueva gnoseología 'funcional' y no escindida como la platónica. Pero el tema central es la distinta naturaleza del noetós aristotélico respecto al de Platón: al menos en su origen es sensible; antes de ser propiamente "inteligible", (y merecer el nombre de noetós) ha de sentirse-'percibirse'-memorizarse' e 'imaginarse'; en suma, antes de ser un εἶδος o 'forma' es un φαντάσμα o 'imagen representativa' por muy poco singular o concreta que sea; inclusive, los objetos inteligibles matemático-geométricos han de ser 'percibidos' y contienen "sensibles comunes" de tipo temporal o de magnitud. Esto provoca una grave contradicción con una de las claves de su concepción filosófica: mientras el "objeto" suscita su 'captación' por la 'sensibilidad' en general (y es el '"motor" de ésta) no es congruente que sea el producto de las capacidades cognoscitivas inferiores del ser humano quien "mueva" y actualice los objetos "materiales" para transformarlos hasta la plena inteligibilidad del noetós.[2] En resumen, algo jerárquicamente inferior "movería" a la

---

[1] Cf. Verbeke : "Comment Aristote conçoit-il l'immatériel ?" (vé. Bibliogr.) para la aclaración de todo el pasaje; sobre todo, relación εἶδος-φαντάσμα (pág. 225) e «intelecto que se conoce a sí mismo » (págs. 225-226).

[2] Cf., antes que nada, L. Robin, *Aristote*, págs. 197-198. O bien, I. Düring, *o.c.*, sobre la *dificultad de Aristóteles en este terreno causada por su rechazo de la teoría gnoseológica*

función suprema de la 'facultad pensante' o 'inteligencia intuitiva'.

La solución de Aristóteles de distinguir dos niveles -uno de ellos de valor supremo en relación al otro- en el noûs, aplicando la vieja distinción entre tipo 'humano' y 'divino', le permite: a) no "mezclar" al noûs con nada ajeno o distinto (aunque el nivel del 'divino' en el Hombre sea superior); b) no recurrir a un *deux ex machina*, porque no es el Noûs 'Divino' del Libro Λ quien interviene en la Humanidad (lo cual sería inadmisible según la doctrina de la Divinidad expuesta en Λ); c) utilizar una fuente de actualización ni ajena ni mezclada, ni verdaderamente externa pero que es ousía -como pura actualidad- capaz de "mover" al acto cualquier "inteligible", por muy adscrito a la "materia" que esté inicialmente. Porque una innovación central del *aristotelismo -sostener la individuación del pensamiento y la* experiencia como valor central del conocimiento humano- queda a salvo si el noûs 'humano' es el protagonista de toda la 'razón humana' y, en particular, de la 'inteligencia', ya que se reduce al mínimo posible la función del otro nivel de la 'intuición-inteligencia', el 'divino' común a la *species* humana.

.- Las citas finales, 430b 27 y 431b 17 del Libro III del *De An.* ofrecen algún detalle sobre los objetos inteligibles "puramente *inteligibles" o los ἁπλᾶ o ἀδιαίρετα : en el primer texto se nos habla* del 'aprehender' 'τὸ τί ἦν εἶναι' como característico del 'acto intuitivo' o actualización final del noûs 4ª acepción en relación con esos objetos ya ἄνευ ὕλης ("sin materia"); en la segunda cita, se destaca la semejanza en el proceso del 'intuir' para los "indivisibles" (ἁπλᾶ o ἀδιαίρετα) y para los objetos provenientes de la "materia", en su actualización final, cuando el noûs y sus objetos se identifican al

---

platónica (Teoría de las Formas Ideales), págs. 897-898 de la versión castellana.

estar el primero κατ' ἐνέργειαν.

Respecto a 430b 27 queda poco que analizar: los pormenores del significado aquí -y en otros textos- de φάσις y κατάφασις las implicaciones que ello tenía para la teoría aristotélica de la verdad -«predicativa»/ «antepredicativa»- y para determinar la distinción entre dos modalidades distintas de la 'facultad pensante' ('discursiva'/ 'intuitiva')-, fueron estudiados en su momento, dejando únicamente fuera la materia central del Cap. VI: "la intelección de los indivisibles", a la cual se alude en una pequeña parte del texto que nos preocupa:[1]

'...ἀλλ' ὁ <=νοῦς> τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής,' , como frase central y 'οὕτως <=νοῦς> ἔχει ὅσα ἄνευ τῆς ὕλης', como deducción de la misma.

La explicación de ambas, pertenecientes al resumen aristotélico de toda la exposición anterior, no es demasiado compleja:[2] en su modalidad intuitiva (4ª acepción, 'facultad intelectiva') el noûs es capaz de realizar la 'intuición' de la forma-estructura profunda o esencial del objeto conocido. Ese "mostrarse" al noûs 'τὸ τί ἦν εἶναι', supone un conocimiento peculiar: en el 'acto intuitivo' se identifican noûs y noetós, es un acto sin transcurso del tiempo -inmediato-, sin operaciones intelectuales de "síntesis", por consiguiente: esta modalidad 'intuitiva' del noûs no opera por unificación de elementos conceptuales simples, sino que se enfrenta al "inteligible" como una 'totalidad completamente cognoscible' y que lo

---

[1] A pesar de constar en otros lugares, se ofrece aquí el texto griego completo:" Ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα. Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὔ τι κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ τῆς ὕλης. " [*De An.* 430b 27].

[2] Si recuerda el paciente lector todo lo reseñado en su momento sobre este párrafo final del Cap. IV *que resume la exposición precedente.*

es en un acto igualmente indivisible de "intelección" (nóesis), que por 'aprehender' su estructura básica o 'forma eficiente' es una 'intuición intelectual' 'ἄνευ ὕλης', (porque bien es sabido que en Aristóteles lo contrario de la ὕλη de un objeto suele ser su 'forma-estructura interna y externa'). Luego, los nombres de ἁπλᾶ, ἀδιαίρετα, designan no sólo la característica de los 'objetos inteligibles' sino el rasgo fundamental de la 'intuición' de los mismos: la función es igual de "indivisible" e "inmediata" y, por ello, es fundamento de Verdad absoluta para el 'raciocinio' o 'facultad discursiva' y su logro: la epistéme. [1]

Baste lo anterior sobre la frase central, si se desea profundizar entorno a este capítulo complejo del Libro III, hay un documentado -aunque discutible- artículo de E. Berti.[2]

La frase explicativa de la precedente, en la cual se sobreentiende igualmente noûs, compara una vez más 'sensación-razón'; pero, en este caso, la analogía se establece sobre un lazo común: el carácter 'intuitivo-inmediato' que comparten 'sensibilidad' y 'noûs-inteligencia'. Por ello, se compara la correlación "sensación-sensibles propios" y noûs-'‹νοητὰ› ἄνευ τῆς ὕλης', o sea, se nos asimila la 'intuición intelectual' a la 'intuición sensible': al igual que en ésta, sería su 'objeto propio' -el "sensible propio"- el inmediatamente *intuido, sin dejar lugar alguno para el error* («*verdad antepredicativa*» de la 'sensibilidad'), en el noûs como 'acción intuitiva' o 'intelección (+)' que supone nuestro uso marcado de la 4ª acepción, el simple e indivisible 'acto de intuir' lo identifica con su objeto "inteligible" o

---

[1] Cf. sobre las «realidades simples» o ἀσύνθετα -término a sumar a ἁπλᾶ y ἀδιαίρετα- la interesante explicación de S. Rábade Romeo en su *Verdad, conocimiento y ser*, págs. 25-26.

[2] "The Intellection of 'indivisibles' according to Aristotle DE ANIMA III 6." (Vé. Bibliogr.).

noetós, aquí bajo la denominación 'ὅσα ἄνευ τῆς ὕλης' [ὅσα suple a νοητά], sin que una modalidad inferior del noûs, 'raciocinio' realice *operaciones de división y reunificación de conceptos, donde pueda* ubicarse el error lógico lo mismo que en los "sensibles impropios o comunes" ocurriera dentro de la 'facultad sensible'. En ambos, casos, además, se da el paso de una héxis o aptitud ya determinada a entelékheia o acto completo: porque si subsistiera potencialmente serían 'procesos incompletos', divisibles y desplegados en el tiempo, o sea, cabría en ellos el error. Una vez más, la analogía 'sensación/ razón' (intuitiva) nos aclara mucho los rasgos de la 'intelección intuitiva' de esta nuestra 4ª acepción de uso marcado.[1]

.- El texto del capítulo 431b 17 es éste:

" Τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα νοεῖ ὥσπερ ἂν εἰ τὸ σφόν, ᾗ μὲν σφόν, οὐ κεχωρισμένως, ᾗ δὲ κοῖλον, εἴ τις ἐνόει ἐνεργείᾳ, ἄνευ τῆς σαρκὸς ἂν ἐνόει ἐν ᾗ τὸ κοῖλον · οὕτω τὰ μαθηματικὰ οὐ κέχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ, ὅταν νοῇ ἐκεῖνα. ˇ Ωλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα [νοῶν]. ˆ Αρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν αὐτὸν ὄντα μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον." [*De An.* 431b 17].[2]

Es obvio que numerosos aspectos del texto ya se han explicado con anterioridad; pues es la última reflexión sobre los "indivisibles", en este párrafo 'ἐν ἀφαιρέσει', en que aparece nuestra palabra. Además, el pasaje completo en el cual se halla el fragmento anterior, insiste en las mismas nociones que acabamos de desarrollar para comentar 430b 27: la modalidad 'discursiva' del noûs (2ª -) sea teórico

---

[1] Tricot explica con detalle este paralelismo en su traducción anotada de esta obra aristotélica, pág. 190.

[2] En nuestra versión habitual: «Las llamadas abstracciones, en fin, las intelige del mismo modo que lo chato: en tanto que chato, lo intelige sin abstraer de la materia, pero si se intelige en tanto que concavidad actualmente, entonces se intelige abstrayendo de la carne en que se da la concavidad; cuando los intelige, intelige también de esta manera los objetos matemáticos: como separados de la materia aunque no se den separados de ella. De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos. Más adelante, por lo demás, *habremos de examinar si el intelecto puede o no inteligir algo que exista separado de la* materia, no estando él mismo separado de la extensión.».

o práctico, es un *processus* ligado al *sensorium commune* y la phantasía aunque mantenga su 'intencionalidad' que le otorga la preminencia en el campo 'práctico' (431b 2- 12); por contra, la modalidad 'intuitiva' al 'aprehender' las "abstracciones" (ἐν ἀφαιρέσει) obra de forma inmediata tal como se ha expuesto con profusión. La aclaración más llamativa, que merece nos detengamos brevemente es : 'οὕτω τὰ μαθηματικὰ οὐ κέχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ, ὅταν νοῇ ἐκεῖνα', en cambio, la frase que incluye el vocablo no nos aporta novedad alguna.

El participio de perfecto (κεχωρισμένος) es empleado aquí como adjetivo -"separados"- y no es asimilable a χωριστός, viejo conocido nuestro. En consecuencia, no es un dato cualquiera el que se trate de un tiempo como el perfecto: se trata de algo ya realizado, de una acción completada ya, pero sobre este matiz aspectual se vuelve en profundidad en el estudio del tipo 'divino'. En cambio ha lugar ahora, precisar que los "objetos matemáticos", en efecto, para Aristóteles no son "separados" de la "materia"; o sea, en el conocimiento de las "abstracciones" se diferencia una vez más de su maestro: nos estaría advirtiendo el estagirita que su concepción de la intuición no es tan platonizante como suponen muchos autores, por la indudable resonancia de *La República* que traen sus textos del Libro III del *De Anima* . El mérito de Berti, en su mencionado artículo, es precisamente ese: resaltar que los objetos ἁπλᾶ, ἀδιαίρετα, ἀσύνθετα, son 'universales concretos', 'indivisibles en acto' -en ese acto intuitivo concreto- sea cual sea su procedencia o naturaleza (y pone los dos ejemplos habituales de Aristóteles: los "objetos matemáticos" y las de procedencia "material"). Algo bastante alejado -en el detalle- de la doctrina clásica platónica de *La República*,[1] no sólo ya por la

[1] *L. c.*, págs. 146-147, sobre todo.

fusión de los objetos -que no determinan ya la 'facultad' cognoscente que se ocupa de ellos- sino porque la búsqueda de lo 'esencial-universal' es, siempre, en el objeto concreto; cuyo carácter 'separado-inmaterial' es puramente lógico y no 'real': describe el aspecto de 'esencia inmaterial' "separada" del individuo concreto.[1]

En cuanto a la frase final del texto (Ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν αὐτὸν ὄντα μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον), y última que exponemos en este capítulo, se refiere a una cuestión muy interesante, pero que dejó sin tratar el estagirita: la 'proporción ontológica' entre el 'principio cognoscente' y su 'objeto conocido'; nada mejor, pues, que la formulación clásica anterior para señalar a qué se refiere dicha frase. Por cierto, como se demostró en su momento, χωριστός (dicho del noûs 'humano', cualquiera que sea su acepción) **nunca** supone "separado en la "extensión" sino tan sólo "*separable en el plano lógico*", luego el fin de la frase no puede sorprendernos.[2] Si plantea en ella o no una referencia a la intervención del noûs 'divino' en el Hombre, es discutible puesto que no explica en lugar alguno el sentido de esta frase; posiblemente, su objetivo sea solamente ese tema de la proporcionalidad entre la facultad y su objeto. Son estas frases que no se desarrollan posteriormente -aunque prometan con frecuencia una continuación- los más característicos de los puntos claves del noûs en el *De An.*, y no es esta cuestión baladí, por lo cual se estudiará con precisión en el próximo capítulo como ya anunciáramos.

---

[1] *Idem.*, pág. 147.

[2] Aunque al utilizar un participio perfecto adjetivado, e introducir un aspecto diferente -'acción acabada'- ha de recurrir a una frase tan compleja ('separado pero en el pensamiento y no en la realidad') como la que acabamos de ver en el párrafo anterior.

CAPITULO V. EL NOUS "DIVINO" ARISTOTELICO.

0. INTRODUCCION.

Si el lector recuerda la larga búsqueda de la Parte I, los autores jonios del clasicismo -filósofos o no- conseguían una visión del correlato entre noûs 'divino' y 'humano' bastante próxima a la aristotélica: el 'humano' no será una mera 'comprensión-perceptiva' de lo sentido, sino que funciones más elevadas (más 'inteligentes') le son ya atribuidas; por su parte, el tipo 'divino' adquiere un dualismo que mantendrá en el platonismo (con las debidas distancias), pudiéndose hablar de 'microcosmos' y 'macrocosmos' en dicho noûs. Las diferentes nociones sobre el psiquismo convierten esta cercanía superficial en muy poco, es cierto, al configurarse campos gnoseológicos divergentes, a causa del influjo platónico; pero esa base jonia que sustenta todo el pensar aristotélico vuelve a hallarse en este caso, como testimonio ineludible de la fuerte dependencia del estagirita respecto a la medicina hipocrática -que es una filosofía vital y no una mera teoría médica- y el pensamiento jonio en su sentido estricto.

La deuda con Platón no es menor a la anterior; ya se vió en la *Parte II su magnitud.* Empero, si las estructuras gnoseológicas

habituales en el ámbito académico son los andamios conceptuales que utiliza Aristóteles en sus obras no especializadas, cada vez que se esfuerza por centrar su concepto del psiquismo se desprende de ellos con una elaborada y metódica crítica de los mismos. Y la disputa con el platonismo siempre concluye en un acercamiento al filosofar jonio, como podrá palparse en esos textos biologicistas tan chocantes para los que quieren ver un Aristóteles mucho más platónico de lo que fuera jamás. El noûs 'divino'-'macrocósmico' debe tanto a Platón como a Anaxágoras -incluso al lejano Anaximandro-; por contra, el noûs 'humano' como tal (las funciones anímicas a él otorgadas) son deudoras de la elaboración del proceso cognoscente de la Academia -y no sólo de Platón- incluso en los puntos que rechazará Aristóteles. Estructurar -como hace el academicismo- el noûs 'humano' en 'alma racional' frente a la 'irracional', o en 'inteligencia' como 'intelección de las Formas Ideales' no es un punto menor para producir la propia reflexión aristotélica sobre las 'partes' del alma humana y sus 'funciones', que desemboca en la originalísima exposición del *De An.* y los *Parva Naturalia* que versan sobre la misma materia. Si se añade la introducción platónica del noûs 'divino'-'microcósmico' como "espíritu que sobrevive a la muerte", que englobaría la expresión de la 'inteligencia humana' antes citada como "factor rector y organizador" del alma "asimilable" a 'Divino' o 'Cósmico' dentro de sus limitaciones, el camino para la doble noción aristotélica del tipo 'divino' de noûs queda expedito. Pero no debe olvidar el lector que de Diógenes, Anaxágoras o la rica tradición hipocrática le venía al macedonio similar impulso intelectual, con la sonada diferencia de considerar esta tradición jonia el "espíritu" humano concreto como una realidad destructible o mortal: cuyos elementos perecerían con la destrucción del ser humano en el cual se integran, al menos como individuo. Noción

de "mortalidad individual" que mantendrá el estagirita en su naturalismo a ultranza, pese a las interesadas lecturas de comentaristas estoicos y neoplatónicos que tratan de convertir al 'espiritualismo' platónico a tan díscolo discípulo, mucho más empeñado en su visión 'vitalista' y 'fisicalista' del Saber filosófico de lo que tales comentaristas nos han acostumbrado a advertir.

Por cierto, las constantes dudas que le asaltan en la construcción de un filosofar bifronte -que quieren mantener aspectos de la tradición jonia y del platonismo- permiten a los más osados estudiosos contestar o creer que han resuelto las que fueron sus aporías fundamentales: así se advierte en las frases condicionales referidas al noûs que pueblan sus obras y no son resueltas posteriormente, especialmente en el caso del tipo 'divino'. En *De An.* el conflicto alcanza su mayor amplitud porque trata de delimitar la función del noûs 'divino'-'microcósmico' en su nueva estructura del psiquismo 'humano' y carece del vocabulario y estructura léxica precisos, quedándose en una inevitable vaguedad expresiva que ha suscitado multitud de interpretaciones según la propia filosofía de cada comentarista.

El problema de la 'divinidad' respecto al noûs.

Contendrá este subepígrafe algunas de las cuestiones que suscita la citada cuestión, de hecho, las más conocidas y polémicas.

Ineludible es, para comenzar, afrontar el problema mismo de qué sería lo 'divino' en el mundo griego durante el paganismo. Si difícil es situarnos en las limitaciones léxico-conceptuales de la filosofía de la época, conseguir hacer abstracción de los últimos dos mil años de

concepciones religiosas sobre la divinidad es tarea de un Sísifo. Bien entendido lo anterior, no cabe sustraerse a esbozarlo tímidamente al menos. Si, por una parte, los autores nos hablan del "escepticismo religioso" reinante[1] -al cual la famosa obra de Protágoras sobre el origen de los dioses no puede ser ajeno-, y de lo extravagante de la posición platónica, por otra, el origen familiar aristotélico (jonio y médico) junto a su admiración por el "impío" Anaxágoras, nos hacen temer que estará intelectualmente cercano a un escepticismo religioso bastante marcado, aunque personalmente pudiera ser un hombre piadoso. El carácter condicional-aporético de gran parte de sus observaciones sobre la divinidad y sus taxativas negativas a conceder la inmortalidad del alma humana, junto a sus célebres pasajes acerca de la mísera condición de la Humanidad -tan típicamente paganos- no nos aportan prueba alguna en contra de tal deducción, antes al contrario. Si se advierte, además, como el rechazo a la teoría platónica de las ideas conlleva el de la metempsicosis -"ridícula" para el de Estagira, tan jonio a veces- y , si se tiene conocimiento de que estudiosos tan prestigiosos como Gigon y Düring han reducido (sin desdoro alguno del Libro Λ) la divinidad cósmica aristotélica a «Dios matemático» y »Primer Motor», porque dicha divinidad supone únicamente un orden en el Cosmos (sin intervención alguna por su parte); en suma, la sensación obtenida es de perplejidad ante la pretendida existencia -para la 'tradición aristotelizante'- de una "doctrina teologal" en el macedonio equiparable (y mejor elaborada) que la académica.

---

[1] Dos ejemplos: A. Mansion, "L'immortalité de l' âme et de l'intellect d'après Aristote", pág. 445, aunque el artículo entero es de una extremada finura de análisis; también Bignone en su *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* nos dice : « L'anima principio *se movente* e *continuità* perenne di esistenza era un arduo colpo d' ala del platonismo, per sollevarsi dal gretto materialismo della filosofia precedente.», pág. 262. (Para ambos autores, vé. Bibliogr.).

Dejando para más tarde el presunto platonismo (en cuanto a lo 'divino') del joven Aristóteles o su materialismo inicial según las fuentes -dudosas- aportadas por la escuela italiana, lo que corresponde resaltar en esta cuestión inicial es que lo 'divino' para los griegos es abismalmente diferente de nuestras modernas miras, pero también de las de los estudiosos más antiguos cuyo ambiente vital no fuera ya el paganismo; no digamos las cuotas de distanciamiento vital que alcanzasen los monjes y frailes medievales o no, por razones innecesarias de ser recordadas.[1]

Se enunció ya en el segundo capítulo de esta Parte III que existe una antigua disputa entre los comentaristas y estudiosos aristotélicos respecto a la 'transcendencia' o 'inmanencia' de este tipo 'divino' de noûs ; en dicho punto se destacó el anacronismo de la lectura de este vocablo como «Inteligencia o Luz del Universo» al modo neoplatónico, que se 'encarnaría' (por 'emanación') en el Ser Humano, y no digamos el anacronismo que supone otra lectura posterior, que identificaría una persona divina con dicha «Inteligencia Cósmica» neoplatonizante y el 'espíritu individual e inmortal' del Cristianismo con el noûs 'divino' en la especie humana descrito por Aristóteles. Ambas posiciones ('inmanentismo'/ 'trascendentalismo') suponen un salto conceptual de inmensas consecuencias para nuestra actual confrontación con el propio texto aristotélico, ineludiblemente teñido de neoplatonismo-estoicismo, por una parte, o de cristianismo o islamismo, por otra.

Eludiendo, en lo posible, tales interesadas modificaciones, la disputa 'transcendencia'/ 'inmanencia' no es tan compleja: si se admite

---

[1] Cfr. I. Düring, *Aristóteles*, cap. "Los Primeros Principios" (vé. Bibliogr.) ; A. Martínez Lorca, *Átomos, Hombres y Dioses*, artículo "Los dioses de Aristóteles" (ver también Bibliogr.), de gran utilidad por sus referencias. Cfr., además, P. Moraux, "L'évolution d'Aristote" y A. Mansion, *l.c.* en la nota anterior. O, sobre el mundo griego, los clásicos *Psyché* de Rodhe o *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos* de Jaeger.

el noûs 'divino' como ubicado en un campo léxico distinto del 'humano', todas sus acepciones serían similares, pero eso no implica una confusión de ambos extremos: una acepción, la de orden Cósmico, se debe calificar de 'transcendente' -advirtiendo que esta delimitación es propia de una mentalidad no-pagana, o sea, anacrónica-; otra de las acepciones, la limitada a la *species* humana, que se realiza en algunos hombres concretos, sería 'inmanente' pero no equivaldría en modo alguno al Divino Motor del Cosmos, de orden jerárquico muy superior. Luego, reduciendo la disputa a su verdadero contexto -una *disputatio* teologal referida a un 'Dios Personal' y 'Unico Hacedor'- el 'Divino' Primer Motor Inmóvil aristotélico solamente podría considerarse plenamente 'transcendente' al Cosmos frente a toda Divinidad de religiones monoteistas.[1]

Dejamos, pues, esa discusión por situarse fuera del contexto real del marco pagano del pensamiento griego clásico y post-clásico en el cual se encuentra Aristóteles.

El punto esencial discutible, en una perspectiva realmente griega y pagana, corresponde a las expresiones platonizantes que permiten suponer -a buena parte de los comentaristas y eruditos- una auténtica fase de platonismo en Aristóteles. Sin olvidar el influjo del propósito estoico y neoplatónico de unificar Platón y Aristóteles en sus filosofías, ni que con el medioevo resurgió esa necesidad dadas las profundas raíces neoplatónicas de todas las religiones dominantes en

---

[1] Cfr. la profunda obra de P. Aubenque *Le problème de l'être chez Aristote*, especialmente en este párrafo referido al Libro Λ : «Il faudra toute la piété des commentateurs médiévaux pour attribuer à Aristote la thèse selon laquelle Dieu, en se connaissant soi-même, c'est-à-dire en connaissant l'intelligible, connaîtrait en même temps toutes chose, c'est-à-dire les choses sensibles elles-mêmes. La critique du platonisme interdisait à Aristote cette voie. L'«impussance» des Idées, dénoncée par Aristote, n'a d'égale que l'impuissance du Dieu aristotélicien à connaître le monde. Du moins sont-ce là des formules humaines, d'ont l'impiété même trahit l'inadéquation et confirme en réalité la transcendence ineffable de Dieu.»; págs. 332-333. (Vé. Bibliogr.).

Occidente y Oriente Medio (hebrea, cristiana e islámica) en sus formas filosófico-teológicas, remitámonos a las afirmaciones en tales términos de estudiosos de nuestro siglo.

Quienes sostienen hoy ese platonismo aristotélico en la cuestión de lo 'divino' se inspiran en Jaeger que, con todo el mérito de un pionero, ofreció una imagen excesivamente platonizante del de Estagira, especialmente del "Joven Aristóteles",[1] entendido en términos de la Grecia antigua. El principal valedor de este presunto 'platonismo pleno' de juventud es un diálogo perdido, o sea, una obra sujeta a las máximas cautelas -el *Eudemus*-, algún texto de obras no especializadas -*De Cælo*, *EN* o *EE*- y otros pasajes de una obra perdida como es el *Simposium*. Muy poco bagaje, es fácil advertirlo, para suscitar un pretendido "período platónico" del "Joven Aristóteles" -o sea, del de su primera producción, entre los treinta y los cuarenta y pocos años- equiparable a estadios posteriores apoyados por gran parte del *Corpus* (del de contenido no apócrifo) y distribuido, normalmente, en otros dos períodos. Lo endeble de esta tesis no evita su difusión y fuerza a considerarla aquí para su crítica; más que nada porque suele permitir dicha afirmación, a quienes la sostienen, mantener que Aristóteles postula un alma racional o noûs inmortal en ese primer momento platónico o al menos una inmortalidad del alma, en los mismos términos que viéramos en la *República* de Platón o bien en el *Timeo*.

---

[1] Cf. como muestra de las críticas a tales excesos: P. Moraux 'L'évolution d'Aristote', donde destaca las simplistas afirmaciones de Jaeger y otros, por hacer corresponder los fragmentos-textos del "Joven Aristóteles" con el platonismo medio -o sea, del Platón de madurez, como lo hemos denominado nosotros- cuando lo que entendía Aristóteles por "academicismo" ni siquiera coincide con el platonismo tardío, págs. 18-19. En realidad, esto se deducía ya del exhaustivo trabajo exegético de L. Robin en su tesis doctoral sobre la doctrina de las Ideas-Números de Platón en su versión aristotélica (vé. Bibliogr.). También de I. Düring, muchos años más tarde, cuando nos habla de la exposición de la idea-principio del Bien en el Platón postrero que se nos ofrece Aristóteles y la compara con otras versiones de autores académicos (*o.c.*, págs. 291-293).

Las consecuencias, para una aproximación a la gnoseología aristotélica de tales afirmaciones no es preciso recordarlas por obvias. Y, aunque es inevitable reconocer que ya se han criticado tan radicales tesis por poco fundadas, en este instante se refutarán de forma más sistemática. Si se recuerda, en la primera mitad del siglo se proponen dos tesis contrarias: Jaeger un 'platonismo medio' del "Joven Aristóteles" y Bignone un 'materialismo' en el mismo momento de su evolución. Las bases de ambos son endebles: tanto por interpretar textos de origen confuso -o de dudosa autenticidad- como por valorar los textos más ambiguos que quepa imaginar con harta liberalidad en orden a apoyar sus respectivas tesis iniciales.

Enfoquemos primero la muy conocida posición de W. Jaeger. Consiste en mantener un platonismo 'típico' como punto inicial de la filosofía propiamente aristotélica, incluso con la persistencia del noûs -alma racional tras la muerte. Si esto es harto improbable por una discrepancia temporal -el Platón de la *República* no es contemporáneo de esos supuestos escritos iniciales del estagirita-, no lo es menos si recordamos el claro enfrentamiento percibido en los textos primitivos del *Corpus* con respecto al platonismo, no sólo del período de madurez sino del de vejez de su Maestro, que él vivió en la Academia.[1] A pesar de todas esas críticas -y de otras- es menester reconocer que Jaeger no se inventa esta hipótesis: le vino impuesta por

[1] Düring nos lo resume brillantemente: «Lo importante no es que <Aristóteles> critique a Platón en una u otra cuestión particular, sino que su actitud básica, su programa de investigación y sus métodos sean desde un principio de índole tan diversa. Esto, naturalmente, no le impide adoptar, tanto el acervo de ideas, como las estructuras conceptuales de Platón, y fundirlas con su propia filosofía. Según mi hipótesis de trabajo, Aristóteles se colocó inicialmente en fuerte oposición a Platón y se empeñó en subrayar su distancia tan frecuentemente como fuera posible y a veces no sin acritud. La polémica, en ocasiones violenta, es sin duda al mismo tiempo expresión de una cierta inseguridad interna del hombre joven. Cuanto más seguro se vuelve y cuanto más exactamente ha esclarecido su propio punto de vista, tanto más sereno se muestra en la apreciación de las doctrinas de los adversarios.; aun en el estilo y en el tono se advierte esto. Como pensador maduro, Aristóteles reconoce plenamente la grandeza de Platón.»; pág. 85 de la versión mejicana. (Vé. Bibliogr. para esa ed. en castellano).

su interés en los fragmentos de los famosos diálogos perdidos, inscritos en comentarios normalmente influidos por el estoicismo -sobre todo- y el neoplatonismo. En cualquier caso, aun admitiendo esa valoración un tanto espuria, tamporo estaríamos ante un testimonio de platonismo tan indudable como pretendieran los antiguos comentaristas moldeados por el estoicismo o el neoplatonismo y, en su estela, W. Jaeger y quienes admitieron sus afirmaciones. Demostrar que las aparentes tesis platonizantes del *Eudemus*, *De Philosophia* o del *Protrepticus* (amén de fragmentos como R^3 49) son harto ambiguas en su formulación aristotélica -una vez liberadas de las 'adherencias' anteriores y/ o posteriores a la cita (del estoico o neoplatonico de turno)- no es demasiado difícil y otros lo han puesto de manifiesto sobradamente: P. Aubenque niega la simplista contraposición de un Aristóteles primero «platonizante» y luego «antiplatonizante»;[1] y Düring es aún más preciso al explicar el carácter condicionado de las expresiones platonizantes más famosas de conocidos pasajes del *Corpus* , aparte de insistir en el antiplatonismo reactivo del Joven Aristóteles, reacción natural del que va conformando sus propias teorias y consecuencia inevitable de su dependencia del pensar jonio e hipocrático.[2] Respecto a los diálogos aristotélicos presuntamente 'platonizantes' -el punto fuerte de toda afirmación de un "Joven Aristóteles platónico"- su crítica es todavía más contundente: si en dichos fragmentos de los diálogos hay exposiciones de doctrinas platónicas -y, por cierto, de otras filosofías- es intencionadamente; es decir, utiliza Aristóteles la forma dialogada de forma similar a la renacentista: para diferenciar doctrinas enfrentadas, por ejemplo, la platónica o las jonias o sus propias teorias.[3]

---

[1] *O.c.* págs. 11 y ss.

Que autores que simpatizan con el estoicismo y/o el neoplatonismo reúnan los fragmentos de un diálogo en los que exponía la posición platónica era natural e inevitable: es típico de la antigüedad tardía conciliar platonismo y aristotelismo, dado el eclecticismo y sincretismo reinantes, de los cuales el estoicismo tardío y el neoplatonismo son, además, las manifestaciones primordiales.

Que las expresiones que cimentan ese platonismo en el ámbito de lo 'divino' fuera de tan manipulados fragmentos de los diálogos, son aporéticas y expresan más perplejidades aristotélicas que convencimientos, puede verse en *EN* Libro X y el noûs 'divino' en el Hombre o *EE* con el famosos pasaje 1248a; qué decir del ambiguo *Protrepticus* en todo equivalente a los dos ejemplos anteriores.[1]

En suma, influjo expresivo indudable de Platón y la Academia, sí; discusión de problemas surgidos en el ámbito académico, sin duda; reacción juvenil frente a las doctrinas comúnmente admitidas en el academicismo sobre dios y el alma, también, y a las doctrinas esotérico-religiosas de corte pitagórico, antes que nada. Pero una fase en su producción supuestamente platónica, no se halla; sencillamente porque no hay pruebas fehacientes por parte alguna de dicha fase.[2]

---

[1] Cf. valgan las páginas que le dedica P. Aubenque, *o.c.*, a *EN*, Libro X, Cap. VII (págs. 58 y ss.). O la exposición completa sobre *Protr.* en *Aristóteles* de I. Düring -así como su edición comentada del citado texto, posterior a dicha monumental monografía sobre el estagirita (vé. Bibliogr.).

[2] De ahí que sea preferible clasificar en grupos de obras según su disposición semántica sobre nuestro tema y no en períodos fijos de su producción; es una poderosa razón para no considerar 'histórico' el criterio clasificatorio seguido aquí; por otra parte, un campo léxico restringido jamás se puede trasponer para una clasificación de conjunto del *Corpus*: ese fue el error de Nuyens, según es opinión común.

El pretendido materialismo del Joven Aristóteles, de predicamento especial en la escuela italiana, ofrece también no pocas dificultades. Si en el 'platonismo aristotélico' las razones históricas del paganismo tardío eran el factor predominante en la elaboración de dicha imagen falseada -teólogo más que filósofo- del Estagirita, en el 'materialismo del Joven Aristóteles' el peso de la posterioridad filosófica es incluso mayor: hasta sus más fervientes adeptos admiten el tinte estoico de los autores que trasmiten dicha imagen o de sus fuentes repletas de 'deismo estoico'.[1]

Tal doctrina es muy confusa en Bignone: habla de la estrecha relación entre el Platón de vejez y las referencias contenidas en las obras de Cicerón como «caracterización del joven Aristóteles», en cuanto a la presunta tesis contenida en ellas {el alma como Alma Cósmica, equivalente al noûs 'macro/microcósmico' y sustancialmente distinta de los cuatro elementos -de ahí que sería «quinta esencia», constituida por un elemento «vital», equivalente casi al πνεῦμα-}.[2] Mezcolanza tan evidente de sincretismo y falseamiento, incluso, estoico de las afirmaciones aristotélicas debería haber suscitado más escrúpulos en erudito alguno a la hora de admitirse acrítica y casi gratuitamente. Si se recuerdan, además, lo influenciable por las 'modas filosóficas' que es el muy mediocre Cicerón -únicamente en

---

[1] Bignone, *o.c.*, pieza clave para la corriente interpretativa que nos ocupa; en las págs. 262-263 relaciona no sólo a Aristóteles con Epicuro -objetivo central del libro- sino con Platón, los restantes académicos, el neoplatonismo y el estoicismo; todo ello para referirse a los textos de Cicerón acerca de la naturaleza del alma y el noûs aristotélicos de Juventud, representados (según era tradición) por esos fragmentos de diálogos.

[2] Sobre la transmutación de posiciones aristotélicas en el estoicismo, su conversión del πνεῦμα aristotélico en ese "éter viviente" o quinto elemento que anima al Alma Cósmica, pueden verse numerosas fuentes. Quizá A. Long, en *La Filosofía Helenística*, sea de los más claros y que mejor describen el sincretismo filosófico estoico (vé. págs. 147-159). Como monografía recuérdese *El Estoicismo* de Eleuterio Elorduy, Madrid, Gredos, 1972 (no citado en bibliografía por ser tangencial a nuestro asunto).

calidad de pensador-, y el vigor del estoicismo tan caro al mundo y mentalidad romanos, no es preciso insistir mucho en lo vaporoso de las apoyaturas de este presunto 'materialismo' de un 'Joven Aristóteles' que, al tiempo, según Bignone por ejemplo, estaría fuertemente imbuido de platonismo postrero (dada su presunta noción de Alma Cósmica).[1]

Las críticas a tan curiosos postulados no se hicieron esperar:

. Nuyens se limita a dejar a un lado los fragmentos de transmisión más que dudosa y más contaminados.

. Gauthier-Jolif, en su valioso estudio sobre la evolución de Aristóteles,[2] no dejan lugar a dudas acerca de su pobre opinión sobre las fuentes de ese presunto materialismo aristotélico.[3]

. Mansion, siempre ponderado, advierte las palmarias contradicciones internas de la exposición de Bignone: la imagen de un Aristóteles «ultraespiritualista» consagrado a retomar las afirmaciones del *Fedro* o del *Timeo* sobre macro-microcosmos, alma-noûs del hombre/ Alma-Noûs Cósmica, es irreconciliable con un 'materialista' a ultranza que nos explica de qué elemento está hecha ese alma-noûs .[4]

. Concluimos con P. Moraux, quien recuerda que un número tan

---

1 *L.c.* en notas anteriores sobre Bignone.

2 Que precede a su traducción y comentario de la *EN* (en *l'Ethique à Nicomaque*, vé. Bibliogr.).

3 Como muestra baste esta frase demoledora: «Toutefois, et sans qu'on puisse démontrer qu'elle fut inexistante, il reste permis de douter de l'existence de cette «phase matérialiste»; les preuves alléguées en sa faveur sont insuffisantes: ce ne sont que des fragments de deuxième main, empruntés à des auteurs qui ne comprenaient rien au spiritualisme, ou même, tel Cicéron, se croyaient spiritualistes tout en se montrant incapables de penser autre chose que des corps; rien ne prouve qu'ils aient compris les textes qu'ils citent ni même qu'ils les citent correctement.»; 'L' évolution de la pensée d'Aristote', pág. 27.

4 A. Mansion, *l.c.*, págs. 447-451, donde se desarolla la polémica completa y se analizan aportaciones posteriores a favor de la tesis de Bignone y su refutación.

crecido de estudiosos no puede estar completamente equivocado, y menciona como adeptos de la misma posición que Bignone - modificándola y mejorándola, claro está- a : von Arnim, J. Moreau, Bidez, Alfonsi y Festugière. Sin embargo, dicho autor (y coincidimos con él) sostiene que el rigor filológico mínimo obliga a adherirse a la vieja posición de Reihart quien sostuvo una contaminación estoica en todas las fuentes de estos fragmentos de los diálogos perdidos; hoy Olof Gigon se decanta por la misma posibilidad en artículos preparatorios de su magna edición de los fragmentos aristotélicos (y se trata del más autorizado de los estudiosos precisamente por su larga dedicación a este tema concreto).[1]

Antes de cerrar esta crítica, es indispensable reseñar lo que hay de cierto en ambas posiciones: a) si bien no es un platónico en ningún momento reconocible en su obra (= por fuentes o textos atribuibles con solidez a Aristóteles), sí enmarca todo su filosofar frente al academicismo: al influjo 'positivo' (expresivo, de problemática, etc...) se une el valor 'negativo' del academicismo y del platonismo estricto (cómo no debe obrarse metodológicamente, o no debe considerarse el mundo natural, etc...); b) si bien no es un materialista, sí tienen algo de razón los conocidos autores al deducir la fuerte predisposición del Joven Aristóteles a reaccionar frente al 'ultraespiritualismo' del último Platón y al basarse en su conocida herencia naturalista (jonico-hipocrática) para construir la imagen de un filosofar inicial cuanto menos 'alérgico' a factores idealistas del academicismo en general.

Se podría concluir que mientras unos confunden la dependencia sémica y de procedimientos expositivos respecto a la Academia con un

---

[1] Ref. a esta posición, I. Düring, *Aristóteles*, pág. 862. Desgraciadamente, la edición de Gigon de dichos fragmentos -tan necesaria tras transcurrir un siglo desde la última (la 3ª) de V. Rose- no está disponible aún a la hora de redactar estas líneas en Madrid.

real compartir el platonismo vigente en ella, otros toman la sobrevaloración aristotélica de la Naturaleza (sin duda, su objetivo científico-filosófico primordial) y su crítica al 'espiritualismo' académico como pitagorismo-eleatismo por una confrontación 'idealismo/ materialismo' absolutamente anacrónica para la Grecia clásica, por muy obvia que pareciera a fines del Helenismo y a los sincréticos tiempos de la República y el Imperio romanos.

No ha lugar, pues, admitir ninguna de tales hipótesis y se pueden aportar tres demostraciones de distinto signo para llegar a tal conclusión:

a) lo restrictivo del lenguaje aristotélico en estos temas : desde los famosos pasajes del *Protr.* al fragmento 49 R^3, pasando por los ya citados de diálogos u obras del *Corpus - Phil. ,Simp. , EN, EE, -* , la ambigüedad en todos ellos es famosa y el hecho de que sean a modo de guiños al lector (como alusiones a autores o filósofos anteriores, es decir, expresiones vulgares o términos técnicos ajenos) dificulta todavía más atribuir al propio Aristóteles las opiniones expresadas allí sobre la divinidad (sea del noûs o no).

A este punto, destacado repetidas veces y sobre el que se volverá en el análisis de cada texto implicado, se pueden añadir otros dos, menos genéricos, que se desarrollarán en las páginas inmediatas:

b) las disquisiciones sobre ousía del *Corpus* concernientes al noûs y a la Divinidad nos ayudarán a confirmar el carácter transcendente del 'Dios aristotélico'.[1] Y a alejar *ad infinitum* , por tanto, la pretendida asunción de posiciones del *Timeo* por parte del Joven Aristóteles; y ello se debe a lo temprano de la definición técnica del término ousía en el estagirita confirmada por la fecha atribuida a

[1] Por ej., véase 'Los dioses de Aristóteles', de A. Martínez Lorca, págs. 79-85. (Ver título de la obra que recoje éste y otros artículos en Bibliogr.).

los dos pasajes que aquí citaremos parcialmente: *EN* 1096a 25 y *EE* 1217b 31.[1]

c) la cuestión de la 'inmortalidad' en Aristóteles por su correlación con el noûs 'divino' y el aión como factor de la 'divinidad' en general; se podrá en relación con otros rasgos propios de lo 'divino'.

CARACTERIZACION.

INTRODUCCION.

Con el riesgo de pecar por decir lo obvio, hay que comenzar destacando la oposición 'divino'/ 'humano', puesto que es la división de ambos campos léxicos la que más nos puede interesar, frente a otras posibles. Todas las precisiones acerca de rasgos sémicos a considerar estarán enfocadas en dicha dirección: por consiguiente, se destacarán los de 'inmortalidad' (frente a 'mortalidad'), ' lo inmaterial' (*versus* lo 'material'), lo 'ya separado' (= κεχωρισμένος, participio de perfecto; frente a lo 'no escindido de hecho') y lo 'sustancial' (*versus* lo 'accidental' o las restantes nueve 'categorías' tradicionales).

Sin embargo, antes de comenzar propiamente la exposición de cada uno de estos rasgos -que podrían resumirse en lo 'suprasensible + eterno'- habrá que acordarse de lo difuso de la terminología sobre lo 'divino' en Aristóteles. A la ambigüedad expresiva -traducida en repetidas oraciones dubitativas (o sea, condicionales, casi siempre) o en frases heredadas- se suma la lexical: τὸ θεῖον, ὁ θεός y οἱ θεοί

[1] Pertenecientes, asimismo, al primer grupo de obras en nuestra clasificación.

son sinónimos claros: de ahí la franca imposibilidad de sostener filológicamente la alusión a un 'dios personal' ni antropomórfico en el de Estagira. Por contra, la mejor denominación parece la que se viene empleando en este trabajo «lo divino»; aquello que es 'suprasensible' y 'eterno' a la vez y subsume, por tanto, los cuatro rasgos citados más arriba: 'inmortal', 'inmaterial', 'ya separado o escindido', 'sustancial' (plenamente). Si se recuerda, además, a qué realidades se refiere como "divinas", el carácter fuertemente 'abstracto' del 'concepto universal' resalta más aún: τἀγαθόν, τὸ καλόν, τέλος, οὗ ἕνεκα y τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, amén de noûs . Los dos primeros tienen una fuerte carga platonizante y ética: pero el resto está tan estrechamente relacionado entre sí que configura la tela de araña básica de la estructura aristotélica del Cosmos: la teleología, pieza capital de todo el andamiaje -que integraría el origen (la 'causa eficiente' οὗ ἕνεκα ("por causa de qué") y el fin (el propio τέλος)- cuya estrecha vinculación con el Noûs es inútil recordar ahora; y τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον al que se liga repetidamente a nuestro vocablo en el famoso Libro Λ de la *Meta*. Por su parte, τέλος es τἀγαθόν y τὸ καλόν tanto de la conducta humana 'racional' (noûs 'humano') como del Universo 'divino' donde los halla; poseedor, por tanto, de una Razón de ser, el incesante intento de alcanzar el -imposible- τέλος (Bien y Honor sumos) del paradigma exterior que es τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.[1] Recuérdese, una vez más, que no obstante el concepto de lo 'divino' es de gran vaguedad en Aristóteles, así realidades varias serán calificadas como 'τὸ θεῖον' sólo porque quiere designarlas como "imperecederas" aunque sean "materiales" y "no separadas" en modo alguno.

Rasgos de lo 'divino':

Aclarar que el noûs contiene los rasgos que acaban de indicarse para lo 'divino' en general es la prueba de fuego a afrontar ahora; se enfrentará en cada una de las cuatro características antes citadas como capaces de configurar la suma de lo 'suprasensible' y lo 'eterno' entre todas ellas; porque la elección de las mismas no es arbitraria; como muestra, tomemos un pasaje 'antiguo' (*Phys.* 203b3-14):

" Ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς. Διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων." [*Phys.* 203b13].[1]

Aparecen en él rasgos del arkhé (como "principio cósmico"): ἀγένητον ("inengendrado") + ἄφθαρτον ("incorruptible"), a los cuales se suma más tarde 'ἀθάνατον...καὶ ἀνώλεθρον' ("inmortal"... "imperecedero") como equivalencia de τὸ θεῖον. Que "inengendrado" + "imperecedero o indestructible" construirán la noción de 'eternidad' aristotélica es sencillo de entender; que "incorruptible" se les pueda asimilar, también: pero lo 'inmortal' no es otra noción que lo "indestructible-imperecedero" + lo "incorruptible" y todos estos rasgos léxicos citados no pueden decirse de la ὕλη, por tanto, se refieren a lo 'inmaterial' sin dificultad alguna; la 'inmaterialidad'

---

[1] En la versión de Les Belles Lettres: «[On voit donc par là qu'un tel examen convient aux physiciens. C'est avec raison aussi que tous font de l'infini un principe; en effet il est impossible qu'il existe en vain; ni qu'il ait aucune autre valeur que celle de principe; tout en effet, ou est principe ou vient d'un principe; or, il n'y a pas de principe de l'infini; ce serait en effet sa limite.] De plus, il est non-engendré et non-corruptible, en tant qu'il est un principe; car nécesairement toute génération reçoit une fin et il y a un terme à toute corruption. C'est pourquoi, disons-nous, il n'a pas de principe, mais c'est lui qui paraît être principe des autres choses, et les embrasser et les diriger toutes, ainsi que le disent tous ceux qui n'admettent pas d'autres causes à côté de l'infini, comme seraient l'Intelligence, ou l'Amitié; et encore, c'est la divinité, car il est immortel et impérissable, comme le veulent Anaximandre et la plupart des physiologues.» (Vé. Bibliogr.).

convierte la ousía en algo único, no diversificado en individuos distintos, o sea, en un género abstracto en cada caso de realidad 'divina' que se nos ofrezca: dicho con precisión, la convierte en algo 'escindido o separado' de lo material propio de toda individualización sensible.[1]

Luego, los rasgos de lo 'divino' se pueden considerar bajo estos cuatro epígrafes con bastante probabilidad.

A. 'LO INMORTAL':

En primer lugar, hay que olvidar la elaborada noción de 'inmortalidad' del medioevo; dado que en la época clásica es impensable tal amplitud sémica, y Aristóteles es especialmente limitado en su consideración de lo 'inmortal' que no abarca todo lo 'inmaterial',[2] como se viera en el pasaje de la *Phys.* (203 b3-b14) para referirse a τὸ θεῖον se **sumaban** ἀθάνατον ("inmortal") a ἀνώλεθρον ("indestructibles o imperecedero") luego no son sinónimos ambos, requisito indispensable para que lo "inmortal" equivaliese a lo 'eterno'; en cambio, si fuese así la categoría de ATEMPORAL contendría a ambos rasgos de lo 'divino' como sinónimos absolutos.

B. 'LO INMATERIAL':

El otro gran eje léxico, el espacial, ha de tomarse en cuenta en este momento, de modo que lo INESPACIAL es el campo en el cual entra τὸ θεῖον como tal. 'Inmaterial' no se expresa, por cierto, con un vocablo específico, este detalle nos recuerda la tardía asunción del eje ESPACIAL en el mundo griego; de hecho, ὕλη es un término técnico

---

[1] Otra hermosa definición de lo 'divino' la encontramos en Λ , (se refiere al Primer Motor Inmóvil-Noûs): '...ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν' (*Meta.* 1073a 3-4).

[2] Cf. G. Verbeke, 'Comment Aristote conçoit-il l'immatériel ?', págs. 235-236, vé. Bibliogr.

no subsumible exclusivamente como 'materia' y su opuesto en el campo léxico de lo 'divino' -en el eje INESPACIAL- no existe como tal: es lo ἀμέγεθος ("no-extenso", sin "magnitud o tamaño") sin más, o lo ἀμερές ("indivisible") que viene a ser equivalente.[1] Naturalmente, la oposición parcial a ὕλη existe, entendiendo a ésta como 'principio de individuación' + 'potencialidad negativa' y no como "principio" inevitable de todo "ser sensible"; en suma, 'inmaterial' será lo que está fuera del aspecto 'concreto-sensible' y no tiene 'magnitud' alguna; por ello, será genérico o abstracto y carecerá de dúnamis con inclusión de στέρεσις ("privación" o "negación de la realización formalizadora").

C. 'LO YA SEPARADO':

Es una atribución muy ligada a 'inmaterial' y sumada a este rasgo equivale a 'eterno' (aión) en los términos típicos del estagirita que, como viéramos,[2] hizo un enorme esfuerzo de sistematización de este concepto léxico de 'eternidad'. Sin embargo, este 'escindido o separado' **absolutamente** de lo 'material' o 'sensible' que se mueve en el ámbito 'suprasensible + eterno' no se designa con el χωριστός,[3] habitual para referirse tanto a lo 'abstracto' o lo 'no individual-concreto' (en gnoseología) como a las 'sustancias materiales' como tales, por ello es algo mucho más genérico y no necesariamente escindido *de facto* de lo 'material' o 'sensible'.[4] Es más usual, en los casos que sí se hallan en el campo léxico de lo 'divino', el aoristo

---

[1] *Ibidem.*

[2] Cap. II, de esta III Parte.

[3] Véase al respecto la clarísima exposición de P. Aubenque, *o.c.* en la nota 2 de la pág. 36; (más datos en Bibliogr.).

[4] Cfr. G. Verbeke, *l.c.*; sobretodo sus referencias a χωριστός, donde aclara su sentido ("lo que puede ser separado" -χωρίζω-, "lo que es separable;"). Literalmente, ésta es la explicación que ofrece: «...ce qui possède une certaine indépendance de manière à pouvoir exister en lui-même (p. ex. la substance matérielle), et spécialment ce qui est indépendent du monde matériel et jouit de caractères opposés à ceux de la matière.», pág. 208, n. 11 (Ver Bibliogr.).

pasivo -χωρισθείς, *De An.* 430a 22- o el participio perfecto pasivo -κεχωρισμένος, *EN* 1178a 22- con intencionalidad marcada de referir una situación conclusa ("ya separado" y no "separable" como χωριστός) e irreversible, ambos por su aspecto verbal (=acción acabada) permiten aludir a una existencia "separada sin que presuponga una unión anterior" con algún ente sensible. De lo condicional 'posibilista' y meramente analógico de χωριστός inmerso en la descripción -algo forzada lingüísticamente- de realidades 'abstractas' del campo gnoseológico, saltamos ahora al concepto de lo 'separado realmente', entidades 'no materiales' y por dichos dos rasgos, 'eternas' y, por ende, 'inmortales'.

D. 'LO SUSTANCIAL':

La complejidad del vocablo ousía en Aristóteles no facilita la sencilla descripción de rasgos sémicos que nos incumbe en este subapartado. Sí se puede anunciar que la posición adoptada es la de P. Aubenque en su magnífica exposición sobre la 'metafísica' o la 'ontología' aristotélica, especialmente en esta frase: « (...) l'être en général, c'est-à-dire tel qu'il devrait être dans sa généralité, est l'être divin, et, c'est au contraire, l'être en tant qu'être du monde sublunaire qui comporte cette particularité d'être divisé d'avec soi-même.».[1] Retenga el lector que la 'esencialidad' de ousía, su paradigma, se encuentra en el ámbito de lo 'divino': sólo en él se cumplen perfectamente sus características y su naturaleza.[2] La ousía, en general, es pues la de orden 'divino', pura entelékheia y desprovista de 'materia', por tanto, 'imperecedera', 'inmortal', 'eterna'; todas esas perfecciones (que le suponen su aspecto de

---

[1] *O.c.*, opag. 416.

[2] Sobre todos los rasgos que distinguen una οὐσία 'sensible' o 'material' de otra 'inmaterial' o 'divina' véase también a P. Aubenque, *l. c.*, págs. 459-484.

τἀγαθόν, τὸ καλόν) le vienen de su 'ser separado' 'escindido' de lo sensible, o sea, de su carencia de 'principio individualizador' o «particularidad» alguna en los términos de Aubenque.[1] Es inevitable destacar que ousía del tipo separado únicamente serían Primer Motor Inmóvil y Noûs 'Divino'; o sea, son realidades plenas que escapan al cambio y, por ende, a la íntima escisión 'materia-privación-forma' contenida en la ousía del tipo "sensible".

A esta ousía del tipo 'divino' (género que sólo comprende Primer Motor y Noûs) -y en modo alguno a las 'esferas celestes'- se la describe en dos pasajes -*EN* 1096a 25 y *EE* 1217b 31-; por otra parte, en el Libro Λ se atribuyen parecidos términos a los de *Protr.* o *EN* Libro X al Primer Motor Inmóvil : como arkhé es τἀγαθόν, τὸ καλόν y, asimismo, el τέλος o 'aspiración final' del Cosmos. Pero enseguida surge la analogía Primer Motor-Noûs , aquí está en palabras de Düring:

«Todos los procesos naturales, por tanto, son regidos por el *prôton kinoun* y el amor al Bien es en último término el móvil del Universo (...). El edificio está ahora concluido: "De tal principio penden el cielo y el mundo del Devenir". Así como Homero representaba a los dioses cual superhombres "que viven sin cuidado", así lo hace también Aristóteles. Pues ahora aparece el término "el Dios". El gozo de la vida, del que nosotros podemos disfrutar sólo por breves instantes, le compete siempre al Dios en el Cosmos. Lo divino en el hombre es la razón. Los más hermosos instantes en nuestra vida son aquellos, en los que nuestro pensamiento asciende hasta las más altas esferas y se realiza en el más alto grado, pues entonces vivimos bellamente.».[2]

Sinónimos. Antónimos.

A los rasgos sémicos descritos se les podría considerar ya una lista de sinónimos -parciales- de nuestro noûs 'divino', a los

---

[1] Cf. varios ejemplos como *De An.* 434b 3 dónde se recuerda que todo ser γεννητόν ("engendrado") debe poseer necesariamente la 'sensación'.

[2] *Aristóteles*, pág. 335.

señalados ahí cabe añadir solamente ἄΐδιον ("eterno"), entelékheia o enérgeia todos ellos como atributos o descripciones de nuestro tipo actual del vocablo. Por supuesto, no dejan de aparecer adjetivaciones como 'καλῶν καὶ θείων' así como algunos de los que forman la lista de Düring de conceptos de lo 'divino':

1. Τἀγαθόν y τὸ καλόν -como ousía 'perfecta'- se pueden decir del Noûs igual que del Primer Motor.

2. En cambio, τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον es, en cierta medida, su 'opuesto', la otra "realidad perfecta' (ousía).

3. En cuanto a τέλος y οὗ ἕνεκα se pueden decir análogamente de Dios y Noûs , están en equivalencia respecto de ambos. Y esto tiene la mayor importancia: si hay una razón clara para declarar análogos Primer Motor Inmóvil y Noûs reside en esta equivalencia, la del teleologismo que supone (como búsqueda de la 'causa eficiente' -οὗ ἕνεκα- y del 'fin' -τέλος- al cual tiende) es el que explica mejor que otros rasgos el paralelismo y la estrecha relación entre ambas 'entidades perfectas'.

Más aún, la lista de *MM* 1183b 22,[1] nos confirma estas relaciones al ofrecernos una lista de las «distintas acepciones de la palabra bien (τἀγαθόν)». Los «más preciosos (τίμιον)» son los «que tienen algo de divino (τὸ θεῖον) y que son lo mejor (βέλτιον)» como la psykhé, el noûs; (es decir, el noûs más que la psykhé, rectificación llamativa) y, también lo es, lo primero de todo, el arkhé ("principio"). Un ejemplo

---

[1] Cuyo texto griego completo es: " ἐπεὶ δ' ὑπὲρ τούτων διώρισται, περαθῶμεν λέγειν τἀγαθὸν ποσαχῶς λέγεται. ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια, τὰ δ' ἐπαινετά, τὰ δὲ δυνάμεις. τὸ δὲ τίμιον λέγω τὸ τοιοῦτον, τὸ θεῖον, τὸ βέλτιον, οἷον ψυχή, νοῦς, τὸ ἀρχαιότερον, ἡ ἀρχή, τὰ τοιαῦτα ". [*MM* 1183b 22]. En la antigua traducción de P. Azcárate : «Sentados estos preliminares, procuraremos distinguir las diferentes acepciones de la palabra bien. Entre los bienes, unos son verdaderamente preciosos y dignos de estimación, otros sólo son dignos de alabanza, y, otros, en fin, no son otra cosa que las facultades. Entiendo por precisos y dignos de estimación los que tienen algo de divino y que son lo mejor respecto a todo lo demás, como el alma y el entendimiento. También tengo por tal lo que es primero y anterior, lo que tiene el concepto de principio y las demás cosas de este género,(...)». (Vé. Bibliogr.).

del tipo 'divino' en el Hombre para cerrar este balance de sinónimos, no parece mal final.

.- Por contra, es la contraposición noûs 'humano'/ 'divino' quien nos proporciona los antónimos al segundo tipo; ejemplo señero de tal afirmación es *Protr.* B28 :

"Αἰσθήσεως μὲν οὖν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῷ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφῃρημένος ἐκθηριοῦται, ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ." [*Protr.* B28-Düring].

En él se nos contrasta animal/ hombre por la posesión del noûs, pero se nos afirma que 'escindido' de su aspecto emocional-animal, el noûs haría "semejante" al "dios" al hombre. De ahí que tuvieran razón "los poetas" (probablemente Eurípides) cuando sostuvieron que "el noûs es el dios en nosotros ('ὁ νοῦς γὰρ ἡμῖν ὁ θεός') -*Protr.* B110- puesto que es lo 'ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον' (B108). Se deduce entonces, como el "deseo" ("lo emocional-pasional", órexis) queda inevitablemente ligado al noûs 'humano' (pues el hombre es '**animal**' antes que 'racional') y divide ambos tipos del término; se nos dice esto con mayor claridad aún en *Pol.* 1287a 32,[1] mientras que en la cita inmediata (1287a 29) se unía al noûs a la divinidad: 'ἄρχειν τὸν θέον καὶ τὸ νοῦν μόνους,'.[2] Ambos textos tratan de la ley humana como dependiente de una ley superior, la Ley-Orden Cósmico; aparte el recuerdo inevitable de Heráclito, tampoco puede olvidarse el tono platónico del texto - emparentado con *Las Leyes* antes que nada como se viera ya en la Parte II- porque la relación Noûs-Nómos es un tópico

[1] Cita analizada en la 1ª acepción, a la que pertenece. (Para el texto griego, ver Apéndice de Conjunto de Citas en el *Corpus*).

[2] Cita que veremos en la 6ª y última acepción, por cierto. (Para el texto griego, vé. el Apendice mencionado en la nota anterior).

muy usual del Platón de vejez.

Además está el mejor ejemplo de todos: el pasaje de *Rhet.* -1362 a21 y ss.- que ofrece dos usos de la primera acepción del 'humano' (en tres citas) rodeando una cita del Noûs 'Divino' : porque se habla de ese Noûs 'Cósmico' que suele aparecer ligado a una Phúsis igualmente universal (1362a 24, tercera de las citas). Texto también referente al "Bien" donde se distingue 'animal' de 'humano' por la "razón" (noûs, 1ª acepción) y se habla de un Noûs no 'individual' o no 'humano'.

Finalmente, las citas del Libro X de *EN* se plantean la disputa entre noûs 'humano'/ 'divino' [1177a 13, 20 y 21; 1177b 19, 30 y 1178a 7]. Para terminar en 1178a 22 exaltando el carácter específico del noûs 'divino' en el Hombre: 'ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη' del cual ya hablamos. Y, por contra, *De An.* 413b 24 distingue los dos tipos de noûs con toda claridad: 'χωρίζεσθαι' es el noûs 'divino' que no es una 'facultad anímica' (como el 'humano') y nos define especialmente ese infinito -καθάπερ τὸ ἄϊδιον- como opuesto a lo característico del 'humano': 'τοῦ φθαρτοῦ' ("lo corruptible").

Sin entrar a analizar cada uno de estos ejemplos no puede añadirse mucho más. Cedamos el paso a dicho estudio pormenorizado de cada pasaje implicado este tipo 'divino' de nuestro vocablo, tras las precisiones oportunas que permitan situar debidamente las obras clave de dicho tipo.

1. NOUS 'DIVINO'. PRINCIPIO COSMICO.

LOCALIZACION.

Si algo puede parecer curioso es que todos los textos de la acepción 5ª -Noûs 'Divino' y/o'Cósmico'- pertenecen, en principio, al primer grupo de obras aristotélicas; el caso del Libro Λ, es el más discutible. Sin embargo, pese a la insistencia de la escuela de Lovaina en mantener lo tardío de la redacción de dicho Libro Λ,[1] las pruebas filológicas comparativas aportadas por I. Düring en su *Aristóteles* son en excesos abrumadoras para apartarse de sus conclusiones: Λ está muy emparentado con *Protr.*, *Phys.*, *EN* Libro X, etc... y ha de ser su contemporáneo aunque el Cap. 8 se haya añadido con posterioridad.[2] En nuestra estrecha perspectiva el parentesco de Λ con los restantes textos y obras implicados es tan señalado que habla por sí mismo.

---

[1] Gauthier-Jolif, por ej., en su Introducción, págs. 51-52; P. Moraux, en su 'L'Evolution d'Aristote', págs. 21-29.

[2] Cfr. en la edición en castellano, págs. 302-310 para la ubicación temporal del texto; ya en la exposición se reafirman las concomitancias de unos textos y otro, sobretodo las págs. 322 y ss.

ANALISIS TEXTUAL.

Comienza nuestra dedicación al Noûs 'Divino' ('Cósmico') con un texto fragmentario, 49 R^3 la única frase de su ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ ("Sobre la Oración", o "Plegaria") conservada por Simplicio (*De Cælo* 485. 11-22): 'ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ.'.[1]

El estudio más completo sobre este corto fragmento lo desarrolla J. Pépin en su 'De la prière',[2] quien, tras discutir todas las interpretaciones anteriores con detalle,[3] defiende la estrecha relación con el texto de Cicerón inspirado en el *De Philosophia* (*Phil.* 26 R^3) y el carácter platonizante de ambos. Sin embargo, ya se ha expuesto que en estas obras fragmentarias -que Pépin considera de juventud- la indeterminación sobre la adhesión o no de Aristóteles a las posturas expuestas es total. En tal situación, puede admitirse lo que afirma el autor galo si se tiene claro tal principio: ambas referencias (*Frag.* 49 R^3 y 26 R^3) pueden ser todo lo platonizantes que se quiera, pues pudieran ser exposiciones de doctrinas platónicas.

Con tan importante salvedad pueden asimilarse las precisiones gramaticales de Pépin (que sostienen el carácter no exclusivo de ἢ...ἢ καὶ, sino de oposición inclusiva)[4] y al defender una interpretación cercana a la suya: Aristóteles estaría afirmando que el noûs del tipo 'divino' puede ser equivalente al Dios (como οὐσία ἀΐδιον) o algo

---

[1] En versión de T. Calvo Martínez « Dios o es el Intelecto o algo que incluso está más allá del Intelecto.», en su intr. a *Acerca del Alma* , pág. 59, n.74. (Vé. Bibliogr.).

[2] Trabajo que supone uno de los capítulos de la obra *Aristote, Cinq Œuvres Perdues* (Ver Bibliogr.).

[3] *l.c.*, págs. 56-68.

[4] *Idem.* pág. 70.

inferior -"más acá", diríamos popularmente- al Dios transcendente: un noûs 'divino' pero como Razón de la especie Humana, inmerso en el Cosmos y con orden jerárquico inferior. Dentro del mismo tipo 'divino' hay dos acepciones diferentes, dos niveles distintos en cuanto al puesto que ocupan ambos noûs 'divinos' en el Orden Cósmico, de hecho, esta será también nuestra tesis. Por su parte, la versión de W. Jaeger (al menos en trad. española) no toma partido: « Hacia el final de su obra *De la Oración* escribía: «Dios es o *Nus*, o algo que está más allá del *Nus*»,[1] pero con ello no se opone a la afirmación de tal subdivisión del tipo 'divino'. De hecho, la conclusión de Pépin se resume en una frase similar a la del famoso filólogo alemán: «...au dire d'Aristote, la divinité doit être conçue tout ensemble comme un intellect et comme une réalité au-delà de l'intellect.».[2]

Respecto al fragmento 26 R^3 su tinte estoico fue denunciado en su momento; un juicio muy escéptico sobre su valor es la secuela de ello; empero puede admitirse alguno de los detalles que aporta Pépin al mismo que ha llegado el momento de recordar en su literalidad:

«Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens. modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mondo eique eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur.».[3] [Cicero, *Natura Deorum*, I, 13, 33].

En primer lugar, resulta obvio que *mens* equivale a noûs y útil la observación de J. Pépin de la similitud didáctica de ambos textos [49

---

[1] *Aristóteles*, versión de J. Gaos, pág. 186, ver Bibliogr.

[2] *Ibidem.*

[3] Ed. Ross, *Fragmenta*, (vé. Bibliogr.). La versión castellana de J. Pimentel es « 33 "También Aristóteles en el tercer libro de su filosofía, confunde muchas cosas [sin]* disentir de su maestro Platón, pues ora atribuye toda la divinidad a la mente, ora afirma que el mundo mismo es dios, ora pone al frente del mundo a algún otro dios y le atribuye el papel de regir y vigilar el movimiento del mundo por cierta revolución. [Luego dice que el ardor del cielo es dios, no entendiendo que el cielo es una parte del mundo al que en otra parte él mismo designó como dios.»; *Sobre la naturaleza de los dioses*, pág. 14, (ver Bibliogr.). {* término que Ross no incluye en su edición, en latín era « non»}.

R^3 y 26 R^3] para cimentar dicho presupuesto inicial. También que no es la *mens* o 'razón humana' como sede de las funciones cognitivas que hemos caracterizado como 1ª acepción del tipo 'humano' de noûs : Pépin habla todo lo más de un presunto «intellect cosmique» como traducción de lo expuesto por Cicerón y para apoyarlo recurre al presunto platonismo del texto, para finalmente insinuar que Aristóteles con pasajes como ambos fragmentos es claro precursor del neoplatonismo plotiniano. Sin duda, se está dejando guiar el autor francés por rasgos espurios añadidos por la fuente estoica de Cicerón, que aproximan en alegre mezcolanza helenística a Platón y a Aristóteles, facilitando la innovación filosófica que supondrá el neoplatonismo; estos estoicos -que 'manipulan' y 'reinterpretan' a los autores clásicos- son desde luego ellos mismos precursores del neoplatonismo y no Aristóteles.

Del fragmento queda únicamente claro que para el fundador del Liceo el Noûs es "divino", y que ni la fuente estoica ni Cicerón comprendieron la complicada disgresión sobre el tema del noûs 'divino' aristotélico: ora Noûs aparece en algún texto equiparando a ὁ θεός, ora manifiesta que el Cosmos es aión o "eterno", ora habla del principio rector del mismo Cosmos -del Primer Motor Inmóvil- atribuyéndole el ser Noûs y "Eternidad"; en consecuencia, tiene razón para quedar desconcertado quien, como Cicerón, no conozca a fondo la filosofía del *Corpus*; pero eso es toda la contradicción que puede encontrarse, y nosotros sabemos que las tres afirmaciones pueden sostenerse y, de hecho, se sostienen en el Libro Λ.

.- Los dos textos que veremos ahora se han citado repetidamente pero no estudiado con independencia:

" ἔτι δ' ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται,

οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα], δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν · ". [*EN* 1096a 25].[1]

" πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν, ὥσπερ ἐν ἄλλοις διῄρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεών ἐστι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. " [*EE* 1217b 31].[2]

El aspecto inicial de ambos textos es similar, su materia es el Bien: no puede haber una inspiración más platónica. Y el hecho de referirse a las οὐσία *par excellence* -ὁ θεὸς καὶ νοῦς- como ejemplos de τἀγαθόν ("lo Bueno") en esa 'categoría del ser' (la principal) es muestra patente de la confusión entre el plano lógico y el ontológico en que tan frecuentemente incurre Aristóteles.[3] Porque asumir que 'τὸ καλόν' o 'τἀγαθόν' sean «principios suprasensibles y eternos» (en palabras del autor sueco, ya citadas) igual que 'τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον' es mezclar el plano axiológico y el ontológico; igual que en los dos presentes pasajes se confunden plano lógico (las 'categorías predicables') con el plano ontológico (los 'entes reales') y se equipara todo ello al plano axiológico, representado por

---

[1] En la versión Araujo-Marías: «Además, como el bien se dice de tantos modos como el ser (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el entendimiento; y en la cualidad las virtudes, y en la cantidad la justa medida, y en la de relación lo útil, y en la de tiempo la oportunidad, y en la de lugar la residencia, etc.), es claro que no habrá ninguna noción común universal y una; porque no se predicaría en todas las categorías, sino sólo en una.». (Vé. Bibliogr.).

[2] Trad. de R. Sartorio: « El bien, por otra parte, se predica con tantas acepciones y de tan numerosas maneras como el ser. En efecto, según una distinción hecha en otra parte, éste significa la esencia, la cualidad, la cantidad, el tiempo y, por ende, se encuentra tanto en el hecho de ser movido como en el de ser motor; y el bien acontece en cada una de estas «categorías»: en la sustancia, «el bien está presente» en el intelecto y en Dios; en la cualidad, «el bien es» lo justo; en la cantidad, la moderación; en el tiempo, la ocasión; y «el bien está presente» en el aprender y el enseñar, en la esfera del cambio.[Así, del mismo modo que el ser no es algo aparte de las cosas mencionadas, tampoco lo es el bien, ni hay una sola ciencia del ser o del bien.».

[3] Cfr. I. Düring : « En la época en que dictó esta lección [primer período] no había ningún límite preciso entre lógica y ontológica», *Aristóteles*, pág. 363.

τἀγαθόν. En la ajustada exposición de Düring se nos narra como, en su intento de conciliar la axiología platónica (= la preeminencia del Bien) con su doctrina del causalismo ordenado de la naturaleza,[1] Aristóteles caaería en esta flagrante confusión del plano axiológico y el ontológico, herencia indudablemente platónica.[2]

Por su parte, la valoración de 'ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς' como paradigmas del τἀγαθόν en la predicación de ousía o "lo que es por sí" (καθ' αὐτά) frente al resto de los predicables (o πρὸς ἕτερα) que son dependientes, nos indica que -como se señalara en la caracterización del noûs 'divino'- ambas son las οὐσία más 'perfectas': de ahí vendrá su "valor supremo", su consideración de τἀγαθόν; dicha perfección fue expuesta allí.[3]

La razón de ello es la coincidencia en el caso de 'entidades' 'divinas' e 'inmóviles' + 'inmateriales' entre τὸ τί ἦν εἶναι (el 'concepto universal' de una entidad) y la propia ousía; es de este dato específico de donde se deriva la "perfección" de esa οὐσία= τὸ τί ἦν εἶναι y lo "perfecto" es "lo bueno o lo bello" por sí.

Quien explica esta equivalencia -referida al Primer Motor Inmóvil de Λ, en concreto- es W. Jaeger en su inolvidable *Aristóteles*:

«Si hubiera más de uno (= Primer Motor, causa del Cosmos y del/ de los cielos visibles), el primer principio de cada uno de ellos sólo en género sería idéntido con los de los demás, pues individualmente (ἀριθμῷ) sería distinto, como, por ejemplo, en el género hombre, donde los hombres individuales coinciden en la forma, pero son muchos por el número. Mientras que el concepto de hombres es común a todos los individuos de este género, Sócrates y los demás son cada uno una unidad real particular, puesto que cada vez que el concepto de hombre se une como forma a la materia nace otro individuo.»

---

[1] Representada por su jerarquizada teoría de los "motores" o preminencia del Primer Motor Inmóvil.

[2] *l.c.*, págs., 352-353.

[3] Y radica en su 'inmaterialidad' + 'incorruptibilidad' + 'separación' o sea en su 'eternidad' y carácter 'suprasensible'.

«...La primera esencia (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον), el motor supremo que dirige el cielo, es una excepción. Es pura entelequia y no tiene materia alguna.»

«Es decir, esta suma forma no es un género que se manifieste en una pluralidad de ejemplares. No tiene ligas ningunas con la materia, que es el principio de individuación.»

«En la más alta de todas las formas coinciden la unidad de la forma y la singularidad real. Por lo mismo, lo movido por ella, el cielo, se da también sólo una vez.».[1]

.- El pasaje de la *Rhet.* que abordamos ahora es un viejo conocido, contiene otras tres citas del vocablo, todas las cuales se vieron en la 1ª acepción del tipo 'humano' :

" Ἔστω δὴ ἀγαθὸν ὃ ἂν αὐτὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα ᾖ αἱρετόν, καὶ οὗ ἕνεκα ἄλλο αἱρούμεθα, καὶ οὗ ἐφίεται πάντα ἢ πάντα τὰ αἴσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν ἢ εἰ λάβοι νοῦν· καὶ ὅσα ὁ νοῦς ἂν ἑκάστῳ ἀποδοίη, καὶ ὅσα ὁ περὶ ἕκαστον νοῦς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ, τοῦτό ἐστιν ἑκάστῳ ἀγαθόν,..." [*Rhet.* 1362a 24 (3) y a25] .[2]

Ya desde Bonitz (pág. 490b de su *Index*)[3] se admite generalmente, por parte de editores y comentaristas de la *Rhet.*, que nuestra cita designa la «razón es general» o en palabras de E.M. Cope -cuidadoso comentarista de esta obra-: «that this supreme or universal reason»; ambos se refieren a nuestro 'καὶ ὅσα ὁ νοῦς ἂν ἑκάστῳ ἀποδοίη, '. Este comentarista insiste en una idea muy útil: todo el texto pretende contraponer la "razón individual" y la "razón universal", pero reconoce que en el pensamiento aristotélico ambas son lo más perfecto en sus campos respectivos, de ahí que representen lo ἀγαθόν. Si nos fijamos en las frases finales del texto (1362 a 26-a29) nos recuerdan muchísimo los dos textos que vimos antes -1096a 25 y 1217b 31- porque se enumeran algunas 'cualidades' de τἀγαθόν aunque no se expresen formalmente como los predicables de la 'lista de categorías'

---

1 *O.c.*, versión de J. Gaos, pág. 403. (Vé. Bibliogr.).

2 En versión de A. Tovar para la ed. bilingüe : «Sea bien lo que es ello mismo elegible por sí y aquello por causa de lo cual elegimos otra cosa, y lo que todo ser desea, o todo ser que tiene sentido y razón o si alcanzare razón, y cuanto la razón concedería a cada cual, y cuanto daría la inteligencia individual a cada uno; esto es para cada un el bien,...». (Ver Bibliogr.).

3 Cf. los datos sobre la gran edición de la Academia de Berlín en nuestra Bibliogr.

aristotélicas.

.-El bloque de textos que abarcamos ahora correlaciona Phúsis-Noûs, principalmente.

Veamos este grupo temático que nos suministra datos más concretos sobre el significado preciso del Noûs 'Divino' como 'causa eficiente':

Ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως· ὥστ' εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἴτιον τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν καὶ φύσιν αἰτίαν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός." [*Phys.* 198a 10 y 12].[1]

Es éste un texto muy importante porque ofrece un paso, sin transición, del tipo 'humano' al tipo 'divino', que comentamos en la 1ª acepción (198a 6 y a10) y sobre el cual precisaremos algún aspecto:

a. La materia objeto del fragmento es la refutación al atomismo que postula "el azar y la necesidad" como 'causa eficiente' del Cosmos;[2] por su parte, Aristóteles propone Phúsis y Noûs como causas 'eficientes' del Cosmos; la discusión sobre el "azar y la fortuna" y su dependencia respecto a Phúsis-Noûs no ha de repetirse aquí,[3] sí se insistirá en la facilidad con que Aristóteles pasa desde la explicación de la acción de la 'razón humana' a la 'Razón Divina' o razón que gobierna el mundo. El fenómeno, que no nos es extraño -después de haber referido la confusión de planos como el lógico, el gnoseológico, el ontológico y el axiológico, en otras obras del *Corpus*- fue destacado primero por Solmsen y luego por Düring:

---

[1] Versión francesa de H. Carteron: « La hasard et la fortune sont donc postérieurs à l' intelligence et à la nature; par suite si le hasard, ce qui serait le comble, cause du ciel, il faudra que, antérieurement, l' intelligence et la nature soient causes et de beaucoup d' autres choses et de cet univers.». (Vé. Bibliogr.)

[2] Sobre la valoración de críticas de este cariz se ha detenido especialmente la Parte II.

[3] Se vió en la 1ª acepción, tipo 'humano'.

«Sin transición Aristóteles habla aquí en primer lugar de la razón humana, luego de la razón que rige al mundo. Efectivamente, siempre enseña que la naturaleza es racional. Que el *nous* rige al mundo, está implícito en su teoría del primer motor. Cuando desarrolla y profundiza ulteriormente esta idea en su cosmología y en la teoría de la naturaleza, lo que le importa sobre todo es destacar la irreversibilidad de los procesos naturales determinados por un fin. En los procesos naturales ve el orden divino y racional. Con esta visión retrocede más allá de Platón hasta concepciones griegas antiguas.».[1]

Resalta el autor sueco también la proximidad entre este texto y otro de los inmersos en este grupo: *Meta.* 992a 30.

.- El segundo texto de la *Phys.* nos recuerda el influjo anaxagóreo en su asunción del Noûs como principio cósmico (como 'causa' y como 'fin'):

"Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνως κινοίη, ἀκίνητος ὤν, καὶ κρατοίη, ἀμιγὴς ὤν." [*Phys.* 256b 25].[2]

Texto ya analizado en la Parte II, que nos ofrece una serie de atributos del noûs : aquí destacamos su carácter de 'οὐσία ἀκίνητος' , o "inmóvil", que era lo que permitía identificarla con ὁ Θεός; frente a otras οὐσίαι también 'eternas' como los distintos 'motores celestes', incluido el Primer Cielo (véase Libro Λ, Cap. 8). Sólo una realidad 'separada de por sí' o 'inmaterial' puede ser 'inmóvil' y "dominar" o establecer un Orden Cósmico racional. Es obvia en esta deducción final (hallada en la presente cita) el influjo de su propia doctrina del Primer Motor Inmóvil.

.-Las citas inmediatas nos remiten a la *Meta.* con varios textos que nos acercan paulatinamente al bloque final representado por las

---

[1] *Aristóteles*, págs. 377-378.

[2] En la versión francesa ya indicada: «C'est pourquoi, également, Anaxagore a raison de proclamer que l'Intellect est impassible et sans mélange, puisque justement il en fait un principe de mouvement: s' il peut en effet mouvoir, c' est à condition seulement de n' être pas mû; s' il peut dominer, c' est à condition d' être sans mélange.». (Vé. Bibliogr.).

citas de Λ que cerrarán los tres subgrupos de esta acepción:

" νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν." [*Meta.* 984b 15].[1]

Reencontramos esta famosa alabanza de Anaxágoras que tan detalladamente viéramos en la Parte II. Sin detenernos a valorar de nuevo los aspectos allí estudiados, este texto solamente nos sirve de apoyo para definir la 'pura causa eficiente' en los términos aristotélicos: el Noûs 'Cósmico' es "causa" del "orden" (κόσμος y τάξις), o sea, del *orda mundi* ; la τάξις -el "oden fijo"- incluye un sentido de "finalidad" y, por ello, es pieza clave en la teleología de Aristóteles.

.- " ...τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἑτέρας μὲν οὐσίας εἶναί φαμεν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐδέν ἐστιν. οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶμεν ὂν αἴτιον, δι' ὃ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας, ἣν φαμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν, οὐδὲν ἅπτεται τὰ εἴδη," [*Meta.* 992a 30].[2]

Insiste en él en su exposición de las "causas", o mejor, "principios" de lo real en conectar Noûs-Phúsis como "causa final" en la línea insinuada ya en el texto anterior. En otro texto, esta vez apócrifo (1065b 4*)[3], se resume la doctrina tanto de la cita de la

---

[1] En la *Metafísica* de H. Zucchi : « De ahí que cuando alguien dijo que había un intelecto en la naturaleza, como ocurre con los animales, el cual era la causa del orden y del concierto universal, pareció un cuerdo en medio de las opiniones que son predecesores formularon al azar. Sabemos que Anaxágoras abrazó esta opinión, pero se ha dicho que tuvo un precedente en Hermótimo de Clazomene.». (Ver en Bibliogr. reseña concreta de esta traducción que lleva la paginación de Bekker.).

[2] De la misma traducción: «Pero al preguntarnos cómo las últimas son las ousías de las primeras, damos una respuesta sin contenido. Pues, como anteriormente dijimos, "participar" no significa nada. Y ni siquiera en lo concerniente a la causa que vemos constituye el fundamento de las ciencias en virtud del cual todo intelecto y toda naturaleza opera, las Formas no se vinculan con ella, la que, sostenemos, es un de los principios.».

[3] Cuyo texto original es: « " ἐπει δ' οὐθὲν κατὰ συμβεβηκὸς πρότερον τῶν καθ' αὐτό, οὐδ' ἆρ' αἴτια· ἐι ἆρα ἡ τὸ αὐτόματον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ, πρότερον νοῦς αἴτιος

Phys. 198a 12 como la de *Meta* 9984b 15; ese resumen de escuela sobre la cuestión insiste en la defensa del teleologismo universal frente a los presuntos "azar"-"necesidad" iniciales al modo atomista: Noûs-Phúsis son la doble "causa-principio" que preceden, respectivamente, en el tiempo y en el valor -se están mezclando, pues, ontología y axiología-, a τύχη-"azar" (precedente: Noûs) y ταὐτόματον-"necesidad" (su precedente, Phúsis).

.- La presente cita nos sirve de transición al tercer y último subgrupo de pasajes de esta acepción, se conecta con el presente grupo por referirse a Anaxágoras, entre otros, y con el siguiente por pertenecer ya al Libro Λ de *Meta.* :

"τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἴεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς ἔστι δ' ὡς οὔ (εἴρηται δὲ πῶς)· ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργειαι) καὶ Ἐμπεδοκλῆς φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, καὶ οἱ ἀεὶ λέγοντες κίνησιν εἶναι, ὥσπερ Λεύκιππος· " [*Meta.* 1072a 5].[1]

Si no se insiste demasiado en el valor de este texto es porque, ya desde la edición de la Academia de Berlín,[2] se cree muy dudosa la autoría aristotélica de la frase intercalada que contiene nuestra cita: muy posiblemente, la tentación de hacer tal añadido debió ser excesiva para el copista, sabiendo la importancia que se otorgaba a la cuestión del noûs en todo tiempo y lo ligado que está al autor jonio citado en el pasaje original. Aun así, la aseveración de preminencia del 'acto' sobre la 'potencia', sin duda, puede aplicarse al Noûs y tendrá especial

---

καὶ φύσις." [*Meta.* * 1065b 4*]. Y su traducción por H. Zucchi: « Puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, tampoco lo serán las causas accidentales. Si el azar o la suerte fuesen causa del universo, el intelecto y la naturaleza serían anteriores.». (Vé. Bibliogr. par ambos).

[1] En esta versión que venimos empleando: « Ahora bien, suponer que la potencia es anterior a la actividad es, en parte, verdadero y, en parte, falso. (Ya hemos dicho cómo ocurre esto.) Que la actividad es anterior, lo testimonian Anaxágoras (pues el Intelecto es actividad), Empédocles, cuando se refiere a la Amistad y la Discordia y quienes, como Leucipo, sostienen que el movimiento es eterno.».

[2] Cf. *Index* de Bonitz, pág. 492. (Ver Bibliogr.).

sentido en la exposición del papel del Primer Motor Inmóvil que representa al tercer grupo de obras. Antes de cerrar éste otro, recordemos que hay una total analogía entre noûs-phúsis a nivel 'humano' y 'divino'; la mejor muestra -aparte la insinuación del arranque de 984b 15- la hallamos en el *De An.* (415b 16): «La Naturaleza -al igual que el intelecto- obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección»; quizá sea mejor ofrecer también el original griego: ' ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκα του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος.'

.- Entremos al fin en el primer fragmento de la famosa exposición del Primer Motor en Λ que pertenece ya al Cap. 7:

" κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ἁπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἓν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἁπλοῦν πὼς ἔχον αὐτόλ." [*Mete.* 1072a 30].[1]

Este párrafo es el segundo del capítulo, acaba de describir en el anterior la necesidad del Primer Motor que ponga en movimiento al primer cielo (de eterno movimiento circular), aquél debe ser 'οὐσία καὶ ἐνέργεια'. En el de ahora es palpable una fractura expositiva (entre otras de este Cap. 7), causada por una inexpresada asociación de ideas, por ella Aristóteles recurre a sus habituales ejemplos antropológicos para explicitar la naturaleza de su Primer Motor

[1] «Lo deseado y lo inteligible mueven de la siguiente manera: mueven sin ser ellos mismos movidos. Los principios de ambos son los mismos. Se apetece la belleza aparente, y lo que primariamente se quiere es lo esencialmente bello. Deseamos algo porque nos parece bueno, en vez de parecernos bueno porque lo deseemos. El principio es la intelección. El intelecto es movido por lo inteligible, cayendo bajo lo inteligible en sí una de de las series de la columna de los contrarios. La serie la encabeza la ousía primera y, por cierto, la ousía simple y que está en actividad. (El uno y lo simple no son idénticos, pues 'uno' significa medida, mientras que 'simple' significa un cierto estado.)

Inmóvil: encuentra la analogía en el comportamiento y el conocimiento humanos, al destacar los dos factores que son simultáneamente principio (óntico) y fin (subjetivo) en ambos planos. 'Τὸ ὀρεκτόν' ("el objeto deseado") y 'τὸ νοητόν' ("lo inteligible", "el concepto expresable") reúnen, ambos, tan relevante noción de causa y fin: son el principio causal que origina el movimiento en quien los desea o intelige, pero también el fin al que se dirige tal movimiento. Eso sí en la escala axiológica, del Bien (tan importante en este lenguaje platonizante aún), 'τὸ ὀρεκτόν' es de inferior nivel: órexis es el ámbito de lo 'irracional' y puede resultar un mal para quien siente la conmoción de un "deseo" meramente bueno en apariencia: en cambio, τὸ νοητόν, ligado a noûs-nóesis no puede sino ser realmente bueno para el hombre en cuestión y, por analogía, para τὸ θεῖον. Pero el acendrado influjo del ambiente académico en el Libro Λ se nota en esa supravaloración no ya del Bien -como criterio de fondo para determinar la supremacía de lo 'divino'- sino del campo de Eros, con la insistencia en el "deseo" como "motor del Cosmos" para aproximarse al Bien, o la perfección, o el principio, o el fin, en suma a quien reúne todos esos requisitos imposibles de alcanzar por el Universo mismo: su Primer Motor Inmóvil externo.[1]

Nótese también el clima de proximidad que genera el uso de ejemplos corrientes, de 'sentido común', exponentes de la experiencia humana ordinaria: lo que se desea "mueve" al hombre que trata de lograrlo, sencillamente; y sin embargo, permite salvar el obstáculo que impedía explicar el origen del movimiento en el Cosmos; puesto que había de ser perfecto (= acto = inmóvil) aquél que lo pusiera originariamente en movimiento -moviendo el Primer Cielo- so pena de

[1] Cf. sobre el tremendo influjo en su obsesión por el Bien en este Libro Λ, véase la exposición de Düring que muestra su fuerte deseo de polemizar con la Academia en esta materia: *Aristóteles*, "Sobre el Bien", págs. 291 y ss.; también la exposición de Λ, págs.

contener alguna imperfección. Con tan conocida y doble analogía -somos nosotros los que luchamos por captar el objeto deseado, así como el inteligible- logra reducir a un hecho de experiencia la relación entre lo 'divino' y el Cosmos visible y material (aunque con componentes cuasi perfectos y eternos, como los cielos).

Tampoco hay que olvidar el procedimiento por el cual antepondrá el 'conocimiento intelectivo' al "deseo" : sin conocer el objeto deseado, sin que sea "inteligible" resulta imposible de "desear" para el ser auténticamente racional, sea humano o 'sobrehumano'. La apoyatura que da a esta afirmación es marcadamente 'primitiva': recurre a la conocida lista de opuestos originaria del pitagorismo y tan cara al platonismo;[1] si hay una evidencia -junto a la insistencia en el tema del Bien- de lo arcaico del Libro Λ es ésta: la distancia con *De Anima* no puede ser mayor. Aunque este academicismo del lenguaje y éste intento de encauzar su propio filosofar frente al espejo platónico, no evita que la estructura de lo real y lo lógico típica del aristotelismo esté presente, al menos en sus rasgos más gruesos: de hecho, los primeros capítulos de Λ son la presentación más clara entre las obras de este primer grupo de las tres estructuras básicas de lo real-lo lógico: a) 'materia= soporte del cambio-tipos de cambio= formas, b) "cuatro causas" y c) 'potencia-privación-acto'; aunque se perciban ambigüedades que desaparecen más adelante.

En suma, tras toda esta asunción de la lista positiva de los opuestos está el criterio axiológico que recorre todo el Libro: el Bien como criterio 'onto-lógico-axiológico' en el puro academicismo; pero siempre al servicio de unas estructuras aristotélicas -aunque poco elaboradas- de lo real: es la caracterización de ousía , la búsqueda de

---

322 y ss.

[1] I. Düring, *l.c.* , pág. 334.

la explicación de la ousía "mejor" y más perfecta, lo que le vuelca a la exposición de qué y cómo son el Primer Motor Inmóvil y Noûs. Y, como resultante, le permite alejarse en su cosmología del Platón tardío cuyas doctrinas le obsesionan como demuestra el hecho de que el Bien -la axiología- es la medida de ousía y no cualquier otro criterio.

Volviendo a nuestra cita, τὸ *νοητόν* es superior -axiológicamente hablando- porque entronca con varios términos positivos de la lista ("simple", "bello", "elegible por sí") aunque el término concreto -que es el clave tanto en este Cap. 7 como en el 9- y enérgeia -"perfección actual" en este contexto axiológico- del Noûs es **nóesis**. Que nóesis es la palabra de la familia de noûs-noeîn de mayor importancia en estos capítulos no es novedad alguna, y este simple hecho nos sirve de señal para saber de qué noûs se ocupa Λ: del más elevado, el 'divino', que posibilita el "acto puro de inteligir" que es aquí nóesis. Y la propia insistencia de Aristóteles en unir enérgeia+nóesis para delimitar el noûs del pasaje, nos explica por qué el Noûs es lo "mejor" que permite anteponerlo a cualquier otra ousía excepto a su igual, el Primer Motor. De ahí que el texto nos hable de una ousía primera y explique que ésta es "simple" y enérgeia. Vemos como el trasfondo nos remite, por consiguiente, a la ousía superior que caracterizó en los dos primeros fragmentos que viéramos poniendo a τὸ θεῖον y Noûs como sus dos -únicos- ejemplos.

.- Precisamente es por esta asociación de ideas -con la cual finaliza el fragmento- por lo que nos habla a continuación de algunas características de lo "inmóvil"; tras esas explicaciones sobre el movimiento -de traslación y local, etc...- viene un desarrollo más preciso referido al Primer Motor Inmóvil:

" ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ

μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκεῖνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. [*Meta.* 1072b 20,21, 22 y 23].[1]

El presente fragmento del Cap. 7 nos ofrece la pista definitiva para saber por qué el Noûs es la segunda ousía "mejor", enteramente perfecta junto a τὸ θεῖον. Si el índice de perfección es la simplicidad, la eternidad, la enérgeia y la inmaterialidad, sólo el Noûs Cósmico o 'Divino' lo cumple igual que el Primer Motor Inmóvil. Y a demostrarnos que el Noûs es 'Divino' a tan alto nivel como el Primer Motor, aunque, a diferencia de él se manifieste en el Cosmos, se aplica en este texto que resalta la nóesis (+) como la única actividad digna de tan 'divina' ousía. El factor de pura enérgeia que supone este tipo de nóesis 'divina' -carente de las limitaciones que ocasiona al hombre concreto su capacidad 'sensible-racional'- se explica al reafirmar que hay unidad inteligible-inteligencia (noetós-noûs) en ese 'acto puro' que supone la nóesis; para insistir en ello utiliza Aristóteles una serie de expresiones y términos esclarecedores: θιγγάνειν o "aprehender inmediatamente algo" (en la misma cuerda que el anterior μετάληψις), tan cara expresión para la modalidad 'intuitiva' del conocer; o 'καὶ τῆς οὐσίας' equivalente a 'τῆς κατὰ λόγον οὐσίας' que significa "lo que define en términos lógicos algo", es decir, τὸ τί ἦν εἶναι.

En suma, el perpetuo objetivo del "acto intuitivo" es 'aprehender lo esencial o entitativo de cada objeto inteligible'; y para rematar, la expresión 'ἐνεργεῖ δὲ ἔχων' se podría verter como pleonasmo: «[y la

[1] En la versión de H. Zucchi: «La intelección en sí está enderezada a lo mejor en sí, y el grado más alto del inteligir, a lo que en mayor medida es lo mejor. El intelecto se intelige a sí mismo a través de la aprehensión del objeto del intelecto. Y se torna inteligible cuando toca e intelige lo inteligible, de modo que intelecto e inteligible llegan a ser idénticos. El intelecto es receptivo respecto de lo inteligible y la ousía. Y está en actividad porque los asume. De modo que aquello que el intelecto parece tener de divino reside más en ésta que en aquél, pues la contemplación es lo más placentero y lo mejor.». (Cf. Bibliogr.).

inteligencia] está continuamente en acto»,[1] porque eso permite considerar ousía 'perfecta' al Noûs 'Divino', o que está en enérgeia perpetua. Este planteamiento -"lo inteligible" se 'fusiona' con la "inteligencia" en el 'acto de inteligir o intuir'- se aleja tanto del pasado filosófico (Platón) como del futuro (el neoplatonismo) pues no hay 'mundo inteligible' alguno más allá del Noûs 'Divino' : «el inteligible es interior al intelecto como si éste fuese su receptáculo (1072b 22: 'τὸ γὰρ δεκτικὸν νοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας') y hay identidad entre el intelecto y su objeto (1075a 3-4: 'οὐχ ἑτέρου οὖν οὔντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ')».[2]

Vemos con esta cita como el Cap. 7 nos remite al Cap. 9, donde la explicación del binomio 'τὸ θεῖον- ὁ νοῦς' pasará de versar sobre su comunión de naturaleza (+ ambas son las"mejores" οὐσίαι) a centrarse en el 'acto intuitivo' o nóesis(+). Dato que refuerza el final de este inicio del pasaje (1072b18-b24) con ese 'ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν' tajantemente ligado a la enérgeia como «continuidad constante del acto de inteligir » (=nóesis) de la cual acabamos de hablar.

.- Enfoquemos esta vez la segunda parte de tan importante pasaje:

"εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ τοῦτο γὰρ ὁ θεός." [*Meta.* 1072 b27].[3]

---

[1] Cfr. para todas estas aclaraciones a 1072b 20-23, vé. la trad. de la *Meta.* de Tricot, pág. 682.

[2] Del comentario de J. Pépin a *De la Prière*, pág. 63 (Ver Bibliogr.).

[3] En la versión de H. Zucchi: «Es admirable el hecho de que Dios permanezca siempre en ese estado de perfección de que nosotros gozamos rara vez. Pero si la perfección es todavía mayor, es más admirable aun. Esto ocurre de la siguiente manera: la vida pertenece al principio original. Pues la actividad del intelecto es vida, pero el intelecto es precisamente actividad. La actividad de él es la vida superior y eterna. Afirmamos que Dios es un ser viviente, eterno y supremo. De ahí que vida y duración continua y eterna pertenecen a Dios. Eso es precisamente Dios.». (Vé. Bibliogr.).

En él resalta un nuevo rasgo, el 'vitalismo' que caracteriza todo el filosofar griego y tan primordial fue siempre para el de Estagira que volverá sus esfuerzos en una explicación de la Vida, de la Naturaleza. Se nos proporciona, además una pista adicional para la posterior definición del Dios (ὁ θέος) -el Primer Motor Inmóvil- a través de una manifestación de lo 'Divino' que sí nos es conocida, aun en un nivel muy inferior: Noûs-Nóesis. El Dios es 'eternamente perfecto' al poseer esa «continuidad intuitiva» en un grado inimaginable para el Hombre y eso mismo lo ocurre por ser el "Viviente" *par excellence* : la Vida es, siempre, enérgeia -de hecho es por definición enérgeia- y si el Noûs 'Divino' se reduce a su actividad -es su nóesis (+)- es Vida "superior y eterna" de ahí que se le pueda atribuir o igualar a ὁ θέος con la sola salvedad que éste está completamente 'separado' del Mundo sensible y el noûs 'divino' puede, momentáneamente, manifestarse no ya en el Orden Cósmico (como Noûs 'Cósmico' o manifestación del Primer Motor dentro del Universo) sino en el instante genial de la nóesis-enérgeia, cuando un hombre aprehende un principio de dicho Orden Cósmico lo que le permite suponer cuán perfecta debe ser una Vida eterna de Nóesis y cuán envidiable. También casa este planteamiento con una noción de lo divino muy cara a los griegos paganos: la beatitud divina como perfecta felicidad y absoluta indiferencia por el Cosmos y sus avatares: es un punto medular desde Homero en la noción de Divinidad y varios pasajes de *Protr.* , y de sus éticas, nos hacen ver lo arraigada que estaba la noción del Dios indiferente en Aristóteles; no podría ser de otra manera, por cierto, si es un Primer Motor Inmóvil trascendente a un Cosmos que ignora.[1]

Cerrar la acepción con el famoso Cap. 9 del Libro Λ no es tarea

[1] Cf. , entre multitud de obras, *La cultura antigua y el cristianismo*, de O. Gigon, en sus capítulos "La Filosofía y sus escuelas, La religión antigua, Polémica de los filósofos contra el cristianismo,"; sobre todo, págs. 71-72; (Vé. Bibliogr.).

accesible; si, por un lado, recordar la abundante literatura al respecto queda fuera de lugar en un análisis textual forzosamente concreto, por otro, el poso que las lecturas tradicionales del citado capítulo han dejado en todo mínimo conocedor del pensar aristotélico no puede negarse. En esta especial disposición, la decisión de ceñirse más que nunca al texto mismo parece la menos mala entre las posibles.

En tal estado de espíritu, abramos la sección con algunas breves precisiones:

1) Ha quedado admitida -por buen número de expertos actuales- la interposición del Cap. 8 en medio de otros dos (7 y 9) cuya exposición, en forma y contenido, hace suponer una redacción anterior donde no estaría intercalado dicho capítulo.

2) El argumento al final del Cap.7 volvía sobre el carácter primordial del Primer Motor Inmóvil: ser ousía perfecta; como las unicas realidades merecedoras de ser οὐσία plenas o perfectas son Noûs y Dios no hay nada extraño en que, tras hablar del Dios como tal ousía, comience el capítulo inicialmente siguiente (en la edición conservada, el 9) explicando el lugar que ocupa en el Cosmos el Noûs; ya que el Noûs deviene -aunque no lo exprese Aristóteles en esos términos- lo común al Cosmos y al Dios: el Orden Cósmico o Noûs 'Cósmico', por una parte, y el Noûs 'Divino', por otra, tienen en común su ousía: ser una sola entidad, porque 'inteligir continua y completamente', ser pura nóesis e identificación total de 'inteligir e intelección' puros, son rasgos comunes al Noûs-Phúsis, 'Orden teleológico del Universo' y al Noûs-Dios actividad única del Primer Motor Inmóvil.

3) La pura enérgeia que es el Noûs -ousía se expresa en la famosa fórmula 'νόησις νοήσεως', porque es nóesis el término clave de este Cap. 9 y tal expresión concreta nos responde al por qué: en su difícil

batalla contra las limitaciones lingüísticas, Aristóteles opta por pleonasmos (como en el Cap. 7 «[inteligencia que] está continuamente en acto») o por construcciones superlativas («pensamiento perfecto, intelección suprema») para referirse a esa más alta y divina capacidad del Dios que ha de superar también en lo expresivo al tipo 'humano' aunque se trate de la 'inteligencia' o 4ª acepción.

4) Antes de entrar al detalle, nos resultaría valioso reducir el capítulo entero a las cuestiones en él planteadas: ¿cuál es el modo de ser del Noûs si es lo más divino?

Y esta pregunta medular se intenta contestar gracias a estas otras:

a. ¿No intelige nada fuera de sí?

b. ¿Podría pensar lo otro?

c. ¿Qué es lo que intelige?

(en este punto, se replantea b.)

d. ¿Cómo se intelige a sí mismo?

e. ¿Hay distinción en él entre objeto inteligido y acto de inteligir?

.- El arranque del capítulo nos ofrece ya cita del Noûs 'Divino':

"Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. " [*Meta.* 1074b 15].[1]

En él no se plantea expresamente la pregunta cuya contestación perseguirá todo el texto, pero sí puede deducirse de él: cómo es el Noûs 'Divino'. Para centrarse en ello nuestra primera frase enlaza con

[1] En la versión castellana que venimos utilizando: «IX. En lo concerniente al intelecto se presentan algunas dificultades. Entre todo lo que se manifiesta, el intelecto parece ser lo más divino. Pero surgen arduas dificultades cuando se quiere saber cómo es una manifestación de este tipo. ».

el encabezamiento del párrafo final del Cap. 7: «De lo dicho resulta claro que existe una ousía eterna, inmóvil y separada de las cosas sensibles» (1073a 5), de tal manera que nuestro texto comienza por diferenciar al Primer Motor Inmóvil del Noûs 'Divino': éste no está fuera de las cosas sensibles ya que, aunque 'separado' por su 'inmaterialidad' se patentiza a través de los fenómenos naturales que tienen una estructura, ya que el Universo tiene un Orden, un sentido. Noción esta última en la cual confía ciegamente toda la civilización helena y en consecuencia Aristóteles mostrará en ella una fe inquebrantable, fundamento último de su concepción teleológica de la vida y del Cosmos. El Noûs expresado en el Cosmos, como su orden estructural y, por ende, su finalidad, es lo más 'Divino' que hay en él, ousía perfecta; de su condición de igualdad con el Primer Motor a su atribución al mismo como única entidad que puede ser compatible con su inaccesible naturaleza, no hay ni un paso siquiera y es en este arranque del Cap. 9 cuando se da con más claridad: que la presencia del noûs 'humano' permitía una extrapolación por analogía habitual en sus ingenuas visiones antropomórficas del Cosmos y del Dios.

No carece tampoco este párrafo inicial del Cap. 9 de rasgos humanos aplicados por analogía a lo 'divino', en realidad ambos capítulos destacan por esa frescura primitiva para enfrentarse al difícil problema de una divinidad ajena e inalcanzable para el poder del Hombre.[1] Si Aristóteles, que nos recuerda aquí la 'teología negativa', escapa a las complicadas disquisiciones de ésta es por esa ingenuidad esencial del paganismo frente a lo 'divino': puesto que noûs es concepto aplicable tanto al ámbito humano como al divino, ese será el

[1] Cf. la magna expresión de estas ideas en P. Aubenque, *o.c.* , pág. 330 y ss. La frase más significativa es ésta: «La transcendance n'est plus ici condition d'unité comme elle l'était paradoxalement chez Platon, mais retrouve son action séparatrice, séparant non seulement l'homme du divin, mais aussi Dieu du monde.» (pág. 331).

rasgo común y su expresión en lo 'Divino' debe incluir al Dios; hasta el punto de darse en El de forma superlativa pero... análoga a la 'intelección pura' que sólo instantáneamente estará en posesión del Hombre. Como detalle siginificativo del sentido de este comienzo y de lo ajustado de la interpretación anterior destacamos un solo detalle: ese 'τῶν φαινομένων θειότατον' dicho del Noûs; porque esa "aparencia", ese carácter fenoménico de la 'Razón Divina' es precisamente su único matiz diferenciador del Primer Motor Inmóvil: se exterioriza o manifiesta en el Orden Cósmico y en la *species* Humana, en el Cosmos, mientras el Dios no lo hace.

.- El fragmento siguiente es más extenso que el inicial:

" εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ὃ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησίς ἐστι, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν ἢ ἕτερον τι· καὶ εἰ ἕτερον τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. " [*Meta.* 1074b 21].[1]

Se formulan en él las preguntas a) y b): ¿intelige lo externo a sí mismo el Dios o no lo hace?. Y la respuesta, algo confusa en el texto aristotélico, se nos ilumina gracias a S. Tomás de Aquino:

« RESPONDEO dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII *Metaphys.* , quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino *impossibile*): *nam intelligere est perfectio et actus intelligentis.*

---

[1] *En la versión de Zucchi: « Pues si no intelige nada, ¿en qué consistiría su dignidad? Se encontraría en la misma situación que el que duerme. Pero si intelige algo, entonces existe otra cosa más considerable y su ousía no consistiría precisamente en la intelección, sino en la posibilidad de ella. Pero entonces no sería la ousía más perfecta. Pues su excelencia derivaría del acto de inteligir. Mas, sea intelecto o intelección, ¿qué es lo que su ousía intelige? O bien se intelige a sí misma, o bien intelige algo diferente. En este último caso, o bien siempre intelige lo mismo, o bien cada vez una cosa diferente.[¿Importa o no que intelija lo bello (τὸ καλόν) o cualquier otra cosa? ¿No es absurdo admitir que reflexione en ciertas cosas? Es obvio, pues, que intelija lo más divino y más digno de estima, y que no cambie. Pues el cambio la conduciría a lo peor y, además, sería en este caso movimiento.».*

Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra (a. 2) dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis: ».[1]

O en un resumen certero del mismo autor «...Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius; et non alicuius alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.».[2]

Tal presunción de un Dios ensimismado y sumido en la intuición de sí como supremo inspirador del Orden del Universo que le es ajeno e indiferente es bien pagana y helénica: [3] la idea de la Divinidad superior que, en Homero, se regocija de las desventuras de los hombres en su soberana inconsciencia -dada su básica amoralidad-, o, en Platón, no comparte con el Hombre la aspiración al Saber (la filosofía) por su total posesión de la Sabiduría; se oculta apenas tras las abstrusas deducciones del texto que desmembramos en el momento presente. Realmente, el presente fragmento rezuma tradición helénica por los cuatro costados: tanto en su clima de imbricado paganismo señalado en las líneas precedentes, como en su concepción gnoseológica 'primitiva', de fuerte resonancia platónica: lo Mejor ha de inteligir únicamente el Bien supremo, o sea, a sí mismo; esto sitúa definitivamente el texto en el primer grupo de obras aristotélicas,

---

[1] *Summa Theologicae*, Vol I, pág. 109. Trad. española también de la B.A.C: « *Hay que decir:* Es imprescindible afirmar que el entender de Dios es su sustancia. Pues si el entender de Dios fuera algo distinto a su sustancia, sería necesario que, como dice el filósofo en XII *Metaphys.* [1074b 18], alguna otra cosa fuera acto y perfección de la sustancia divina, a la cual estuviera orientada la sustancia divina como lo está la potencia al acto (lo cual es imposible); pues entender es la perfección y el acto del que entiende.
Hay que analizar cómo sucede. Como se dijo (a.2), entender no es una acción que tienda a algo extrínseco, sino que permanece como acto y perfección en quien actúa, como el ser es la perfección de lo que existe.». *Suma de Teología* I, [1 q.14 a. 4] pág. 204; vé. Bibliogr.

[2] *Ibidem.* para el original latino y *l.c.* para la versión española: « ...el entender divino, subsistente en sí mismo, es de sí mismo y no de algún otro, pues lo contrario justificaría un proceso indefinido», pág. 205.

[3] Y de ella se apartará inmediatamente S. Tomás de Aquino, en el siguiente artículo (5) de la cuestión 14 : «[Solución] Es necesario que Dios conozca lo distinto a El», (*Ibidem.*). La razón de ello es simple: el aquinate -frente al paganismo aristotélico- ha de postular un Dios Creador.

cuando el autor valora cada Saber según la valía de su objeto de estudio al más puro estilo de su Maestro.

Al final del presente capítulo tras una crítica a Anaxágoras (1075b 8) vuelve a surgir con fuerza la cuestión del Bien: en la segunda cita (b11) -ya que la primera se vió en la Parte II- se nos declara equvalentes Bien y Noûs 'Cósmico' por razones nada extrañas dentro del enfoque axiológico de todo el Libro; el Noûs 'Cósmico'-'Divino' como 'orden del mundo' es la perfección posible del Universo, la máxima posible con la inevitable limitación de este Cosmos en permanente cambio (o perfeccionamiento), limitación a la cual alude la cita con la mención de un contrario al Bien a ese nivel; sin duda, se trataría de la imperfección originada en la materia de ahí su inevitabilidad.[1]

Centrándonos en nuestra cita, 1074b 21, la disputa afecta a noûs y nóesis: es sobre dichos conceptos que gira nuestra cita: «... sea intelecto o intelección ¿qué es lo que su ousía intelige (noeîn)? O bien se intelige a sí misma, o bien intelige algo diferente»,[2] a partir de ese momento volvemos a sumergirnos en el clima clásico del pensamiento heleno: el valor de una facultad intelectiva depende, en último término, del de su objeto. Y en el supremo 'intuir-inteligir' (noeîn) llevado a cabo por el Noûs 'Divino' *en el 'acto puro de intuir'* que es su propia ousía sólo cabe la perfección si se identifica con su objeto: «No es absurdo admitir que reflexione en ciertas cosas? Es obvio, pues, que intelija lo más divino y más digno de estima, y que no

---

[1] El texto griego de tales citas es: "Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἑστί πως ἡ ὑγίεια. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ." [*Meta.* 1075b 7 y 11]. En la versión de Zucchi: «Anaxágoras concibió al bien como un principio motriz. Pues el Intelecto mueve, pero mueve en vistas de algo, de modo que tiene que ser diferente de aquél, salvo que él piense como nosotros. La medicina es en cierto modo la salud. Pero es absurdo no admitir ningún contrario del bien y del Intelecto.».

[2] Es, de nuevo, la versión de H. Zucchi.

cambie. Pues el cambio la conduciría (a la ousía) a lo peor y, además, sería en este caso movimiento.» (1074b 24-b27).[1]

El texto continúa con nuestra próxima cita, donde noûs-nóesis centran la discusión con mayor intensidad que ahora, si cabe. Pero esa misma insistencia nos da pie para discutir el origen de la adopción de estas teorías -la 'fusión' en lo 'Divino' de noûs y nóesis, simultáneamente de su 'Divino' objeto- sin esperar al siguiente párrafo del capítulo.

Parece, de nuevo, partir de lo empírico y de un ejemplo antropológico para sustentar esas afirmaciones tan tradicionales en el fondo: esa 'ἡ νόησις νοήσεως νόησις' ('acto de intuir más puro'-superlativo) es eso; o sea, la equivalente -en su reducida proporción, a escala- nóesis (+) 'humana' que viéramos en el uso marcado de la 4ª acepción del noûs tipo 'humano'. Luego, con las debidas distancias a escala (=de forma analógica) se explica el funcionamiento del Noûs 'Divino' con los mismos criterios que el noûs 'humano' emplea gracias, eso sí, a la intervención del noûs 'divino' en el Hombre, que posibilita -como viéramos- la 'intelección-intuición pura' o nóesis (+) en los instantes de genialidad de algún filósofo.

.- Con este preámbulo, vemos ya el tan conocido párrafo al que

" πρῶτον μὲν οὖν εἰ ‹νοῦς› μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον." [*Meta.* 1074b 30; ‹elisión: b28›].[2]

---

[1] *Idem.* Este sería el texto griego: "πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον."

[2] En la versión que vienen siendo habitual: « Entonces, en primer lugar, si [el intelecto] no fuera real intelección sino la posibilidad de serlo, habría que admitir que una intelección

No obstante, para mejor comprensión del sentido del fragmento, se añade a continuación el resto del párrafo; unas líneas explicativas de las anteriores, primordiales para su comprensión y donde la nóesis (+) reina en solitario, pues la única mención de noûs es tácita:

" καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. αὐτὸν <=νοῦς>* ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ ἔτι εἰ <νοῦς>* ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εὖ ὑπάρχει ; οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ." [*Meta.* 1074b 31-38; *<la elisión, en b33>].[1]

El arranque del párrafo contiene asimismo un noûs sobreentendido: «Entonces, en primer lugar, si (el intelecto) no fuera real intelección sino la posibilidad de serlo, habría que admitir que una intelección sostenida le sería fatigosa»; (1074 <b28> b30). Esta cita tácita o implícita insiste en asimilar dúnamis e imperfección y enérgeia con perfección. Todo cambio -que requiere un aspecto puramente "potencial"- arrastra la imperfección o la indeterminación (=accidente o azar consecuente al mismo) y no puede -sin contradicción lógica- atribuirse a la ousía que es el Noûs 'Divino'; pues, por su propia perfección o plenitud como tal, es ousía 'ya separada-inmaterial' y, como consecuencia no sometida al "cambio" (κίνησις, μεταβολή).

---

sostenida le sería fatigosa. Además, es obvio que alguna otra sería superior en dignidad al intelecto, a saber: el objeto de la intelección.». [Con una segunda mención no expresa, o sea tácita, en b28; a eso nos referimos al hablar de 'término elidido', a que se sobreentiende.].

[1] *Idem.*: «Inclusive, inteligir e intelección también se dan en quien intelige lo más vil. De modo que si hemos de evitar esto (pues es mejor no ver ciertas cosas que verlas), la intelección no sería lo mejor. Por tanto, si <= el noûs> es lo más perfecto, se intelige a sí mismo y su intelección es intelección de la intelección.
Parecería que ciencia, sensación, opinión y razón discursiva apuntan siempre a otra cosa y sólo incidentalmente a sí mismas. Además, si inteligir y ser inteligido son cosas diferentes, ¿en cuál de las dos reside la excelencia? Pues según su esencia, la intelección y el objeto de ella no son lo mismo.».

En esa frase debemos notar un nuevo detalle antropomórfico: la alusión a la "fatiga o cansancio" -similar a la del "sueño" en 1074b 18- ello nos recuerda, si fuera preciso, la elementaridad de las experiencias que tiene en mente el de Estagira en momentos inesperados.

Pero es nuestra cita expresa la que nos orienta definitivamente en la conexión noûs-nóesis tantas veces enunciada: «Además, es obvio que alguna otra cosa sería superior en dignidad al intelecto, a saber: el objeto de la intelección.» (1074b 29 y 30). Insistencia en el paralelismo antes señalado (dúnamis = imperfección) y en la 'fusión' imprescindible entre noûs-nóesis en el 'acto de intuición pura' que, a pesar de la longitud del párrafo, no explica -como 'mecanismo gnoseológico'- en los términos prolijos en que lo hará en sus obras del tercer grupo, dedicadas a esta materia.[1] Eso sí recuerda el tercer elemento, el 'objeto inteligible', pero... lo introduce con expresiones axiológicas (1074b 32 y 33), una vez más, por si no recordáramos que todo el Libro Λ es todavía muy dependiente, en lo expresivo, del academicismo.

Tras tanta valoración peyorativa -en el presente caso- en función de una reducción al absurdo de la admisión de imperfección-dúnamis en el Noûs 'Divino' con argumentos exclusivamente axiológicos hay un propósito. Al fin, alcanzará dicha meta (en 1074b 31-b34), ofrecer su posición como la única posible: el Noûs 'Divino' intelige únicamente lo perfecto, o sea, a sí mismo. Y lo hace por medio del extraño -pero no del todo inusitado en lenguas indoeuropeas- uso de una expresión 'νόησις νοήσεως'- para marcar un superlativo (como "intuición

[1] Aspecto que reforzaría la situación de Λ entre las obras del primer grupo; aún lo hace más, sin embargo, la constante introducción de factores axiológicos al uso en la Academia: esa obsesión por el Bien, tan platonizante.

suprema, intelección perfecta"), es la intelección en ese grado máximo de difícil expresión lingüística y a dicho recurso se ve abocado Aristóteles, que tampoco -como demuestra el conjunto de este largo fragmento- ha elaborado aun el proceso cognoscitivo general que denominamos 'aristotélico' ni el de la intelección en particular, viéndose forzado al recurso de lo axiológico y los simplistas ejemplos antropomórficos.

En cuanto al texto complementario, al resto del párrafo ya citado, (b31-b38) ofrece en dos partes (b31-b34 y b35-b38) los siguientes puntos: a) la conclusión deducida más arriba, tras demostrar la inverosimilitud de los obstáculos de líneas anteriores; y b) se señala como intelige lo 'Divino', ya que muestra que, a diferencia del resto de las capacidades cognoscitivas, el noûs -en el 'hombre', pues está usándolo como ejemplo- se "aprehende" a sí mismo al conocer su objeto: por eso cabe atribuirlo a lo 'Divino', permitiendo esto la trasposición Noûs 'divino' del rasgo de su homónimo el noûs 'humano'. Finalmente, también en esa segunda parte del texto complementario que ofrecimos, se encuentra planteada la última cuestión de las iniciales del Cap. 9: ¿hay distinción en El entre "objeto inteligido" y "acto de inteligir"? Por cierto, habremos de esperar al análisis de las últimas citas, tanto del capítulo como del Libro, para hallar la respuesta a la misma.

.- Ofrezcamos ya dichas citas de cierre:

" ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ

μὴ ἔχον ὕλην ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων ἔχει τινι χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι)· οὕτως δ' ἔχει αυτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα; " [*Meta.* 1075 a 4 y 7].[1]

Para contestar la gran pregunta final (si hay distinción o no entre 'objeto inteligible' y 'acto de inteligirlo') aclaremos escuetamente también algunos rasgos menores de este fragmento postrero:

a. En sus primeros intentos de mostrar la unidad perfecta entre 'objeto' y 'acto de inteligir' nos habla de "ciencias productivas" y "ciencias teóricas" en ambos ejemplos (saberes como la medicina, en el primer caso, y las ciencias naturales, en el otro) el ejercicio mismo de dichos saberes contiene una 'autorreflexión' sobre qué es ese Saber -hay, pues, identidad entre el 'objeto' (la salud, por ejemplo) y el 'acto de reflexión' (en este caso, saber curar o producir salud)-. Por supuesto, en el conocimeinto teórico alcanza dicha identificación mayor perfección, por ser su objeto final un 'inteligible universal-inmaterial', por tanto. El meollo de este asunto no puede dejarse sin iluminar por un pasaje del siempre certero D. Ross:

«Ahora bien, el conocimiento cuando no depende, como en el hombre, de los sentidos y la imaginación, debe ser el conocimiento de lo que es mejor; y lo que es mejor es Dios. El objeto de su conocimiento es, por tanto, El mismo. "Ahora bien, el espíritu se conoce a sí mismo por participación en lo conocido; llega a ser conocido por contacto y conocimiento, así que la misma cosa es el espíritu y el objeto de espíritu". (n: 1072b 20.) Dicho de otra manera: en la intuición el espíritu se encuentra como en contacto directo con su objeto, no *piensa, pues, una cosa por intermedio de otra, como término medio.* ».[2]

---

[1] *Ibidem.* : «¿No ocurre más bien que en algunos casos la ciencia se identifica con la cosa misma: en las ciencias productivas, exentas de materia, la ousía y 'lo que es ser esto' y, en las ciencias teóricas, el enunciado y la intelección acaso no son la cosa? Entonces, en todo aquello que no contiene materia el objeto de la intelección no difiere del intelecto y la intelección y su objeto son una misma cosa.
Resta una dificultad: ¿el objeto de la intelección es compuestos? Si así fuera, habría un cambio en las partes del todo. ¿No ocurrirá más bien que todo lo indivisible está exento de materia, y así como el intelecto humano o, en general, el de los seres compuestos, se comporta durante breves instantes (pues no posee la perfección en esto o aquello, sino en una determinada totalidad, siendo esa perfección diferente de él), de la misma manera la intelección de la intelección se comporta por toda la eternidad?».

[2] *Aristóteles,* pág. 261, cf. Bibliogr.

... «Esta explicación de la conciencia de sí tiene por primera finalidad explicar la autoconciencia que acompaña el conocimiento de un objeto. El espíritu se convierte en objeto del espíritu en el acto de conocer otra cosa y gracias a este acto. No debemos suponer que lo que el espíritu conoce primitivamente es él mismo, sino esta explicación de la manera como se convierte en su propio objeto, constituye una *petitio principii* . Pero lo que Aristóteles atribuye a Dios es un conocimiento que *solamente* tiene por objeto a sí mismo.».[1]

b. Es éste el rasgo clave que aporta esta reflexión en su conclusión : lo 'inmaterial' del objeto permite la total 'fusión' con el Noûs y de ahí la perfección ('ἡ νόησις νοήσεως') o, como se dice en la cita de 1075a 4: 'οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ'. Es decir: «[en todo aquello que no contiene material el objeto de la intelección no difiere del intelecto [y la intelección (nóesis) y su objeto son una misma cosa].».[2]

c. Surge ya taxativa la formulación de la posición a refutar: será compuesta -*en distintos momentos o tiempos*- la 'intelección del objeto', lo que supone la composición del objeto inteligido mismo (pues la unidad del 'acto de intuir-pensar' se considera ya demostrada, sólo queda demostrar la del 'objeto intuido'). Y se reduce al absurdo, una vez más, tal posibilidad inspirándose en rasgos muy caros al academicismo: 1) la 'intelección-intuición' y su 'objeto-inmaterial' son de una misma naturaleza: "indivisible o simple", si no estaríamos ante otro tipo de conocer (=epistéme, dóxa) y sus objetos correspondientes-objetos cognoscibles pero... no inmateriales-. Sólo modos de conocer inferiores tienen objetos inferiores, compuestos (=materiales, aquí) y cuya comprensión requiere distintos tiempos (sea razonamiento discursivo o imaginación-sensación); y 2) igual que la facultad de conocer su objeto, tanto en los fugitivos momentos en

---

[1] *Idem.*, pág. 262.

[2] Cf. las argumentaciones mucho más precisas de *De An.* que se expusieron en la 4ª acepción del tipo 'humano'.

que es alcanzada por el Hombre como en la "eternidad" (aión) del Dios. (Una vez más, todo se resume en una argumentación final axiológica).

d. Precisamente la interesante comparación entre Noûs 'Divino' y 'divino' en la especie Humana supone nuestra última cita -1075a 7- el mejor pórtico que pudieramos soñar para la última de las acepciones de noûs que hallamos en la obra aristotélica: el noûs 'divino' que, en esos fugaces momentos genera 'actos de pura intuición' en el Hombre. Nos enuncia, además, dicha cita terminal los marcadores más claros que distingue ambas acepciones: lo aión -"eterno"- del Noûs 'Divino' frente a lo 'ἔν τινι χρόνῳ' -"en breves instantes", "en momentos fugaces"- del noûs 'divino' nos proporcionan el dato diferenciador por excelencia dentro del tipo 'divino' de noûs.

Mas, no es posible cerrar el estudio de la 5ª acepción sin insistir en los rasgos arcaizantes -de profundo influjo léxico y de argumentación- del Libro Λ: el clima es decididamente académico, si no platónico, y nada mejor que el presente texto final del epígrafe para reseñarlo. Como deduce J. Moreau esta invocación al intuirse perfecta e inmediatamente a sí mismo del Noûs 'Divino' nos remite a una aprehensión no discursiva del objeto, a la noción de circularidad de la intelección tan cara al *Timeo* y *Las Leyes*.[1] Y al igual que en Platón permitía fusionar al Noûs con el "Alma del Mundo", y explicar de paso el perfecto movimiento circular de los cuerpos celestes ('divinos' no se olvide) postular la 'no-temporalidad' del Noûs 'Divino' es presumir su "intelección circular", en eterna intuición, dónde es imposibles distinguir el 'Espíritu' de su "Divino Objeto", "el principio del fin". Tal figura circular se le antojaba a nuestro Aristóteles del primer grupo de obras magno puente para explicar que el "deseo" de

[1] Cfr. J. Moreau, *o.c.*, nos habla de *Las Leyes*, X, 898a. Para el *Timeo* ver las críticas a dicha obra platónica en la Parte II,

asimilarse a lo 'Divino' pusiera en "movimiento" el "Primer Cielo" (*primero de los "cuerpos celestes eternos o divinos"*) y suscitaría con el tiempo las complicadas lecturas sobre las "Inteligencias divinas" de cada Esfera celeste que los musulmanes -con su afición astronómica- y los cristianos medioevales tornaran habituales.

Por nuestra parte, amén de resaltar lo neoplatónico y, por tanto, espurio, de tal lectura islámico-cristiana, poco nos queda por destacar, salvo el nada minúsculo detalle del enorme cambio que experimentan al respecto las posiciones aristotélicas en sus obras del tercer grupo: el apasionado y feroz alegato contra la presunta "circularidad del inteligir" del Libro I del *De An.*, en medio de la crítica a Platón no debe olvidarse porque haya sido ya analizado en la Parte II: sólo ahora, a la luz de su propia aceptación inicial de tales "absurdos" se explica que le dedique tantas y tan pormenorizadas refutaciones al uso del Noûs-"Alma del Mundo" del *Timeo* platónico y a la consiguiente noción gnoseológica que aquí parece aceptar según acabamos de deducir por el contexto del Cap. 9.

5.2. NOUS - 'DIVINO' EN EL HOMBRE

LOCALIZACION

Necesita escasa introducción nuestra sexta y última acepción de noûs : ya se delimitó en la introducción general al tipo 'divino' entre éste y el 'humano', esfuerzo diferenciador que nos beneficia especialmente ahora, por la menor distancia entre el noûs 'divino' presente momentáneamente en el hombre concreto -pero propio de la *species* como tal- y el noûs 'humano' en su más alta y técnica acepción. Ya que, de hecho, dicha 4ª acepción requiere la presencia simultánea del 'divino', lo cual explica el beneficio que nos supone dicha introducción; y especialmente, la caracterización que allí se hizo, pues se aplica tanto al Noûs 'Divino' o 5ª acepción como a la presente.

Antes del meollo de nuestro trabajo actual, no será precisa, por consiguiente, sino una breve exposición sobre las localizaciones, según contenido temático, de los pasajes que analizaremos a continuación: es decir, será importante correlacionar obras aristotélicas con materias relativas a esta 6ª acepción.

Y se perciben, en esbozo, unas coincidencias notables entre grupo al que pertenece la obra citada y uso concreto de esta acepción de noûs. Destaquemos esos grandes trazos:

. El conjunto de citas del primer grupo contiene dos rasgos comunes:

a) un lenguaje con insistencia en expresiones heredadas tanto del pensamiento heleno en general como de la filosofía y del platonismo en particular. De hecho, se advierte cierta inconcreción léxica que permite al autor aplicar nociones platónicas de la noética -o al menos sus formas expresivas- sin conciencia clara de ello ni de las tensiones o incongruencias que produce esto en los primarios aspectos de su estructura del Mundo; aunque, al tiempo, defienda enérgicamente el valor de ésta frente a la del academicismo reinante.

b) Por dichas deficiencias doctrinales se limita en esas citas a diferenciar tajantemente dos tipos de noûs en el Hombre, el 'humano' y el 'divino', dejando en la sombra tanto las formas léxicas concretas del 'humano' como el exacto momento cognoscitivo en el cual interviene el 'divino'. Ciertamente, este segundo rasgo se deriva del primero y no únicamente en el dato expuesto más arriba, realmente, es su reafirmación frente al platonismo lo que le hace insistir en la presencia en el hombre concreto de un noûs 'humano' que perece junto con el individuo, al igual que cualquier función anímica; y en dejar, como a regañadientes, un rasgo 'divino' en los sabios y en los contados momentos en que éstos aprehenden el Saber Universal. No obsta que ésta sea su posición doctrinal en estos pasajes para el arcaísmo y platonismo de su vocabulario y expresión formal: el tema de lo 'divino' siempre se halla cargado de un fuerte lazo con la antigua concepción helena de las divinidades paganas y los escritos de los pensadores jonios -imitando las formas de los himnos religiosos- nos aportan una valiosa prueba de ello. Quizá sea el momento de admitir que algunos

sonoros pasajes, que abundarán en la presente acepción y grupo de obras, sufren el mismo desmedido influjo.

. El segundo grupo está representado aquí por dos únicas obras, y no por casualidad, son textos biológicos: en ellos nos ofrece el de Estagira las primicias de las aporías que le obsesionarán en el último grupo de escritos; se resumirían esas preocupaciones diciendo que consistirá, la principal, en encuadrar en su proyecto biologicista del Saber al noûs 'divino' como congruente con la mortalidad del hombre y la perviviencia de la *species* y de sus logros sapienciales.

. El tercer grupo también lo forman en el caso presente dos únicas obras -*De An.* y *GA*-, pero con tres objetivos diferentes y numerosas citas:

a) el primer asunto es el del Libro I de *De An.*, consiste en formular sus perplejidades -que le obsesionaban ya en las obras del grupo anterior- acerca de la función que ocupa el noûs 'divino' en una gnoseología tan antiplatónica como es la suya en ese momento. De ahí el carácter aporético del Libro que no ofrece más que fórmulas condicionales sobre el papel del noûs 'divino' en el Hombre.

b) será el segundo argumento el abandono de esta indefinición casi escéptica del Libro I y cumple tan propósito hasta cierto punto en el Libro III de la citada obra; no concreta tanto como sería preciso para contestar a cada aporía inicial, pero con el esbozo de respuesta ofrecido nos habremos de contentar.

c) termina -aunque fuese en el tiempo simultáneo a los pasos a) o b)- ubicando biológicamente (en su explicación de lo viviente en sentido más amplio) al noûs 'divino' en el Hombre, o al menos hace un serio intento de lograrlo: al igual que la cuestión b) no resuelve a satisfacción las dificultades de a), c) tampoco lo consigue; mas, era

inevitable ya que la carencia de resolución definida de b) arrastra a la ambigüedad en la explanación de c).

ANALISIS TEXTUAL

Obras del Primer Grupo.

Ya en la introducción a este capítulo quinto se mencionaron las divergencias entre los intérpretes respecto a los famosos diálogos perdidos aristotélicos; la polémica se complica con la atribución o no de estos restos de un 'Aristóteles perdido' al 'Joven Aristóteles'. Nos cabe, por consiguiente, enfrentar las obras fragmentarias en sus citas concretas, sin abordar las complejas disputas filológico-filosóficas que se indicaron ya en la mentada introducción general al capítulo.

.- Enfrentados ya a las dos primeras citas, pertenecientes al *Eudemus*, diálogo que (desde el enfoque adoptado aquí) se considera exponente de doctrinas ajenas al propio autor, de las platónico-académicas, conservadas por la relevancia dada por la cultura helenística a los textos de dicha tendencia, a causa del eclecticismo dominante en dicha época.

Los dos fragmentos, R^3 38 y R^3 46, al no contener posiciones aristotélicas -y aparecer manipulados según conveniencia por Temistio y Simplicio- se ofrecen en notas, asimilándose en la práctica a los pasajes apócrifos del *Corpus*.[1]

---

[1] En Ross, *Fragmenta selecta*, THEM. *In De An.* 106. 29-107. 5. 'καὶ οἱ λόγοι δὲ οὓς ἠρώτησε (sc. Plato, in *Phaedone*) περὶ ψυχῆς ἀθανασίας εἰς τὸν νοῦν ἀνάγονται

De hecho, serían alusiones al academicismo en el mejor de los casos y, desde luego, están adecuados a los propósitos estoico-neoplatónicos de los autores que los citan. El fragmento 38 de la edición 3ª de V. Rose (1886) ya es denunciado por Nuyens porque estaría falseado por su recopilador, Temistio,[1] con el fin de defender sus propias convicciones: así habría empezado la falsificación histórica más persistente de la antigüedad y el medioevo, a saber, la supuesta coincidencia en el fondo y en la forma entre la filosofía de Platón y la de Aristóteles, que mantendría la pervivencia en el discípulo de las más básicas convicciones del platonismo.

En otro autor, P. Moraux,[2] se nos precisa que el radical dualismo 'alma/ cuerpo' del *Eudemus* -que expresarían tangencialmente ambas citas, ya que apoyan la supuesta 'pervivencia o inmortalidad' del alma-noûs- no es sino una imitación del *Fedón* y que supone no sólo una

---

σχεδόν τι οἱ πλεῖστοι καὶ ἐμβριθέστατοι, ὅ τε ἐκ τῆς αὐτοκινησίας· ἐδείχθη γὰρ ὡς αὐτοκίνητος μόνος ὁ νοῦς, εἰ τὴν κίνησιν ἀντὶ τῆς ἐνεργείας νοοίημεν· καὶ ὁ τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις εἶναι λαμβάνων καὶ ὁ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότητα. καὶ τῶν ἄλλων δὲ τοὺς ἀξιοπιστοτέρους δοκοῦντας οὐ χαλεπῶς ἄν τις τῷ νῷ προσβιβάσειεν, ὥσπερ γε καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ Ἀριστοτέλους ἐξειπγασμένων ἐν τῷ Εὐδήμῳ. ἐξ ὧν δῆλον ὅτι καὶ Πλάτων τὸ νοῦν ἀθάνατον μόνον ὑπολαμβάνει.' [*Eudemus* R^3 38].

Idem.: SIMP. *in De An.* 221.20-33. 'ὁ μὲν οὖν Πλάτων καὶ ἐπὶ πάντων εἴωθεν ὁμωνύμως τά τε εἴδη καὶ τὰ κατ' αὐτα εἰδοποιούμενα προσαγορεύειν. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ὅταν μὲν μεριστὸν τὸ εἰδοποιούμενον ᾖ, φυλάττεται τὴν ὁμωνυμίαν διὰ τὴν πολλὴν τοῦ μεριστοῦ πρὸς τὸ εἶδος ἀμέριστον ὂν ἀπόστασιν· τὴν δὲ λογικὴν ψυχὴν ὡς μὴ μόνον ὁριζομένην ἀλλὰ καὶ ὅρον οὖσαν· μεταξὺ γὰρ ὡς τοῦ ἀμερίστου καὶ μεριστοῦ ἄμφω τως οὖσα, οὕτω καὶ τοῦ ὅρου καὶ τοῦ ὁριζομένου ἀμφότερον ἐμφαίνουσα, τὸ μὲν ὡς ἀνελιττομένη, τὸ δὲ διὰ τὴν ἀεὶ κατὰ ὅρους μετάβασιν καὶ διὰ τὴν τῶν ἀνειλγμένων τάντων εἰς ἓν συναγωγὴν ὡς παρισουμένη τῷ ὁρίζοντι νῷ. καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ περὶ ψυχῆς αὐτῷ γεγραμμένῳ διαλόγῳ εἶδός τι ἀποφαίεται τὴν ψυχὴν εἶναι, καὶ ἐν τούτοις ἐπαινεῖ τοὺς τῶν εἰδῶν δεκτικὴν λεχγοντας τὴν ψυχήν, οὐχ ὅλην ἀλλὰ τὴν νοητικὴν ὡς τῶν ἀληθῶν δευτέρως εἰδῶν γνωστικήν· τῷ γὰρ τῆς ψυχῆς κρείττονι νῷ τὰ ἀληθῆ εἴδη σύστοιχα.' [*Eud.* V. Rose 3ª ed., *Fr.* 46].

[1] Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, pág 87. Llega el autor a ofrecernos una traducción parcial del texto de Temistio: «...Même chose pour la preuve basée sur l'idée que l'acquisition du savoir est en somme une réminiscence, et pour celle qui se fonde sur notre ressemblence avec la divinité.[*Phédon*, 75 et 106d.]. Et des autres arguments les plus convaincants peuvent également s'appliquer à l'intelligence, tels ceux qu'Aristote développe dans *l'Eudème*. Il en résulte que Platon, lui aussi, n'admet l'immortalité que pour l'intellect.»; nada mejor que esta traducción para ver hasta que punto es cierta la manipulación llevada a cabo por Temistio.

[2] Introducción a *Aristote et S. Thomas d'Aquin*; págs. 32-33, vé. Bibliogr.

posición aislada sino literaria, por tanto, no contendría las posiciones teóricas de Aristóteles en este momento. Parece muy sensato, por estas razones concretas y otras más genéricas ya explicadas, negar la existencia de un período platónico en el de Estagira y la supuesta afirmación de una escisión 'alma/ cuerpo', así como que el noûs -equivaliendo al alma humana como tal- sea inmortal, transmigre y posea la reminiscencia.

Si Temistio de por sí no suele ser intérprete muy fiel de las posturas aristotélicas, Simplicio -que nos ofrece el fragmento 46 (R^3)- es mucho menos creible (y esta afirmación es común a muchos especialistas). De todas formas suele practicar un claro seguidismo respecto a Temistio, e incide a su vez en esa identificación ficticia entre Platón y Aristóteles. En esta segunda cita, del comentario de Simplicio al *De Anima*, donde aparece noûs, se limita a reforzar las anteriores afirmaciones de Temistio que, por cierto, son inexactas incluso desde el punto de vista del platonismo: Platón no sostiene -en su madurez y vejez- la inmortalidad del alma entera ni identifica ésta con el noûs; ello muestra las contaminaciones de todo tipo usuales desde el helenismo, de las que probablemente ni siquiera son conscientes autores tan eclécticos ya como Temistio o Simplicio. Y ciertamente, en nuestras citas del fragmento 46 (R^3) en concreto queda expuesto este sincretismo: denomina al noûs como lo mejor del alma humana y, por ello, aquello a quien corresponde ocuparse de las «ideas verdaderas» [=las "Formas Ideales" platónicas, seguramente].[1]

.- El fragmento siguiente, viene de una obrita sobre la oración, curiosa por su tema religioso -ausente de la obra del estagirita excepto en el Poema a Hermias- y nuestra cita es lo único conservado

[1] Cfr. la segunda cita: 'τῷ γὰρ τῆς ψυχῆς κρείττονι νῷ τὰ ἀληθῆ εἴδη σύστοιχα.' [*Eud.* V. Rose 3ª ed., *Fr.* 46, línea 17].

de ella; en este caso no hay excesivas dudas sobre su autenticidad entre los estudiosos: 'ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ'.[1]

Ya conoce el lector la ubicación de la segunda de estas citas dentro de la 5ª acepción; allí se indicó por qué detalles se tomó tal determinación, a saber, la de considerar el fragmento como una distinción entre las dos acepciones del tipo 'divino'. De ahí que el sentido de la frase se hallaría en consonancia con lo expuesto en Λ: la Divinidad suprema se puede asemejar al Noûs (por ser ambas οὐσία similares) y ser explicado, por tanto, en términos de Noûs 'Divino' como hace en los textos ya expuestos de Λ. Por otro lado, ambas 'entidades plenas' (dotadas de todos los rasgos de lo "eterno", aión) serían diferentes entre sí; mas el Noûs 'Divino' -e incluso el 'Cósmico'- son de un género jerárquicamente muy superior al noûs 'divino' propio de nuestra especie, aunque algunos rasgos básicos de su función sean necesariamente análogos.

Y si no quisiéramos profundizar más se podría dar por analizada esa primera cita de noûs del fragmento R^3 49; puesto que es una llamada a las claves más usuales del aristotelismo en lo que conviene a nuestro vocablo: 'jerarquización entitativa' -como medida de diferenciación terminológica- y analogía, aquí en la función, -como elemento unificador-, permiten alcanzar un conocimiento del asunto. Pero este texto se corelaciona con otros que facilitan su comentario colateral, especialmente con *EE* 1248a 21 y ss. que viéramos en el capítulo II de esta Parte III, por pertenecer sus citas a la 1ª acepción marcada. En todo este pasaje -al igual que en *An. Post.* 100b- se

---

[1] La cita completa de Simplicio tal como aparece en Ross (ver Bibliogr.) es la siguiente: SIMP. *in De Caelo* 485. 19-22. " ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀριστοτέλης, δῆλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ" . [Περὶ Εὐχῆς ; *Fr.* 49 , V. Rose^3].

pregunta Aristóteles por el principio de la 'razón humana', es decir, si hay una causa externa -un agente superior- que haga posible la más alta capacidad (4ª +) del noûs 'humano'. Y la contestación (confusa eso sí) es que ha de haber algo 'divino' que sea ese primer principio del Saber Humano como tal, al menos en *EE* , pues en los *An. Post.* no se contesta. Así en *EE* 1248a 21 nos señala que, análogamente a lo que ocurre con el Dios y el Cosmos, el noûs 'divino' (aquí denominado θεός) 'mueve' las más altas facultades cognoscentes del hombre (epistéme y noûs 'humano').[1]

También se podría recordar un texto del *De Philosophia* (R^3 15) como ejemplo de estas afirmaciones del noûs 'divino' en el Hombre, [2] pero nuestra valoración de dicha obra (que considera a este texto formado por comentarios a filósofos anteriores) nos fuerza al escepticismo y a dejar entre paréntesis la aportación que supondría -de ser auténtica cita de las posiciones propiamente aristotélicas- aunque no se dude de su autenticidad material.

.- También es de ética el siguiente texto, *MM* 1183b 22 que abre un subepígrafe de tres citas -la de *MM*, Λ 1070a 26 y 1075a 7- que nos hablan del sentido exacto de nuestra 6ª acepción:

" ἐπεὶ δ' ὑπὲρ τούτων διώρισται, πειρασθῶμεν λέγειν τἀγαθὸν ποσαχῶς λέγεται. ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια, τὰ δ' ἐπαινετά, τὰ δὲ δυνάμεις. τὸ δὲ τίμιον λέγω τὸ τοιοῦτον, τὸ θεῖον, τὸ βέλτιον, οἷον ψυχή, νοῦς, τὸ ἀρχαιότερον, ἡ ἀρχή, τὰ τοιαῦτα· ". [*MM* 1183b 22]. [3]

---

[1] Cf. el Apéndice de Citas completas del *Corpus* para los textos en cuestión, tanto de *EE* como *An. Post.*

[2] Este es el texto: " [...τὸ διδακτικὸν καὶ τὸ τελεστικόν.] τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἀκοῇ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται, τὸ δὲ δεύτερον αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἔλλαμψιν· ὃ δὴ καὶ μυστηριώδες Ἀριστοτέλης ὠνόμασε καὶ ἐοικὸς ταῖς Ἐλευσινίαις..." [*Phil.* V. Rose, 3ª ed. *Fr.* 15].

[3] En la versión española de P. de Azcárate: «Sentados estos preliminares, procuraremos distinguir las diferentes acepciones de la palabra bien. Entre los bienes, unos son verdaderamente preciosos y dignos de estimación, otros sólo son dignos de alabanza, y, otros, en fin, no son otra cosa que las facultades (que el hombre puede emplear en un

Por consiguiente, el propio Aristóteles se corrige o, al menos, precisa: el alma sería una entidad con "algo de divino", o más exactamente, lo sería el noûs; y la continuación nos remite de nuevo a *EE* 1248a 21: es 'divino' lo que tiene función de principio-causa del Saber acerca del Mundo, práctico en este caso. De todas formas, no es ese el único texto que nos recuerda: se está haciendo un planteamiento axiológico -las clasificaciones del bien- que nos es muy conocido desde la 5ª acepción, cuando dos párrafos (*EN* 1096a 25 y *EE* 1217b 31) nos asemejaban Dios y Noûs por estar aparte de las restantes formas de predicar lo real, o sea, por ser ambos ousía de igual género. El próximo texto, por su parte, nos aclara más el sentido de éste:

" ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἔστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα (εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως). φανερὸν δὴ ὅτι οὐδὲν δεῖ διά γε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας" [*Meta.* 1070a 26].[1]

Entroncado directamente con la discusión sobre la ousía -y con sus perfectas realizaciones Dios y Noûs 'divino'- este texto describe la situación de las "cosas sensibles" -las "compuestas"- para reafirmar su diferencia con respecto a ambas "realidades plenas" (Dios y Noûs 'divino'): ni siquiera el alma puede sobrevivir tras la disolución del "compuesto" o "ente sensible" (o "ser vivo"), sólo el noûs 'divino' subsiste al ser ousía y, por tanto, de otra naturaleza, no "compuesto",

---

sentido o en otro)*. Entiendo por precisos y dignos de estimación los que tienen algo de divino y que son lo mejor respecto a todo lo demás, como el alma y el entendimiento. También tengo por tal lo que es primero y anterior, lo que tiene el concepto de principio y las demás cosas de este género,...»; [lo situado entre corchetes es un 'añadido' del traductor al texto, que se limita a decir, 'τὰ δὲ δυνάμεις.']; la cita se halla en la pág. 30 de *Moral, La Gran Moral, Moral a Eudemo*, vé. Bibliogr.

[1] En versión de Zucchi: « Pues cuando el hombre está sano, también se da la salud, y la figura de la esfera de bronce existe junto con la esfera de bronce. Ha de examinarse si subsiste algo posterior al compuesto. En algunos seres nada lo impide; por ejemplo, el alma es uno de ellos, no toda el alma sino el intelecto, pues quizás le sea imposible subsistir a la totalidad del alma. Resulta claro que al menos por estas razones, no es menester que existan las Ideas. [En efecto: el hombre engendra al hombre; el individual a un hombre determinado.].»; (vé. Bibliogr.).

"ultrasensible" o "inmaterial"; puesto que el "compuesto" lo es de 'materia + forma'.[1]

Insistiremos aquí en algún rasgo definitorio de este texto:

a) que el pasaje es una digresión interpolada tras una expresa determinación (σκεπτέον) de aportar la cuestión y no discutir sobre la pervivencia de los "seres compuestos".[2]

b) Que en ese paréntesis intercalado aquí se refiere a la naturaleza 'ya separada' del noûs que lo distingue de la psykhé que es parte de un "compuesto", inseparable como tal totalidad.[3]

c) que ya los comentaristas antiguos anotaban esta mención de noûs como identificable con el ' ὁ ποιητικός' del *De An.* (430a 17) y no con otras acepciones más laxas del término.[4]

.- El siguiente texto, también de Λ, está emparentado con el precedente, pero nos retrotrae a acepciones anteriores:[5]

" ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων ἔχει τινι χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι)- οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα; " [*Meta.* 1075 a 7].[6]

---

[1] Cfr. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, nos recuerda al hilo de este pasaje lo paradójico que resulta para mentalidades no-paganas admitir la mortalidad del alma 'forma corpórea' -con su noûs 'humano' inclusive- junto a un noûs 'divino' y, por tanto, inmortal: «Telle est l'opposition, si difficile à admettre pour nos mentalité imbues de philosophie chrétienne, entre une faculté intellectuelle vouée à la mort, et un νοῦς θύραθεν ou «idée de Dieu en nous» devant jouir d'une éternelle survie.», pág. 99, ver Bibliogr.

[2] Cf. Tricot, n. 2 a 1076a 26 en su trad. a la *Meta.*, vé. Bibliogr.

[3] Cfr. Düring, es quien ofrece esta interpretación, incluso es algo más extremo en su apreciación del texto: el alma es un compuesto 'forma-materia' pero el noûs «... es algo que pemanece aún después". Incluso en sus últimos escritos biológicos se mantiene firme en que la razón "ha penetrado desde fuera y es la única divina".(*De gen. an.* II 3, 736b 28)»; *Aristóteles*, pág. 329. (Vé. Bibliogr.).

[4] De nuevo Tricot nos lo recuerda en dicha nota 2 de su versión de Λ.

[5] Tanto al final de la acepción 5ª, que concluíamos con este pasaje precisamente, como a las diez últimas páginas de la 4ª acepción, a las cuales también se remite desde aquí al lector.

[6] Una vez más, en la versión de H. Zucchi: «[Resta una dificultad: ¿el objeto de la intelección es compuesto? Si así fuera, habría un cambio en las partes del todo.] ¿No ocurrirá más bien que todo lo indivisible está exento de materia, y así como el intelecto

Se refiere en el pasaje completo la cuestión de la "inmaterialidad de los objetos inteligibles", imprescindible para la nóesis 'divina' dada su igual "inmaterialidad", que hace posible el 'Acto Puro de Intuir' del Dios, todo ello ya expuesto al finalizar la 5ª acepción con la cita inmediatamente precedente a la presente, 1075a4.

La de ahora mismo, 1075a 7, es una comparación analógica entre los dos niveles del noûs 'divino', el inciso, '-ὥσπερ ὁ ἄνθρώπινος νοῦς ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων ἔχει τινι χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὂν ἄλλο τι)-', también es una ambigua introducción a la discriminación entre el tipo 'divino' en el Hombre y el 'humano'; cuando el 'humano' -en "momentos fugaces"- se transforma por arte y gracia del 'divino' en el Hombre, asimilándose -con las consabidas limitaciones temporales- a una "Intelección perfecta" como la que goza el Dios 'intemporalmente'.

Una vez más, conviene resaltar el abismo que separa, esta explicación del mecanismo intelectivo humano de Λ (tangencial al objetivo principal, bien es verdad) frente a la pormenorizada exposición del proceso del inteligir en *De An.*

Finalizamos con una mención a la inclusión del 'hombre' dentro de un grupo más amplio: el de "los entes compuestos"; en realidad, es una distinción básica en un Libro cuyo objetivo primordial es señalar que la 'Suprema ousía' no es "compuesta", no es "visible-sensible", en suma, es 'transcendente' al Cosmos. Recuérdese asimismo que este entroncar el ser humano con el resto de los seres que pueblan la Naturaleza es un rasgo del biologicismo aristotélico, el cual se

---

humano, en general, el de los seres compuestos, se comporta durante breves instantes (pues no posee la perfección en esto o aquello, sino en una determinada totalidad, siendo esa perfección diferente de él), de la misma manera la intelección de la intelección se comporta por toda la eternidad?». (Cf. Bibliogr.).

acentuará cada vez más en las obras que examinaremos dentro del segundo y tercer grupo en la presente acepción.

.- Ha llegado el momento de revisar textos muy conocidos del tipo 'divino': los del *Protrepticus*, junto a los cuales veremos uno muy próximo de la *Politica*. Veámoslos en la configuración dada por Ingemar Düring a los fragmentos conservados en la obra homónima de Jámblico:

"Αἰσθήσεως μὲν οὖν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῷ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφῃρημένος ἐκθηριοῦται, ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ." [*Protr.* B28, líneas 1, 2 y 3-Düring].[1]

El fragmento es una clasificación lexical de tipos de seres ('infrahumanos'/ 'humanos'/ 'sobrehumanos') tal como se insinuara ya en la introducción al capítulo actual. La única cita que implica lo 'divino' (línea 3) alude al rasgo diferenciador entre noûs 'humano' y 'divino': el aspecto animal, el 'apetito-deseo' (=órexis, ambos), que no aparece en esta cita pero sí en un pasaje muy próximo -*Pol.* 1287a 29-. En el presente, es la "sinrazón" (ἀλογία) propia de los 'animales' (o "brutos", τὰ ἄλογα) la palabra utilizada; muy en sintonía, por cierto, con otros fragmentos de esta obra de propedeútica de la filosofía afortunadamente plagiada por Jámblico. Nuestro pasaje suscita comparación no sólo con el ya mentado de *Pol.* sino con varios fragmentos del propio *Protr.* (B23, B24 y B27-Düring) analizados en la 1ª acepción del noûs 'humano' como *mens* (sede de la 'razón humana) y como equivalentes a la expresión 'ὑπὸ νοῦ' en el B65-Düring también inmerso en esa acepción 1ª. Una vez más, puede advertirse con ello cuan estrecha es la correlación noûs 'humano' -en su sentido genérico,

[1] Nuestra cita es únicamente la última, línea 3; las dos menciones precedentes ya se vieron en la 1ª acepción, usos marcados.

1ª acepción- y 'divino' en el Hombre, al menos en este primer grupo de obras.

Un texto más, *Phys.* 199a 22 ayudará a convencerse de ello y completará el proceso otro ya mencionado, *Pol.* 1287a 29, puesto que los tres pasajes guardan gran cercanía entre sí.[1] El primero, por el uso que hace de noûs pertenece a la 1ª acepción pero aporta algunos datos al distinguir los 'animales' del 'hombre' dado que aquellos carecen de esa 'chispa de inteligencia' proporcionada al Hombre por el tipo 'divino' e, incluso, de la *mens-intelligentia* que dota a las acciones humanas de su 'propositividad propia' (='ὑπὸ νοῦ'); por tanto, los actos de los 'animales' 'falsamente inteligentes' , asimilados por el vulgo al Hombre por vivir en sociedades complejas (hormigas, abejas) o por realizar rituales complejos (golondrinas, arañas) , no pueden tener otro fundamento conductual que el Orden Natural, cuya fuente es Phúsis-Noûs 'Cósmicos', con lo cual volvemos al tipo 'Divino' de forma indirecta.

.- En *Pol.* sí hallamos una nueva cita de la acepción actual y un mayor acercamiento al B28-Düring:

" Ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας· διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. " [*Pol.* 1287a 29-a32].[2]

---

[1] El texto griego de *Physica* es el ya conocido desde que se estudiase para la 1ª acepción: "Μάλιστα δὲ φανερὸν ἐπὶ τῶν ζώων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνῃ οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ· ὅθεν διαποροῦσί τίνες πότερον νῷ ἢ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται αἱ ἀράχναι καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα." [*Phys.* 199a 22].
En la trad., también de H. Carteron, que acompaña la ed. de Les Belles Lettres: «Mais c'est surtout visible pour les animaux autres que l'homme, qui n'agissent ni par art, ni par recherche, ni par deliberation; d'où cette question: les araignées, fourmis et animaux de cette sorte travaillent-ils avec l'intelligence ou quelque chose d'approchant?». (Vé. Bibliogr.).

[2] En la trad. castellana de C. García Gual: «Por tanto, el que defiende el gobierno de la ley parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia, mientras que el que apoya el gobierno de un hombre añade un elemento animal. [Pues el impulso afectivo

En la frase clave, la primera,' Ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους,', se confirma la unidad 'entitativa' de lo 'divino' : el Dios y el Noûs 'Divino'-'Cósmico' pertenecen al mismo orden; y su cercanía a nómos muestra la función básica de lo 'divino' con relación al Universo aristotélico: establecer y/ o mantener la Ley Cósmica.[1] La segunda cita, a32, le permite al autor macedonio contraponer 'τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν' -noûs 'divino'- y 'ὁ... ἄνθρωπον...' -noûs 'humano'-; luego, este es el asunto que tenía *in mente* Aristóteles al escribir el pasaje; otra vez la acepción 1ª, la más neutra, representa la totalidad del tipo 'humano' frente al 'divino' en estas obras del primer grupo.

.- La segunda cita del *Protr.* , B78, es tan semejante a varias citas del Libro X de *EN* que la materia descrita en él se estudiará con motivo de dichas citas, dado que el análisis de dicha obra, *EN*, se emprenderá al abandonar el *Protr.*[2]

.- El conocidísimo fragmento al que nos enfrentamos ahora ha sido reelaborado por I. Düring -con gran brillantez- en el terreno filológico;[3] tras dicha reestructuración, el autor sueco ha escindido en varios el largo texto hallado en Jámblico y ha advertido la más que probable cita a los antiguos que cerraría el *Protr.* aristotélico y recordaría el fragmento R^3 49, también conclusión de otra obra (y lo único conservado de ella).

(=epithymía) representa algo parecido, y el apasionamiento pervierte a los gobernantes y aun a los hombres mejores. La Ley, por tanto, es razón sin parcialidad emotiva.»; *La Política*, pág. 159; (Cf. Bibliogr.). Para el texto griego completo, incluyendo la cita de 1287a 32 ya vista en la 1ª acepción, vé. el Apéndice completo de Citas del *Corpus*.

[1] Sobre la relación Nómos-Noûs como herencia platónica, véase el Cap. II de la Parte II.

[2] El sentido genérico de B78 sería que la "vida intelectual" -'τὸν κατὰ νοῦν βίον'- es la "mejor", la propia del Sabio-Filósofo, el protagonista de esta obra, el *Protr.*, una propedeútica al Saber Filosófico.

[3] Cfr. *Aristotle's Protrepticus*, págs. 90-93 y 265 y ss. (Ver Bibliogr.).

Esta es la mentada edición de Düring:

"Οὐδὲν οὖν θεῖον ἢ μακάριον ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις πλὴν ἐκεῖνό γε μόνον ἄξιον σπουδῆς, ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως· τοῦτο γὰρ μόνον ἔοικεν εἶναι τῶν ἡμετέρων ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον." [*Protr.* B108-Düring].[1]

"Καὶ παρὰ τὸ τῆς τοιαύτης δυνάμεως δύνασθαι κοινωνεῖν, καίπερ ὢν ὁ βίος ἄθλιος φύσει καὶ χαλεπός, ὅμως οὕτως οἰκονόμηται χαριέντως ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον." [*Protr.* B109-Düring].[2]

"'Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός', (εἴθ' 'Ερμότιμος εἴτ' Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο,) καὶ ὅτι' 'ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος'. ἢ φιλοσοφητέον οὖν ἢ χαίρειν εἰποῦσι τῷ ζῆν ἀπιτέον ἐντεῦθεν, ὡς τὰ ἄλλα γε πάντα φλυαρία τις ἔοικεν εἶναι πολλὴ καὶ λῆρος." [*Protr.* B110-Düring].[3]

En B108 hallaríamos una cita que expresa la posición del propio Aristóteles : lo 'divino' en el Hombre incluye noûs y phrónesis, naturalmente, esta phrónesis ("virtud de espíritu") no es la que acostumbramos a ver en el Libro VI de *EN*, sino la ya conocida de las obras del primer período -*MM*, *EE* y el resto de *EN*, amén del *Protr.*- en las que se afronta el asunto: la phrónesis en ellas es la "Sabiduría" global -'teórico + práctica'- como "virtud intelectual" del 'alma racional' al completo. En estos términos vertía el fragmento W. Jaeger: «El hombre no tiene nada de divino o de sagrado, excepto la única cosa que merece la pena, cuanto hay en nosotros de *Nus* y razón. Esto es lo único de cuanto tenemos que parece inmortal y divino.».[4]

---

[1] *Idem.*: «B 108. Mankind has nothing worthy of consideration as being divine or blessed, except what there is in us of reason and wisdom; this alone of our possessions seems to be immortal, this alone to be divine.».

[2] *L.c.* : «B109. By virtue of being able to share in this faculty, life, however wretched and difficult by nature, is yet so cleverly aranged that man seems a god in comparison with all creatures.».

[3] *Ibidem.*: «B110. For 'Reason is the god in us' [whether it was Hermotimus or Anaxagoras that said so,] and 'Mortal life contains a portion of some god'. We ought, therefore, either to pursue philosophy or to say farewell to life and depart hence, since all other things seem to be great nonsense and folly.». (Ver Bibliogr. -Existe traducción castellana de la ed. Düring en *Aristóteles*, cf. Bibliogr.).

[4] *Aristóteles*, págs. 60-61; (ver Bibliogr.).

A pesar de que tanto el presente como los otros dos fragmentos -B109 y B110- presentan huellas de una nueva tentativa de Jámblico para conciliar las posiciones filosóficas del *Protr.* y del *De An.* es un vano intento, como son los de Temistio o Simplicio,[1] por estas grandes distancias léxicas del *De An.* sumadas a la vaguedad conceptual características de este grupo primero de obras. Aunque parezca innecesario, es menester insistir en la extrema cercanía de este texto B108 y sobre todo del B110 con el R^3 49 que viéramos: las resonancias poéticas de ambos, su construcción sintáctica y léxica tan arcaizante, llaman al lector de su tiempo al clima tanto de los *Himnos Homéricos*, como de las tragedias de Eurípides o los tratados anaxagóreos; estos últimos tan inspirados en los *Himnos* como, a su vez, acicate para las relexiones filosóficas contenidas en las obras del autor trágico.

Precisamente el B110 es el fragmento final del *Protr.* del cual se ofrece ahora una traducción al español:

«Porque con razón dicen los poetas: " El *nous* es el dios en nosotros" y "La vida humana contiene en sí una parte de un dios". Por tanto, o se debe filosofar o debemos decirle adiós a la vida y marcharnos de aquí; pues todo lo demás no parece ser sino necia murmuración y palabrería vacía.».[2]

Del texto griego de Jámblico expurga I. Düring una frase (εἴθ' Ἑρμότιμος εἴτ' Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο,) por considerarla un añadido de Jámblico; da a entender esa corrección que la primera cita del fragmento es un 'lugar común poético' y , por ello, cercana a la segunda perteneciente, sin dudas esta vez, a Eurípides: se trata del fr. 1018 (de la 2ª ed. de Nauck) del renombrado poeta. Sin duda, la coherencia del texto resulta mucho mayor con dicha salvedad; se torna así el clásico recuerdo a la herencia poética para concluir un libro o un

---

[1] Cf. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, pág. 130, (vé. Bibliogr.).
[2] *Aristóteles*, de I. Düring, en versión de B. Navarro del original alemán, pág. 664; (vé. Bibliogr.).

capítulo. Recurso tan caro a Aristóteles, y del cual es ejemplo el frag. R^3 49 -la conclusión de un estudio sobre la oración piadosa-, tan paralelo a este final (B108 a B110), ejemplo que nos permite asentir a la decisión de Düring, autor de la mejor edición -con diferencia- del *Protrepticus*.[1]

.-Las numerosas citas del Libro X de *EN* , que cierran este primer grupo de escritos, se conectan estrechamente con algunos pasajes de dicha obra de ética vistos en la 1ª acepción.[2] La materia primordial que ocupa al estagirita en estas citas es el theoreîn y la theoría, traducidos habitualmente por "contemplar" y "contemplación". Por tanto, quizás convenga estudiar dichos términos antes de desmenuzar las citas concretas que desarrollan varios aspectos de dicho objetivo genérico.

Aun exponiéndonos a ser en exceso parcos, pues theoreîn y theoría nos ofrecen un mero interés tangencial, [3] se considerarán únicamente estos rasgos léxicos de dichos vocablos:

a) el aspecto "visual" originario de dichas palabras, que tan bien encajan en el 'ver-contemplar' las Ideas-Formas de Platón; y, en éstas obras aristotélicas del primer grupo, cumple la misma función al 'ver-contemplar' objetos "perfectos" y "divinos-necesarios" de los cuales el principal es Dios o el Primer Motor.

b) La theoría como fruto del theoreîn o 'actividad suprema del filosofar', luego es perfección de la Razón, que, por eso mismo, es

---

[1] Cf. consúltese, si se desea, para compobarlo la reconstrucción de Chroust (ver Bibliogr.).

[2] Cfr. Cap. III de esta Parte III, concretamente, usos marcados, intensidad media (apartado 1.1.3); el mismo apartado que ocupan los fragmentos del *Protr.* -B24, B26 y B27-, también éstos son correlatos de este tipo 'divino' en el Hombre, luego no ha de extrañar su pertenencia al mismo uso marcado de la 1ª acepción del tipo 'humano'.

[3] Vé. una magnífica exposición sobre "La contemplación" como introducción detallada al Cap. VI del Libro X de *EN* en la trad. francesa ya citada de Gauthier-Jolif (cf. Bibliogr.).

'divina' o 'sobrehumana'; en realidad, lo primordial es que -en obras de este primer grupo- consistirá la theoría en el "saber de los Principios" (como actividad efectiva), superior a epistéme, de ahí que su facultad cognoscitiva correspondiente sea el noûs 'divino' y no otras funciones propiamente humanas: aísthesis, dóxa o logismós. Tal situación -de fuerte influjo gnoseológico academizante- no se mantendrá en las obras de grupos posteriores.

c) El punto clave en esta posición sobre el conocimiento -de corte platónico- es la naturaleza del objeto a conocer: lo 'Divino' es tan excelso que sólo permite la 'pura visión' -deslumbradora- de lo "necesario", "supremo", etc...; del objeto se deduce la facultad cognoscente (aquí el noûs 'divino') y la 'acción' desarrollada (theoreîn).

En conclusión, el clima es similar al de *EE*, *MM* o *Protr.* y en bastantes citas ya analizadas así se advertía al lector. Por cierto, la *Meta.* en su conjunto y, desde luego, el Libro Λ, encajan en esta gnoseología fuertemente deudora del Platón de sus obras más tardías y de la Academia.

Entremos ya en la pormenorizada exploración de esa cuestión -la "contemplación" como realización más alta, casi excesiva, del Hombre- a través de las tres primeras citas:

" Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ. κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς) · ἔτι δὲ συνεχεστάτη· θεωρεῖν [τε] γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν." [*EN* 1177a 13, a20 y a21].[1]

[1] Versión Araujo-Marías: «Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que

Desde luego, este pasaje es esclarecedor pues muestra la relación de estos capítulos finales del Libro X de *EN* con *EE*, antes que nada con 1247a 30 y ss.; también se acercaría en algún aspecto a *MM* 1197a. Aprovechando tales conexiones estudiaremos las tres citas implicadas en comparación con esas posiciones de las otras dos éticas.

Si quisiéramos ser más exactos, incluiríamos en este análisis comparativo el largo párrafo final de *An. Post.* (100b) : en él se nos insinúa ya que el arkhé del 'inteligir' ha de ser de otra especie, o sea, superior/distinto al noûs 'humano', 4ª acepción del que nos estaba hablando; ha de ser "superior" a toda forma cognoscitiva, al fin y a la postre, de origen "sensorial" o demasiado ínfimo para alcanzar esos "primeros principios". El lector advertirá fácilmente que la aporía en que se sume con esta posición Aristóteles se debe a que su pensamiento filosófico propio no encaja dentro del esquema platónico-académico del conocer que se esfuerza por mantener, contra viento y marea en este primer bloque de obras.

En *MM* 1197a (que viéramos en la 4ª acepción) se nos recuerda el ambiente academizante; una vez más discrimina capacidades cognoscitivas según los tipos de objetos cognoscibles. Con ello se completa el influjo platonizante en los dos sentidos: tipos de objetos del conocimiento, modos o capacidades del conocer; es el momento de reseñar el parecido con *EN* 1177a 13, 20 y 21:

---

hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que antes dijimos y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente (pues también lo es el entendimiento entre todo lo que hay en nosotros, y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento); además, es la más continua, pues podemos contemplar continuamente más que hacer cualquier otra cosa.». (Vé. Bibliogr.).

a) se pregunta aquí si el noûs es o no el aspecto "superior" de las distintas modalidades del conocer, tal como lo hiciera en *An. Post.* y en *EE* 1247a 30 y ss. (como se verá a continuación).

b) se defiende la correlación platónica 'más altos objetos cognoscibles'---'más elevada capacidad cognoscente', insistiendo en la superioridad de los "inteligibles" a "contemplar" (theorein) por el noûs (1177a 21), en términos bien cercanos al párrafo señalado más arriba de *MM*.

Por su parte, *EE* 1247a 30 precisa que es el "elemento divino en nosotros" el que mueve -es el arkhé- del alma, algo -nos aclara- "superior" a epistéme y noûs 'humano', o sea, algo "divino". De hecho, ya nos decía I. Düring que este "dios en nosotros" es la "razón divina" de *EN* o del *Protr.* [1]

Se puede notar que, en el ambiguo pasaje de *EE* que estamos recordando,[2] se nos advierte que hay una conducta 'humana' -propia del 'animal racional' que somos- y una 'divina' o de inspiración gracias a un daímon en la más pura tradición helena. Desde luego, Aristóteles no se pronuncia sobre si esta última posibilidad conviene o no al Hombre en *EE* y no se decanta a favor tampoco en *EN*, como veremos; quizá en *Protr.* sea ligeramente más optimista acerca del valor de una 'inspiración divina' como factor importante en la vida humana, si tal apariencia no es fruto de la imaginación de Jámblico.

Si la cercanía del pasaje con *EE* no resultara obvia, estas líneas algo posteriores a 1177a -1179b 20- nos la resaltan:

«El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción. En cuanto a la naturaleza, es evidente que no está en

---

[1] *Aristotele*, pág. 512.

[2] Cfr. Cap. III, 1ª acepción marcada para el análisis de este prolijo y largo pasaje de *EE*.

nuestra mano, sino que por alguna cuasa divina sólo la poseen los verdaderamente afortunados; el razonamiento y la instrucción quizá no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos,...».[1]

Concluyamos ya resaltando algún detalle más de las tres citas:

1177a 13.'εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον,' ; en esta oposición sintáctica (εἴτε ...νοῦς...εἴτε ἄλλο τι) para que se elija entre dos hipótesis: que sea noûs o que sea "alguna otra cosa" que a su vez podrá ser 'εἴτε θεῖον...εἴτε...θειότατον',es decir, "divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros". Hipótesis contrapuestas, ambas apasionantes para nosotros:

a) la vacilación entre el noûs u otra cosa nos recuerda las menciones al daímon o la 'inspiración divina' de *EE* ; pero también podría señalar confusamente la primera oración hipotética un intento de discernir entre noûs 'divino' y 'humano', siendo al primero al que querría aludir en el presente capítulo el de Estagira, capítulo consagrado al theoreîn o acción cognoscitiva más elevada.

b) la segunda frase condicional, que expone también dos hipótesis nos permite insistir en esta segunda opción de a): 'divino en sí' o 'divina en nosotros' es la facultad cognoscente que hace posible la "contemplación" activa de todo lo "inteligible" del más alto cariz, los objetos cognoscitivos superiores; en suma, el tipo 'divino' sea cual sea (5ª o 6ª acepción).

1177a 20 y 21. ' κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς) · ἔτι δὲ συνεχεστάτη θεωρεῖν [τε] γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν. ' Sólo nos confirma lo

[1] Cf. la exposición de *EE* en el lugar anteriormente señalado del Cap. III.

platonizante del texto, ya resaltado, y el aspecto activo del theoreîn, que no contiene nuestra traducción por "contemplar"; en suma, theoreîn sería la enérgeia, la actividad plena de la 'aprehensión' de los 'objetos inteligibles superiores' que son aquí su objetivo.

.- Con tales precisiones se puede proseguir ya con la próxima cita; abocada a esclarecernos los aspectos más señeros de la "contemplación":

" εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι ' αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν - αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν- καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ' [*EN* 1177b 19].[1]

Hallamos un texto que delimita el saber 'teorético' -del theoreîn- del 'práctico' gracias a una serie de rasgos diferenciadores, pero que, ante todo, nos resalta el carácter básico de la theoría : su equivalencia como 'visión directa del objeto divino-perfecto' a una 'aprehensión intuitiva' de lo inteligible; lo cual justifica precisamente que se produzca como pura actividad (enérgeia) merced al noûs 'divino'. Mas, dada la indefinición léxica de este grupo primero de la obra aristotélica en lo gnoseológico, podría decirse con igual acercamiento al texto, que el theoreîn y su fruto la theoría son la acción de un noûs 'divino', sus instrumentos. Equivaldría este noûs -en el plano léxico 'divino'- a la *mens* 'humana' de la 1ª acepción, y cuadraría con el

---

[1] En nuestra trad. habitual: «Si, pues, entre las acciones virtuosas son las primeras en gloria y grandeza las políticas y guerreras, y éstas carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas; mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad, [ella será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto.».

platonismo gnoseológico reinante en este grupo de obras -al menos expresivo-, o sea, con una estructura mucho menos dinámica de la propiamente aristotélica, más cercana a esa noción del noûs como una "parte" especial del alma humana, en este caso, inmortal y divina, casi 'escindida' del resto del alma al más puro estilo platónico. Sin embargo, la primera posibilidad no puede descartarse y explicaría mejor la evolución posterior de la psicología aristotélica.[1]

Los rasgos básicos de este 'intuir-teorético' que lo distinguen de todas las demás actividades cognoscentes serían: a) estar ligado al "ocio", b) no aspirar a ningún fin concreto e inmediato (=práctico), o sea, distinto del mismo theorein, c) elegirlo de forma altruista (=no buscando el beneficio personal), d) ser más serio que las actividades prácticas, e) ser más placentero (cuanto más se ejerza); f) ser autárquico y g) no producir fatiga alguna -como se deduce de e)-. Este último rasgo es de la mayor importancia porque la palabra griega es mucho más compleja: ἄτρυτος es un adjetivo que significa, literalmente, "interminable" e "incesante" además del señalado en g) "infatigable"; no es preciso insistir mucho en que estos primeros sentidos relacionan nuestro adjetivo con ἀΐδιος, "eterno", como demuestra el uso de ambos en *De Cælo* (II, 1, 284a 35). Tampoco ha de

---

[1] Cf. una posición muy autorizada, la de Gauthier-Jolif de este rasgo central de la "contemplación" : «Il manque pourtant à Aristote l'essentiel de ce qui fait de la contemplation platonicienne une contemplation mystique: l'affirmation d'un au-delà de l'essence et d'un type de connaissance autre que la connaissance intellectuelle. Ne nous y trompons pas en effet: si Aristote a pu parler dans le texte que nous venons de citer d'un *contact* avec les réalités divines, c'est que la connaissance intellectuelle elle-même, non pas assurément la connaissance des réalités complexes qui s'exprime dans le jugement, mais bien la connaissance des réalités simples qu'est l'intuition, est pour lui un *toucher* (θιγγάνειν, *Met.*, Θ, 10, 1051b 23-25; Λ, 7, 1072b21). Le mot de «toucher» n'est qu'une image exactement parallèle à celle de «regard» qu'implique le mot de *théôria*: il traduit la *simplicité* de l'intuition des réalités simples que sont les substances divines, il n'en nie pas le caractère strictement intellectuel. Et pourquoi faudrait-il pour saisir Dieu autre chose que de l'intelligence? Dieu n'est pas autre chose que de l'intelligible, il est même l'intelligible au suprême degré, le premier intelligible, et c'est en tant que suprême intelligible que l'atteint la contemplation;»; *L'Ethique à Nicomaque*, de su Introd. al comentario de los caps. VI-IX del Libro X, págs. 857-858, vé. Bibliogr.

arrumbarse la limitación que supone a este aspecto 'divino' ("ser interminable") de la 'contemplación-intuición' la coletilla inmediatamente posterior 'ὡς ἀνθρώπῳ'; los rasgos "autárquico" e "interminable" suenan a una perfección en la 'intelección-theoría',casi 'divina', y esta cortapisa final nos recuerda la limitación primordial: que se produce, de hecho, en un ser mortal y limitado; una vez más, se nos hace ver (con frases condicionales, hipotéticas y limitativas como ésta) que no estamos ante un autor academizante, por mucho que resulte familiar, por lo platonizante, el lenguaje empleado.

.- El párrafo inmediato está tan próximo a otro paralelo del *Protr.* (B78-Düring) que nos dará pie para comentar simultáneamente a ambos:

" ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖος ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. " [*EN* 1177b 30].[1]

" Ὅτι τοίνυν τοῖς ἑλομένοις τὸν κατὰ νοῦν βίον καὶ τὸ ζῆν ἡδέως μάλιστα ὑπάρχει, δῆλον ἂν γένοιτο ἐντεῦθεν." [*Protr.* B78- Düring].[2]

---

[1] En la versión de Araujo-Marías: « Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre también la vida según ella es divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos, puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad.».

[2] En la trad. inglesa que acompaña la ed. de I. Düring del *Protr.*, *Aristotle's Protrepticus*: «B 78. That those who have chosen to live according to reason also enjoy life most will be clear from the following argument.».

Empezaremos por el *Protrepticus*, por ser una obra ya estudiada en la presente acepción y por tratarse de un pasaje de menor enjundia que el del Libro X.

Si recordamos las implicaciones del texto, habría que ofrecer la versión del B78 del *Protr.*, por lo menos: «Que aquellos que escogen al vida intelectual pueden vivir también de un modo particularmente agradable, puede desprenderse de lo que sigue.».[1] Como puede verse, sin añadir el siguiente fragmento (B79) por lo menos, no tenemos una correcta contextualización; nos hallamos, pues, ante una introducción al tema central del *Protr.*, el de la "vida del Sabio" como nos confirma esta traducción castellana de B79 :

«Parece que se puede hablar de la vida en dos sentidos: de su posibilidad y de su actualidad. LLamamos videntes a todos los seres vivos que tienen ojos y que nacieron con la facultad de ver, tanto si por casualidad cierran los ojos, como también si se sirven de su facultad de ver y miran algo. Lo mismo vale del saber (τὸ ἐπίστασθαι) y del conocer (γιγνώσκειν). A lo uno lo llamamos el uso y el contemplar actual ('ἓν μὲν τὸ χρῆσθαι καὶ θεωρεῖν λέγομεν',); a lo otro, la posesión de la capacidad y el tener-saber ('ἓν δὲ τὸ κεκτῆσθαι τὴν δύναμις καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχειν.')».[2]

Dentro del tema de la "contemplación" este último texto resaltaría, pues, la oposición dúnamis/enérgeia y el carácter 'potencial' de la epistéme frente al 'acto-presente' del theoreîn, en suma, como rasgo primordial del 'τὸν κατὰ νοῦν βίον' que nos incumbe en B78, estaría su 'actualización' por medio del theoreîn, pura enérgeia intelectual. Nada que diferencie -en este tema central- al *Protr.* de *EN* libro X en los capítulos sobre idéntico asunto: ~~theoreîn~~= theoría , actividad única del Sabio, de la Vida Contemplativa.

---

[1] I. Düring, versión castellana de B. Navarro, en *Aristóteles* , pág. 655. (Ver Bibliogr.).
[2] *Ibidem*

Sin embargo, el texto actual de *EN* tiene mayor calado que el del *Protr.* B78. Al ser más extenso detalla las aporías que se suscitan al atribuir rasgos 'divinos' al Ser Humano, aunque sean tan tradicionalmente admitidos como los que se otorgan al noûs.

Es, entonces, en este pasaje cuando pone Aristóteles en cuestión la posibilidad misma de que el Hombre viva esa "vida divina" que es la vida 'κατὰ νοῦν', admitirlo ¿sería asimilar al Hombre al Dios?; esta grave cuestión queda contenida en la frase central del texto griego: 'εἰ δὴ θεῖος πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.'. Esta vida "divina respecto de la vida humana" que comparte el hombre en cuanto en él hay "algo de divino" es la gran piedra de escándalo del Cap. VII.

En contra de tan escandalosa posición estaría toda la tradición helena con su noción pesimista del destino de la Humanidad -"más le valdría al hombre no haber nacido"-, actitud que el propio Aristóteles compartiera en un bello pasaje de *EE* (1215b 15 y ss.). No hemos de olvidarlo, tampoco el que se exprese de forma semejante en buena parte de este primer grupo de escritos.

Ni que en las líneas siguientes a 1177b 30 nos de a entender la imposibilidad o inalcanzabilidad que tiene -de hecho, en la vida diaria- el hombre concreto de alcanzar ese 'ἀθανατίζειν' ("inmortalizarse") que sólo el noûs 'divino' -como 'entidad' 'ya separada' y 'universal-abstracta'- puede poseer al igual que el resto de lo 'Divino' en o fuera del Cosmos.

La disputa entre los autores sobre el sentido del pasaje es tan virulenta que se deben reseñar las más difundidas entre los estudiosos modernos:

. Burnet en su comentario [1] nos sintetiza en unas pocas frases no solamente su posición sino su concepción del noûs que venimos llamando 'divino' en el Hombre:

«**ἐφ ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν.** Aristotle did not believe in individual immortality. Noûς alone is immortal and it is not individual. But by identifying ourselves so far as may be with it we escape to a certain extent from mortality. The thought was originated by Plato in the Phaedo, and remained in one form or another to the end. (Cf. Tim. 90b τῷ δὲ περὶ φιλομάθειαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι... πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν. Cf. also the ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν of Theait. 176b. ».[2]

. Düring comenta a su vez, en contra de la vieja pretensión de hallar en esta línea, 1177b 33, una 'demostración de la inmortalidad del alma humana' (sic): « A mí me parece totalmente equivocado sacar de este aserto la conclusión de que Aristóteles creía en la inmortalidad del alma. Su pensamiento, que vuelve una y otra vez, es que lo divino en nosotros nos acerca a Dios en el Cosmos. Aristóteles consideraba al *nous* como χωριστόν, "trascendente",».[3]

. Por su lado, Gauthier-Jolif, rechazan la postura de Burnet por trasponer la concepción del noûs 'divino' del *De An.* a un escrito anterior y de gnoseología menos evolucionada; en cuanto a su propia explicación del sentido del texto es extremadamente simple: en este momento de su producción en que ya no es un platónico, pero aún no es el del *De An.*, Aristóteles es muy escéptico y no cree, por ende, en la posibilidad de inmortalidad o divinidad par un ser tan bajo como el hombre: «il avait renoncé puremente et simplement à toute idée d'immortalité».[4] El verbo ἀθανατίζειν solamente significaría una

---

[1] Cf. su ed. crítica, *The Ethics of Aristotle*, vé. Bibliogr.
[2] *Ibidem.*
[3] *Aristóteles*, págg. 730, n.261. (Ver Bibliogr.).
[4] *O. c.*, pág. 889.

aspiración irrealizable del ser humano: «Reste donc que «s'immortaliser», ce ne peut être, comme d'ailleurs tout le contexte l'indique, que se conduire, quoique mortel, *comme si* on était un immortel; c'est «faire le dieu», comme tout à l'heure *anthrôpeuesthaï*, s'humaniser, c'était «faire l'homme»: l'homme «fait le dieu» en contemplant et il «fait l'homme» en agissant...».[1]

A continuación recuerdan la aproximación que hiciera Burnet, en su comentario, entre el presente texto y del *Timeo* platónico (90b-e): es en un espíritu muy típico del Maestro en el que encontraríamos a Aristóteles, si este insaciable anhelo de perfección inalcanzable fuera la interpretación más acertada. Para Aristóteles, en consecuencia, solamente participaríamos de lo inmortal (del noûs 'divino') en los cortos momentos en los cuales contemplamos la eterna actividad de lo 'Divino' en el Cosmos.[2]

Resumiendo, la bella descripción del noûs 'divino' de Burnet efectivamente encajaría mejor con su noción del mismo dentro de la gnoseología del tercer grupo de escritos, pero este autor ha acertado al ligar el pasaje con dos de las manifiestamente semejantes ideas platónicas al respecto. Por su parte, Düring va más lejos: hasta recordar las periclitadas interpretaciones del texto aristotélico precedentes a la esclarecedora labor de la filología de los dos siglos últimos; doctrinas que, en cambio, ni siquiera se plantean los otros intérpretes de nuestra época, porque resulta innecesario, dado el claro escepticismo que rezuma éste texto ético aristotélico de *EN*; aunque el ejemplo señero de la decidida posición biologicista del estagirita respecto a la Humanidad sea posterior, eso sí, inmediatamente posterior: *EE* (1215b 15 y ss.).

---

[1] *L.c.*, pág. 890.
[2] *Ibidem.*

Concluir el examen sin referirse a una breve y asombrosa frase final ('εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.) es imposible. En ella se nos habla del noûs como una realidad 'material': es indudable, pero ¿es 'real' esta afirmación? si nos damos cuenta de la época en que nos hallamos, y de lo etéreo que es un concepto de 'materia' al que sólo Aristóteles se esfuerza por dar carta de naturaleza -sin total éxito como demuestra el presente caso- y cuyo oponente lo 'inmaterial' es aún más confuso, hemos de admitir que éste es un espejismo provocado por los rudimentarios instrumentos léxicos de la filosofía helena en general. En suma, un 'dicho desafortunado', una 'imagen inadecuada', y de clara raigambre platónica como se apresuran a recordarnos Gauthier-Jolif: del Platón de la *Republica* 442a-c, cuando está diferenciando "partes del alma" y distingue a la 'racional' porque siendo la de 'masa" menor es la de mayor rango.

.- El siguiente texto, persiste en destacar la "vida según lo divino", la propia del que logra theoreîn lo 'Divino' gracias al noûs:

" δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γένοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν · τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ · καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. " [*EN* 1178a 7].[1]

En resumidas cuentas, vendrá a establecer la necesidad para el hombre de una vida 'mixta', o sea, de un tipo de vida práctico -propio

[1] *Ibidem.* : «Parecería también que cada uno es ese elemento suyo precisamente, si cada uno es lo principal y lo mejor que hay en él; por consiguiente, sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro. Lo que dijimos anteriormente viene a propósito también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz.».

del político, fruto de la "virtud ética plena"- y otro teorético, gracias al noûs 'divino'.[1] Establece tal situación ideal basándose en la noción biologicista del hombre: no es posible para la Humanidad una vida propiamente 'Divina', perfecta y desligada de los aspectos animales imprescindibles en un ser 'animal y racional' a la vez; en cambio, resulta absurdo suponer que una 'vida práctica' abocada a la utilidad inmediata, etc...; basta para un ser dotado -aunque tangencial o parcialmente- de un noûs 'divino', de la función "contemplativa", de la 'inteligencia pura'.

La limitación, la duda, sobre la viabilidad de una efectiva 'vida contemplativa' (κατὰ τὸν νοῦν), nos es ofrecida -por si cupiera duda sobre el escepticismo aristotélico en esta materia- en este fragmento: ' καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, **εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος.** '. Este εἴπερ, de sentido cuanto menos hipotético -porque podría ser, incluso, una afirmación velada, "si es cierto que", "siendo así que", o "puesto que"-[2] nos advierte de cualquier exageración acerca de la accesibilidad a la vida puramente teorética para el hombre concreto; aunque, -y eso es lo que se desprende, todo lo más, de este capítulo- sea la Humanidad en su conjunto, como *species* biológica la que merezca el honor de gozar de

---

[1] Cf. Gauthier-Jolif, para un clarísimo comentario de esta cita, *l.c.*, págs. 891-892; extractamos de él unas frases: «Il ne s'agit pas pour lui de distinguer deux types de bonheur *séparables*, le bonheur parfait du philosophe et le bonheur secondaire du politique, mais de hiérarchiser les deux types de vie que mène *conjointement le même homme*, à la fois philosophe et homme politique. L'idéal d'Aristote, c'est en effet l'idéal de la vie mixte (...): c'est le même homme qui pour lui doit à la fois vivre en dieu (1177b 33) en contemplant et vivre en homme (1178b 7) en agissant, c'est-à-dire en menant la vie de pratique des vertus morales dans le cadre de la vie civique. Seulement, et c'est sur quoi Aristote insiste, des deux vies que mène l'homme heureux, l'une, -la vie contemplative,- constitue son bonheur à titre principal et premier, et l'autre, -la vie active-,- ne constitue son bonheur qu'à titre secondaire.». (Vé. Bibliogr.).

[2] Cf. M. Bizos, *Sintaxe Grecque*, ed. Librairie Vuibert, Paris 1971 (6ª ed.); concretamente, en el capítulo dedicado a la expresión de la 'Hipótesis', donde habla del sentido especial (ya no hipotético) de εἴπερ, en la pág. 164.

la contemplación de lo 'Divino', en general, gracias al también 'divino' noûs de la Humanidad.

.- Ya se ha hablado, en la introducción al presente capítulo, de esta cita (1178a 22), por una expresión -'ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη'- de primordial importancia para determinar uno de los rasgos básicos del noûs 'divino' en general (=lo 'ya separado o escindido'); ahora lo veremos contextualizado:

" συνηρτημέναι δ' αὗται καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν · αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί · καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη · τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω · διακριβῶσαι γὰρ μεῖζον τοῦ προκειμένου ἐστίν. δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν ἢ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς. " [*EN* 1178a 22].[1]

Si se advierte, es una conclusión del texto precedente: sólo es "excelencia" plena el noûs 'ya separado o escindido', o sea, divino' (en su calidad de ousía 'perfecta-eterna-inmortal-suprasensible-abstracta'); en suma, como absolutamente independiente del "compuesto" (συνθέτος), del ser humano concreto y de su vida ordinaria o práctica, limitada por el aspecto 'irracional' que compone de forma irremediable su naturaleza propia.

No obstante, hay un academicismo latente en la exposición precedente; y la división de capacidades 'racional/ irracional' del alma según el esquema vigente en obras de este primer grupo (herencia,

---

[1] En la versión española habitual de Araujo-Marías: «También está ligada la prudencia a la virtud moral, y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes morales, y la recta moral con la prudencia. Estando unidas a los sentimientos o pasiones las virtudes morales lo serán del compuesto, y las virtudes del compuesto son humanas; por consiguiente, también lo serán la vida y la felicidad conforme a ellas. En cambio, la virtud o excelencia de la mente está separada. Hemos de contentarnos a propósito de esto con lo dicho, ya que el tratar esta cuestión detalladamente rebasa nuestro propósito. Parecería, sin embargo, que necesita poco de los recursos exteriores, o menos que la virtud moral.». (Vé. Bibliogr.).

como ya se sabe, de Jenócrates) se decantaría en este momento por una noción del noûs en la que habría rasgos tan académicos como aristotélicos: a esto aludimos siempre que hablamos de la vaguedad y confusión de los semas del noûs 'divino' en todo el primer grupo. Si nos basamos en esta postura de Jenócrates -modificada por las ideas originales de Aristóteles que ya se presentan con fuerza en estas obras- el noûs 'divino' alude a una noción del alma vista desde el punto de su 'entidad propia' frente a otra enfocada desde su unión corporal, donde aparecería la dicotomía 'racional/ irracional'. El noûs como tal, en su 'pura entidad' ,"separado de hecho", o sea 'divino', no sería sino el 'Espíritu Humano' como tal, sin su aspecto puramente biológico e individualizado.

Esta interpretación, tomada de Gauthier-Jolif,[1] respeta los descubrimientos centrales para la psicología aristotélica de Nuyens, negando el pretendido 'hilemorfismo' del párrafo; si se admite que la aplicación del 'hilemorfismo' al binomio cuerpo-alma es tardía (desde luego, no estaría presente en nuestro primer grupo de obras), las alusiones al "compuesto" (συνθέτος) formaría parte de esta estructura psíquica bimembre propia de Jenócrates y que utiliza el estagirita en estas obras con generosidad, tal como viéramos en la 1ª acepción.

Como en esta segunda mitad el siglo XX los hallazgos más meditados de Nuyens se han tornado lugares comunes -por ejemplo, Düring admitiría que el 'hilemorfismo' no está presente en *EN*, a pesar de oponerse en otras cosas a la Escuela de Lovaina- no es difícil reconocer el acierto de la presente deducción de Gauthier-Jolif.

---

[1] *L.c.*, págs. 893-896.

.- Acabamos el estudio de *EN*-y de este grupo inicial de escritos- con dos citas:

" ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατ' ἔοικεν. εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας." [*EN* 1179a 23 y 27].[1]

Inevitable resulta, ante la frase inicial, recordar *EE* con su discusión sobre la "inspiración divina" y su carácter (gracia arbitrariamente concedida por la divinidad o no); aquí también estamos, una vez más, ante una frase interrogativa y no afirmativa; frase iniciática que nos vuelve a sumir en hipótesis dicotómicas y sin decisión final al respecto. En cualquier caso, la teoría de un Aristóteles 'descreido-escéptico' en esta obra queda reforzada: es "el común", el vulgo en suma, quien otorga intervención a los dioses sobre la vida humana: él, como hombre ilustrado (en todos los sentidos) disiente -y nos lo repite hasta la saciedad aquí y allá-[2] de tan supersticiosa postura, afilosófica donde las haya. Que es un sarcástico llamamiento a creencias populares sobre la Divinidad lo advierten el conjunto de los comentaristas modernos.[3]

---

1 Según Araujo- Marías: «Además, el que pone en ejercicio su inteligencia y la cultiva parece a la vez el mejor constituído y el más amado de los dioses. En efecto, si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de las cosas humanas, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto tiene que ser la inteligencia), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más la aman y la honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y obrar recta y hermosamente.».

2 Cf. *Meta.* Λ , cap. 9; *EN*, 1178b 14, *MM* 1099b 11-14.

3 Cfr. Gauthier-Jolif, *l.c.*, para una enumeración de los más destacados, pág. 898.

Sin embargo, la frase final -independiente hasta cierto punto del resto- nos retrotrae al Libro Λ: quizá el tema -sea el motivo común que aproxime a aquellas líneas, esta frase de tono tan distante: la Divinidad (dentro de los cánones filosóficos) estaría todo lo cerca que es posible en entes jerárquicamente distintos del Hombre en su "vida contemplativa" precisamente porque la hace posible una 'entidad divina', el noûs; de ahí las alusiones axiológicas tan próximas a Λ : el noûs 'divino' proporciona momentos de lo "hermoso" (καλῶς) o "bueno" en fin. Expresión ésta casi idéntica a otras de *Phys.* o *De An.* referentes a Anaxágoras y su Noûs , en la segunda de dichas obras, 'καλῶς καὶ ὀρθῶς' (404b 2), por cierto locución muy inadecuada para aludir al pensador jonio, por ser de raigambre platónica.[1]

Obras del Segundo Grupo.

Puesto que lo forman muy pocos escritos, no extraña que aparezcan tres únicas citas, en dos de ellos -*PA* y *Resp.* - en este subepígrafe. De ellas, las de *PA* -641a 36 y b1- han sido expuestas ya en el capítulo anterior (discutiéndose en la 4ª acepción) en sus empleos genéricos.[2]

.-Veremos ahora en sucesión las tres citas, pues se conectan estrechamente entre sí:

" Ἀπορήσειε δ' ἄν τις εἰς τὸ νῦν λεχθὲν ἐπιβλέψας, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστι τὸ εἰπεῖν ἢ περί τινος. Εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία

[1] Cfr. Parte II, Cap. III, Apdo. 3.3, donde se explica detalladamente el texto mencionado.
[2] Cf. Cap. IV, de esta Parte III, Apartado 4.1.

λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φίλοσοφία. Ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν. Ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη τῆς γὰρ αὐτῆς περὶ νοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ θεωρῆσαι, εἴπερ πρὸς ἄλληλα, καὶ ἡ αὐτὴ θεωρία τῶν πρὸς ἄλληλα πάντων, καθάπερ καὶ περὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν αἰσθητῶν." [*PA* 641a 36 y b1].[1]

Resumiendo lo expuesto con detalle en el capítulo precedente, la discusión presente en el fragmento se decidiría por la no pertenencia del noûs 'divino' al alma humana, su no inclusión en ésta, que impide que sea la "ciencia natural" quien se ocupe del estudio del noûs 'divino' en el Hombre.[2]

Todos los estudiosos consultados coinciden en que finalmente se refuta la hipótesis de partida,[3] que atribuiría al noûs del que se habla aquí su carácter de 'capacidad anímica' siendo posible su estudio por parte de la "ciencia natural".

El noûs 'divino' no sería objeto de la "ciencia de la Naturaleza" sino de otro saber, de otro género -la denominada 'filosofía primera' de la *Meta.*-; tal como argumenta Barbotin,[4] al no ser el noûs "naturaleza" (=al no formar parte de la 'naturaleza humana' como 'componente constitucional del cuerpo-alma individual') al contrario que las 'facultades anímicas', no depende -como ellas- de su relación con el cuerpo; en suma, no se conecta a éste, puesto que no origina ningún "movimiento" en el hombre, como ocurre con las otras funciones 'anímicas'.

---

[1] En la versión francesa de P. Louis para 'Les Belles Lettres' : «On pourrait cependant se demander, en réfléchissant à ce que nous venons de dire, s'il appartient à la science de la nature de traiter de toutes les espèces d'âmes ou seulement d'une espèce déterminée. Si c'est de toute âme, il ne restera place, à côté de la science naturelle, pour aucun autre genre de philosophie. en effet l'intelligence s'exerce sur les intelligibles; dès lors la science naturelle serait la connaissance de toutes choses: car il appartient à la même science d'étudier l'intelligence et l'intelligible, puisqu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre et que tous les corrélatifs relèvent d'une science unique, comme c'est également le cas pour la sensation et les sensibles.». (Ver Bibliogr.).

[2] Para los pasos concretos seguidos en la demostración de la misma, Ap. 4. 1., Cap. IV de la presente III Parte; aquí sólo hemos extraído esta conclusión abreviada.

[3] *Ibidem.*, donde se menciona expresamente a Nuyens, Hamelin y Düring.

[4] Cfr. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste* , pag. 94.

La argumentación viene a sostener, como bien destaca Nuyens,[1] que hay algo que no se reduce a lo "natural" en la especie Humana,[2] y la tercera de nuestras citas de este grupo orienta la búsqueda en ese sentido:

" Οὐ λέγει δὲ οὐδὲ περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀναπνεῖν τί τὸ αἴτιον, πότερον ἔσωθεν ἢ ἔξωθεν· οὐ γὰρ δὴ ὁ θύραθεν νοῦς τηρεῖ τὴν βοήθειαν, ἀλλ' ἔσωθεν ἡ ἀρχὴ τῆς ἀναπνοῆς γίνεται καὶ τῆς κινήσεως, οὐχ ὡς βιαζομένου τοῦ περιέχοντος." [*Resp.* 472a 22].[3]

Como puede verse, el animal -racional o no, en esto rige la Naturaleza- depende de un "principio motor interno", causa de la "respiración y el movimiento" y esto precisamente es el alma. Por tanto, como "venido de fuera" (θύραθεν), el noûs 'divino' no es principio de movimiento de ningún género, por eso es "extraño", es "separable" (χωριστός) de lo que es verdadera naturaleza del hombre, del binomio mortal ('cuerpo/ alma'); es inevitable tal deducción si se parte como Aristóteles de una noción de noûs 'perfecto'+ 'eterno'+ 'inmaterial', etc...(en el tipo 'divino' por supuesto).

También podríamos apoyar esta tesis en una cita estudiada en la 1ª acepción, 744b 22, porque se nos dice que cuando actúa una causa 'ὑπὸ νοῦ' (o sea, dotada de 'intencionalidad'), no lo hace el "principio interno de crecimiento" del ser natural, sino una finalidad exterior y ajena (ὁ θύραθεν) al ser viviente manipulado por el hombre que está domesticando a esa planta o animal útil para él. Sobre la capital

---

[1] Cfr. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, pág. 219, n. 19.

[2] *L.c.*, pág. 213, donde distingue Nuyens la noción de "alma viviente" (común a todo ser vivo) o 'forma sustancial del ser vivo', de una actividad que (en el hombre) se opone a tal definición , y que consiste en sus propies palabras en «La faculté intellectuelle, le νοῦς, est un principe immatériel qui ne peut pas être rabaissé au rang de la forme substantielle d'être matériel.».

[3] En la versión de A. Bernabé Pajares para Gredos: «Tampoco menciona la causa acerca del principio de la respiración, si ésta viene de dentro o de fuera. Y es que, evidentemente, el entendimiento que procede del exterior no vela por el momento en que debe prestar su ayuda, sino que el principio de la respiración y del movimiento se produce desde dentro, y no porque el entorno ejerza una violencia.». (Vé. Bibliogr.).

importancia del adverbio θύραθεν para toda esta discusión volveremos al final del capítulo, cuando nos enfrentemos a *GA* y su famoso pasaje (736b y 737 a).[1]

Tercer Grupo de Escritos.

A pesar de formarlo tan sólo dos obras -*De An.* y *GA*- las citas son numerosas y, antes que nada, muy importantes. No es cuestión menor, además, que pertenezcan a Libros bien diferentes del *De An.*, a los tres Libros que integran dicho tratado. En el Libro I, de carácter introductorio y aporético se halla un bloque de noûs pertenecientes a esta acepción, al igual que en el Libro II, mientras las citas del III son las más escasas pero las primordiales.

Aunque no quisiéramos, es el momento oportuno para facilitar algunos datos sobre dichas localizaciones concretas, y los indispensables son éstos:

a. Como materia muy conflictiva para su gnoseología, es natural que destaque, en formulaciones aporemáticas, sus vacilaciones acerca del noûs en un Libro I del *De An.* formado por referencias a la herencia recibida en este terreno y sus contradicciones, que pretende, como no, solventar en los dos libros siguientes.

b. Le resulta inevitable -en la jerarquización de las funciones anímicas y la descripción de facultades cognoscentes- delimitar noûs 'divino' y 'humano' por quedar las funciones del noûs 'humano' insertas en el alma de forma plena.

---

[1] Para ese aspecto léxico, las expresiones adverbiales -cuyo máximo exponente es θύραθεν- consúltese el Cap. I de esta Parte III.

c. No se encuentran menciones a nuestro noûs en los primeros capítulos del Libro III dedicados a la 'percepción' y la 'imaginación', más que nada; realmente, sólo tras finalizar la descripción del 'pensamiento discursivo' y su dependencia de las facultades cognoscitivas anteriores, al discutir respecto a la 'intuición intelectual' hallamos las menciones del noûs 'divino', que lo contraponen al 'humano'.

Es tiempo de situar las tres citas del primero de los libros del *De An.* en su contexto exacto para después analizarlas una a una:

LIBRO I. INTRODUCCION GENERAL.

1. Dificultades metodológicas de su tarea, etc...

2. Enumeración de las aporías que sus antecesores han dejado sin resolver, desde el punto de mira de su propia filosofía.

3. Exposición en forma de aporema de dichos puntos de vista precedentes, que le permite ir contraponiendo a las propuestas, insatisfactorias, sus propias tesis futuras, anunciando así el contenido del resto de la obra.

4. En medio de esa discusión de doctrinas, aparecen en dos momentos muy señalados las citas de este Libro I:

a) Al criticar la hipótesis de un "alma-armonía" y contraponerle su tesis de la 'unión hilemórfica del alma-cuerpo', con una noción del alma como "automotriz".

5. El resto del Libro se preocupa de teorías sobre el alma que no hacen al caso ahora.

En dicha exposición hay una crítica sobre la concepción del alma como una 'armonía de elementos corpóreos', teoría del alma de la que ofrecemos ahora una breve referencia. La complejidad de la respuesta aristotélica a la posición filosófica del 'alma-armonía', como ya se indicara en la Parte II, viene de la proximidad de su propia concepción a esa noción del alma como 'fuerza armonizadora de las capacidades corpóreas'; desde luego, una comprensión superficial de su doctrina del alma como 'forma-fuerza motora del cuerpo' (a causa de un desconocimiento de la noción aristotélica de 'forma') llevaría a un lector poco avisado a la confusión. De ahí, la insistencia en delimitar 'armonía de los movimientos corpóreos' y 'forma del cuerpo': pues aunque ambos supondrían igual dependencia del 'alma' con respecto al 'cuerpo', al producirse la atribución al aspecto formal del 'impulso motor' frente a la posición pasiva' del 'alma-armonía' se distinguen ambos; es, en suma, su concepción dinámica del alma -que resulta tan innovadora- la que subyace tras el concepto de 'forma corporal'. Y es, en medio de esta delimitación de funciones cuerpo-alma, cuando desgaja el noûs 'divino' propio de la especie humana de la 'estructura hilemórfica' que es cada hombre particular; ahí surge nuestra primera cita:

.- " Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι. Μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως, νῦν δὲ ὥσπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων συμβαίνει· εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἄν ὥσπερ καὶ ὁ νέος." [*De An.* 408b 18].[1]

Son muchos los argumentos paralelos a éste, tanto en *De An.* como en otros escritos:

---

[1] En el *Acerca del Alma*, de T. Calvo Martínez: «El intelecto, por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven.». (Vé. Bibliogr.).

Ya surgía refiriéndose a Anaxágoras (405a 14 y ss., 405b 20) cuando hablaba de la "separación" del Noûs anaxagóreo como fuente de aporías, al suscitarse dudas sobre el "conocimiento" que podría alcanzar de la realidad siendo algo 'separado' de ésta, problema que trasluce su propia concepción del noûs 'divino'.

En cualquier caso, ya se nos habla en esas citas de lo katharós, ἁπλοῦς, ἀμιγής, que es el noûs 'divino' y este inicio le sirve como punto de apoyo para la afirmación sarcástica de 407b 4, inmersa en su dura crítica a Platón: «Además, y por otro lado, el estar mezclado con un cuerpo sin poder separarse de él es algo que produce dolor: tal unión, por tanto ha de resultarle odiosa si es que -como suele decirse y es parecer de muchos- es mejor para el intelecto el no estar unido a un cuerpo.».[1] También se conectaría esta mención con otras dos -por supuesto, estudiadas en su lugar-: *MM* 1183a 22 y *Meta.* Λ 1070a 26.[2]

No solamente en estos pasajes, sino en otro (*EN* 1177b 30), que asimismo vimos recientemente,se alude a esta escisión entre la 'mortalidad' del alma -inevitable en su teoría 'hilemórfica del ser viviente'- y la 'inmortalidad' del noûs 'divino'.

Tampoco se olvidan los eruditos consultados la cercanía de todos estos textos con la explicación del 'νοῦς θύραθεν' de *GA* , cuyo análisis cerrará este capítulo.

Mas, si nos ceñimos al texto, aparte líneas finales que forzosamente retomaremos en 408b 29, todo se resume en una sola frase: ' Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι' ; y ninguna palabra en ella es irrelevante.

---

[1] *Idem.*, pág. 150.

[2] Cfr. esta misma acepción 6ª, en el primer grupo de obras.

De tal manera que, ese ἔοικεν ("parece que") no es en modo alguno una 'forma de expresarse'; indica, por contra, el mismo carácter hipotético con el cual nos venimos familiarizando en todo el Libro I: sin haber ensamblado aún ante nuestros ojos las piezas claves de su precursora 'noética' del Libro III del *De An.*, Aristóteles no se atreve -según su muy científica costumbre- a formular tesis sino hipótesis iniciales de trabajo; por ende, en una cita del Libro II, 413b 24, persiste 'ἔοικε...' por parecidas razones.[1]

En cuanto a 'ἐγγίνεσθαι' es lo que suscita inmediatamente el recuerdo del "νοῦς θύραθεν": eso que "parece" "sobrevenir", "ocurrir" o "producirse" es el noûs, y un "noûs sobrevenido" no puede sino asociarse con un noûs "que viene de fuera". Se nos especifica, además, en calidad de qué "habita o vive en nosotros": como ousía ('οὐσία τις οὖσα'), no como dúnamis, héxis, etc....; no como "facultad o capacidad anímica" alguna.

Nada de particular tiene que Nuyens -entre otros- haya considerado esta cita la clave para su doble concepción del noûs en el *De An.*: a) como «facultad intelectiva humana» (δύναμις τις περὶ τὴν ἀλήθειαν, 404a 30-31) y b) como «sustancia pensante» (οὐσία τις οὖσα).[2]

Y ese segundo infinitivo que cierra la frase -ambos dependen de ἔοικεν, ἐγγίνεσθαι y φθείρεσθαι- niega tajantemente que éste noûs pueda ser el a), puesto que 'οὐ φθειρέσθαι', "no perecer", no "ser mortal y corruptible" es el segundo de los rasgos típicos del noûs 'divino' que aparece en una sola frase (el primero, no menos significativo era "ser ousía"). Otros rasgos sémicos igualmente motores de lo 'divino'

---

[1] Cf. Hicks, *Aristotle's De Anima*, comentario a 408b 18, vé. Bibliogr.
[2] *O.c.*, pág. 271.

cierran el párrafo y la segunda de las citas de este Libro I (408b 29): 'ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.' . Configuran una ubicación muy clara entre los cuatro: ousía +'inmortal + impasible+ inalterable'.

.-Llega el momento de someter el resto del párrafo a un cuidadoso examen:

" Ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις. Καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν. Τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἐστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. Διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ · οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθὲς ἐστιν." [*De An.* 408b 29].[1]

La aclaración del argumento capital -hay un noûs 'divino' ("incorruptible" y "divino")- se articula sobre una larga exposición de la causa corpórea de la degradación de las funciones anímicas: dado que el noûs 'divino' no sólo depende indirectamente -como todo el conocer- de los órganos sensoriales, sino también de una 'razón humana' muy dependiente de variables individuales -que pueden impedirla-, no hemos de sorprendernos de disfunción alguna en aquél. Acerca de la no realización de la 'razón humana', como 1ª acepción del tipo 'humano' en gran parte de los seres humanos concretos, se habló en el Cap. III. Que la no presencia activa de tal capacidad impide toda actuación de un tipo 'divino' no parece una deducción descabellada: Aristóteles es filósofo que acepta los límites que la naturaleza y la

[1] *Idem.*, ya que es la continuación de 408b 18: «De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible.».

imperfecta realización de la misma imponen en cada individuo de una especie; como *species* la Humanidad disfruta de 'razón' (-) y en su conjunto logra los breves instantes de genialidad intelectual que hace posible el noûs 'divino'; mas, como individuos los hombres carecen de 'razón', aun de la más genérica, si su condición biológica o social así lo impide -mujeres, esclavos, niños, locos, viejos, borrachos, enanos, enfermos, etc...-.

Con tales premisas, no es de extrañar que añada que es el deterioro físico el responsable de los fallos que puedan producirse en la vejez (o la enfermedad, o la embriaguez) en cuanto al cultivo del Saber. Concluye, por todo lo precedente, que noeîn (+) y theoreîn, por sí mismos, no sufren deterioro alguno, sino que es la posibilidad del hombre concreto de ejercitarlos lo que disminuye con el debilitamiento físico. Por contra, dianoésthai ("pensar discursivo") se desgaja de las otras dos acciones del noûs 'divino' mencionadas antes, haciéndonos ver que este verbo, expresamente ligado a la diánoia, no se atribuye a las más altas funciones intelectuales: sería un rasgo clave del noûs 'humano' de acuerdo con la tesis de Nuyens señalada antes. Siendo así, que este mismo autor denomina a dianoésthai «pensamiento humano» frente a actividades más elevadas del conocer como noeîn(+) {cuya acción es la nóesis(+)} o theoreîn (+) {con la theoría(+) en idéntico papel}. Dianoésthai llega en este párrafo a situarse en idéntica dependencia de lo 'corpóreo' que "odiar" o "amar", es decir, el "pensar" (-) tiene una ligazón comparable con lo físico a lo "pasional".

En esta serie de deducciones llegamos a la última: una rotunda negación de la inmortalidad del hombre (tanto 'cuerpo' como 'alma') y, lo que para nosotros importa más, una negación de la supervivencia de

cualquier "espíritu" del ser humano concreto: el noûs 'humano' es una función más del alma y el 'divino' no es sino un 'catalizador' de una experiencia intelectual que se produce en el 'humano', en el hombre concreto. Como consecuencia inmediata, lo único que permanece es el Saber, el cúmulo de hallazgos repetidos de la Humanidad, las puras capacidades de "inteligir" o "teorizar" {noeîn(+), theoreîn (+)} sin sus elementos concretos, la 'pura intelección', ese noûs 'divino' que une a la Humanidad y sobrepasa a cada hombre, aun al más sabio.

Una concepción muy acorde con una civilización pagana -sin noción habitual de la pervivencia del alma-[1] y previa al despliegue de la idea de 'sujeto' , lo cual impide el egocentrismo -tan obvio en el cristianismo- que propugna una supervivencia individual (incluso de la memoria del 'sujeto'). Se puede concluir, que, aunque una mayor riqueza expresiva le hubiese consentido exponer con más detalle estas tesis, nuestro alejamiento histórico-espiritual enturbiaría, de todas formas, la recta comprensión de afirmaciones tan helénicas y tan paganas.

.- La cita final del Libro I es ésta:

" Ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἑνοποιοῦν αὐτά· ὕλῃ γὰρ ἔοικε τά γε στοιχεῖα· κυριώτατον γὰρ ἐκεῖνο τὸ συνέχον ὅ τί ποτ' ἐστίν· τῆς δε ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ· εὐλογώτατον γὰρ εἶναι τοῦτον προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν, τὰ δε στοιχεῖά φασι τῶν ὄντων εἶναι." [*De An.* 410b 14].[2]

---

[1] Donde el pitagorismo y el academicismo serían una extrañeza, imbuidos de un influjo oriental.

[2] Según T. Calvo Martínez: «Cabría preguntarse también qué es lo que mantiene unidos los elementos del alma: éstos son, en efecto, a modo de materia y, por tanto, aquello que los mantiene unidos -sea lo que sea- es de rango más elevado. Ahora bien, es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea lo primigenio y soberano por naturaleza. No obstante, estos autores afirman que los elementos son los entes primeros.».

Como puede verse por su última frase, en realidad es una crítica a sus predecesores (a Empédocles) y su propósito inicial no sería, por consiguiente, exponer teorías propias; eso sí, al hilo de la refutación añadimos algún rasgo a nuestro noûs 'divino': es "superior" (κρεῖττον), incluso, al alma. Desde luego, la calificación de κρεῖττον (de mayor rango jerárquico, podría decirse) del noûs nos lo ubica en un orden axiológico superior -un campo léxico más elevado, lo 'divino'- pero los epítetos posteriores son mucho más importantes : tanto el otro superlativo, προγενέστατον ("primigenio") como κύριον ("soberano") son rasgos léxicos decididamente adscritos a lo 'divino'; incluso προσγενέστατον al igual que ἐγγίνεσθαι ("haber sobrevenido") mantiene una raíz léxica sugerente: la del verbo γίγνομαι ("venir", "nacer", "sobrevenir", "acaecer"), con su procesualidad, tan importante en el campo gnoseológico. Ricos epítetos, pues, que nos recuerdan la común riqueza de rasgos sémicos existente en el Noûs 'Divino'- Principio, Primer Motor- y el noûs 'divino' -principio, que "sobreviene" (νοῦς θύραθεν).

LIBRO II:

Las citas del Libro II del *De An.* tienen una enorme cohesión interna: su preocupación primordial es escindir al noûs 'divino' del alma humana y, por tanto, del noûs 'humano' como 'capacidad-función del alma'. Las claras limitaciones expresivas que acompañan esta intención no empañan dicha finalidad excesivamente. Para mostrar esa coincidencia de los pasajes del Libro II nada mejor que ofrecer conjuntamente las frases principales de los mismos:

"Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὔπω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, " [*De An.* 413b 24].

" ἑτέρους [ὑπάρχει] δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώπους καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερόν ἐστιν ἢ τιμιώτερον." [*De An.* 414b 18].

" [ὑπάρχει] τοῖς δ' ἔτι πρὸς τούτους διάνοια καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώπῳ καὶ εἴ τι ἄλλο ζῷον ἕτερόν ἐστι τοιοῦτον ἢ καὶ τιμιώτερον." [Bekker *Fragm.* 1414b 18 - *De An.* Libro II Fr. (414b 18)].

"(...) λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτους καὶ τὰ λοιπὰ τάντα, (...)οὗ πᾶσι λογισμός, (...) . Περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος. " [*De An.* 415a 12].

Dentro de la contextualización obligada, en dichas frases se delimita al noûs 'humano' (en su 2ª acepción neutra -dada su equivalencia a logismós, diánoia, dianoetikós- como 'capacidad genérica de pensar' perteneciente al alma humana) del noûs 'divino' (en sus aspectos de 'χωρίζεσθαι... ἄϊδιον' o 'ser separado' y 'eterno' traducido a nuestros conocidos rasgos léxicos). No es original dicha afirmación, pues, como viéramos con motivo de los textos del Libro I, Nuyens delimitó ya «dos noûs» en parecidos términos.

La escisión en dos tipos bien distintos de noûs la refuerzan las equivalencias y los rasgos mentados más arriba; la conclusión a la cual llegan todas esas frases enumeradas antes es simple: el noûs 'divino' como ajeno al alma en sí mismo no puede ser analizado junto a las 'capacidades-funciones anímicas' que integran el alma de los vivientes.

Como consecuencia, en el desarrollo de este Libro II no se retoma para su estudio la cuestión del noûs 'divino' en el Hombre, se menciona tan sólo para dejar en suspenso su toma en consideración.

.-Sin duda es tiempo de un acercamiento cuidadoso a cada pasaje:

"Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὔπω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ." [*De An.* 413b 24].[1]

La posición de Nuyens le lleva en este caso a rechazar las traducciones usuales del encabezamiento del texto: «L'intellect semble être, de par son espèce, quelque chose d'autre que l'âme»;[2] naturalmente, encaja mucho mejor tal versión con su visión del texto -que es casi idéntica a la que aquí se sustenta- que la más habitual. No obsta para que no sea el único especialista que interpreta así la frase citada, Guthrie , por su lado, se refiere a dos «entidades distintas» e identifica la separación de noûs {'divino', para nosotros} con psykhé en términos que aproximan a Aristóteles del filosofar presocrático:

«La dualidad fue sorprendentemente persistente, ya que aparece, incluso, en Aristóteles. Su teoría general de la *psychê* como lo «en acto», como la forma específica del cuerpo orgánico, no dejaba lugar para la creencia en la inmortalidad, por la que se interesó poco en su madurez. El no fue místico, se burló de la idea de la transmigración, y no tenía nada que decir sobre las recompensas o castigos en una vida futura. Con todo, le seguía pareciendo a él que tenía que existir una facultad humana, el *noûs* o capacidad de aprehensión intuitiva, al margen de la naturaleza general de la *psychê*. «Parece que es un género diferente de alma y que solamente él puede darse separado, como lo eterno de lo perecedero.» Sólo el *Noûs* «entra desde fuera y sólo él es divino».[3]

Puede verse que Guthrie no osa modificar la traducción habitual de la frase pero, por el contexto, su lectura se acercaría a la de Nuyens.

---

[1] *Idem.*: «Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible.».

[2] *O.c.*, pág. 274.

[3] Cf. *Historia de la Filosofía griega*, Vol. II, pág. 274; las dos citas que cierran el texto son de nuestro pasaje (413b 24) y del famoso 'νοῦς θύραθεν' de *GA* 736b 28.

En el caso de T. Calvo Martínez, mientras su traducción es «Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma...»; por su parte, la explicación de esta materia -en su Introducción al *Acerca del Alma* - nos aclara que el sentido de su versión española es llamar al noûs otro tipo distinto de alma (=diferente y separado del alma humana), de tal manera que hay «participación del hombre en tal Intelecto», a pesar de ser éste su propio "género".[1]

En otras palabras, el noûs sería una «entidad inmaterial» ajena a las almas de los seres sensibles-materiales, semejante por ello al "Viviente eterno, perfecto" del Libro Λ y (diríamos nosotros) 'divino' al igual que este, el Primer Motor Inmóvil.

No resta ya sino explicitar algunos detalles de nuestra cita:

a) no hay evidencia de lo que se afirma en estas líneas; sólo "parece" (ἔοικε) 'otro' el noûs 'divino' respecto al alma o las capacidades anímicas.

b) se nos señala éste noûs con dos rasgos capitales del tipo 'divino' : 'χωρίζεσθαι' (infinitivo de presente medio-pasivo, o sea acción no terminada) y 'ἄϊδιον'; además, se nos opone a ambos rasgos léxicos uno tan definitorio como 'φθαρτός' ("mortal-corruptible"). Si sumamos estos rasgos a los ya aportados por el Libro I los que surgirán en el Libro III - ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον... ἀπαθὲς ὅ δὲ παθητὸς νοῦς φθαρτός, (430a 23-a25)- y su diferenciación del noûs 'humano' (con ese 'ὁ δὲ παθητὸς νοῦς φθαρτός'), no salimos del mismo encuadre, es decir, de discriminar tipo 'humano' y 'divino' de

[1] *O.c.* en el cuerpo de la exposición, pág. 122.

nuestro término.

c) las líneas finales -que aluden críticamente al platonismo- le fuerzan a asumir un lenguaje académico ("partes del alma") , cuando se refiere a su propia teoría anímica y esto lo confirma el que no incluyan esas 'capacidades anímicas' al noûs : de hecho, distingue en ellas 'sensación' y 'opinión' como facultades básicas del conocer inferiores en rango a la 'razón'; con lo cual se mueve en un terreno léxico academicista: sensación-opinión-razón discursiva (y noûs como realidad superior a todas ellas).

.- El próximo pasaje que debemos afrontar es:

" Περὶ δὲ φαντασίας ἄδηλον, ὕστερον δ' ἐπισκεπτέον. Ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερόν ἐστιν ἢ τιμιώτερον." [*De An.* 414b 18].[1]

" [ὑπάρχει] τοῖς δ' ἔτι πρὸς τούτοις διάνοια καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώπῳ καὶ εἴ τι ἄλλο ζῷον ἕτερόν ἐστι τοιοῦτον ἢ καὶ τιμιώτερον." [Bekker *Fragm.* 1414b 18 - *De An.* Libro II Fr. (414b 18)].

Si se fija en ambas versiones el paciente lector,[2] observará que el significado de nuestro noûs viene a ser idéntico en ambas versión de 414b 18: sea la 'facultad pensante en general' (equivaliendo a la 2ª acepción del tipo 'humano') dianoetikós o diánoia es indiferente, cualquiera de las dos asume aquí la función del tipo 'humano' de noûs que se está diferenciando del 'divino'; como ocurre en todo el Libro II, cuando se realiza dicha escisión en campos conceptuales distintos (lo 'humano'/ 'lo 'sobrehumano'), el 'humano' está representado por la 2ª

---

[1] *Idem.* : «Por lo que se refiere a si poseen además imaginación, no está claro y más adelante se analizará. Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya.».

[2] Al fin y al cabo, el fragmento recogido por Bekker del Libro II de *De Anima* es una versión distinta pero muy próxima de nuestra cita.

acepción neutra. Tampoco el resto de la frase varía mucho de una lección a otra: los seres en posesión de noûs 'divino' serían el Hombre y cualquier ser viviente igual o superior a aquél. Una vez más, se nos recuerda que este tipo del vocablo pertenece al ámbito de lo 'sobrehumano' más que al de lo 'humano'; de ahí el 'exceso' que suponía el "vivir según el noûs" para el ser humano real y concreto en el Libro X de *EN*.

.- Es factible ahora que nos aproximemos al último fragmento de nuestro interés en el Libro II:

" Τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτους καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ ' ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμός, ἀλλὰ τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία, τὰ δὲ ταύτῃ μόνῃ ζῶσιν. Περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος. ˇ Οτι μὲν οὖν ὁ περὶ τούτων ἑκάστου λόγος οὗτος οἰκειότατος καὶ περὶ ψυχῆς, δῆλον. " [*De An.* 415a 12].[1]

Tal como expone detalladamente Nuyens, ' ἕτερος λόγος' (expresión opuesta a 'εἷς λόγος, κοινὸς ὁ λόγος, ὁ αὐτὸς λόγος') quiere aludir a una cuestión distinta, cuyos términos no se hallan en relación con otros, o sea, no son comparables a ellos.[2]

Y esto último excluiría al noûs de nuestra cita de su correlación con 'facultades o funciones anímicas' de cualquier género, dado que éstas son entelékheia de algo corpóreo (cf. 413a 4 y ss.).

En suma, esta expresión ' ἕτερος λόγος' querría decir: a) que este noûs 'divino' no está en la misma relación que las 'facultades

---

[1] *Idem.*: «Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento, sino que algunos carecen incluso de imaginación, mientras otros viven gracias exclusivamente a ésta. En cuanto al intelecto teórico, es otro asunto. Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma.».

[2] Cf. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, págs. 275 y ss.

anímicas' con el cuerpo y b) que tampoco guarda similitud con cada 'facultad del alma' al modo que lo hacen las 'facultades' entre sí.

Por lo demás, el arranque del texto también ofrece una denominación de la 'facultad genérica de razonar' -logismós en este caso- para distinguirla del noûs 'divino'; además, se nos insiste en que son, de entre los seres, "los perecederos" (τῶν φθαρτῶν) los "razonables" (con logismós) quienes poseen las restantes 'facultades' -de orden jerárquico inferior-; con lo cual, se excluye en esta frase al noûs de dicha escala jerárquica y de la consideración de 'facultad' o dúnamis . Y se hace, en el párrafo en su conjunto, doblemente tal exclusión: a) por omisión en la lista citada -con la razón 'humana' incluida y expresada por logismós- y b) con ese ' ἕτερος λόγος' que excluye del orden jerárquico entre dúnamis al 'θεωρητικὸς νοῦς' del presente pasaje.

Como oportunamente recuerda Hicks,[1] habrá que esperar hasta el Libro III en sus capítulos centrales para que el estagirita afronte el problema del noûs 'divino' en el Hombre, al menos tangencialmente.

LIBRO III.

Una única cita explícita-y una tácita- constituyen el escaso bagaje del Libro III. Sin embargo, su importancia es capital porque pertenecen al famoso Cap. V.

Hay varias inevitables anotaciones previas al estudio pormenorizado de dicho Cap. V : a) la llamada de atención al lector sobre las páginas dedicadas en el capítulo anterior de esta Parte III a

[1] Cf. su comentario a su edición de esta obra, *Aristotle's De Anima*, mención a 415a 11, vé. Bibliogr.

análisis frase a frase del Cap. V -exceptuando la presente cita expresa-; b) las numerosas citas de los eruditos acumuladas en dichas páginas; y c) luego es innecesario incidir sobre lo ya analizado en el Cap. IV y aquí se dedicará el esfuerzo al pormenor de las líneas que van de 430a 17-18 hasta 430a 22-23 .

.- Sin más, éstas son las mencionadas líneas:

" Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. Ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [*De An.* 430a 17-19].[1]

Χωρισθεὶς ‹νοῦς› δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον. " [*De An.* 430a 22-23, ‹elisión del término›].[2]

Ambos textos nos los relaciona Nuyens expresamente: «Les deux prédicat «ἀθάνατος καὶ ἄϊδιος» doivent arrêter notre attention de façon toute particulière. Ce sont les seuls prédicats (à part τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, l. 18) qui soient expréssement attribués au ποιητικόν seul».[3]

Nos está advirtiendo con ello que tan sólo esos cuatro rasgos sémicos -ἀθάνατος, ἄϊδιος, ousía + enérgeia- se dicen en ese cap. V - y , por consiguiente, en el Libro III- del noûs 'divino'; de hecho, el que únicamente se atribuyan esos predicados del mismo noûs que antes se nos llamó 'ὁ... πάντα ποιεῖν' es lo que permite considerarlo 'divino'. Tales rasgos -'inmortal' +'eterno'+ ousía+ enérgeia- no pueden sino

---

[1] En nuestra versión castellana habitual: «Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente.» . Para el resto del texto griego -y su trad.- cf. el capítulo anterior; o , exclusivamente para el original, el Apéndice de Citas del *Corpus*.

[2] *Ibidem.*: «[...no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir.] Una vez separado 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 impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige.]». (Vé. Bibliogr.).

[3] *O. c.*, págs. 306-307.

pertenecer al tipo 'divino', al campo léxico de lo 'sobrehumano'.[1]

Sin embargo, el propio Nuyens o Hicks,[2] destacan otro detalle: la suma de 'ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον' alude al carácter "eterno" del noûs , refuerza su concepto de 'divinidad'; siendo ἀθάνατος lo contrario de φθαρτός lo "corruptible-perecedero", mantiene cierta relación -aunque sea en oposición excluyente- con la realidad material, campo al que pertenece el segundo vocablo; es más, no significa 'preexistencia' sino 'no corrupción futura', o en nuestros términos, 'inmortalidad'. Mas Aristóteles quiere dejar sentado que éste es un noûs 'divino' y añade ἄϊδιος que pertenece en exclusiva al campo léxico de lo 'sobrehumano', conecta con aión y tiene un sentido de total 'atemporalidad': ni es perecedero ni ha nacido, es "eterno" en su forma más absoluta, como ya viéramos.[3]

Otras palabras claves en ambos fragmentos, que ya han sido comentadas sobradamente son: χωριστός, ἀμιγής, ἀπαθής, ousía y enérgeia. Los tres primeros vocablos llevan escrudiñándose desde la Parte II de este trabajo; enérgeia y ousía han resultado primordiales para la comprensión de la 'inteligencia intuitiva' (4º acepción) y para el noûs 'divino' en sus aspectos generales. Todos ellos sumados a χωρισθείς, ἀθάνατος y ἄϊδιος refuerzan la seguiridad de hallarnos en el campo léxico de lo 'divino', pero -como se ha visto- por sí solos no tendrían tal virtud.

---

[1] Cf. *ibidem.*, con un largo *excursus* de Nuyens sobre la utilización de ἀθάνατος, y sobre todo ἄϊδιον en otros lugares del *Corpus*; para fundar una conclusión muy cercana a la nuestra: a)llega a aparecer 'ἀθάνατος καὶ θεῖος' (*De Cælo*, 284a 3) y b) ἄϊδιος significa varias veces "eterno" como atemporal (=fuera del tiempo); en suma, ambos rasgos hacen imposible la pertenencia de ese noûs al alma humana como constituyente de la misma: es una ousía independiente.

[2] *l. c.*, pág. 311, en el caso del primer autor; y *o.c.*, comentario a 430a 23, para el segundo; (vé. Bibliogr.).

[3] Cf. el Cap II de esta Parte III.

Luego, la frase a17-18 a la cual pertenecen los cinco vocablos tiene un matiz introductorio, respecto de la segunda parte del Cap. V, donde se dirimiría -con términos que impiden cualquier duda- la escisión entre la más alta 'facultad' del noûs 'humano' y el 'divino'. De tal manera que el 'ἀπαθές' de la frase final se dice del tipo 'divino' -queda adscrito por la frase anterior al mismo- y παθητός se dice del 'humano' en esa frase comentada hasta la saciedad en el capítulo anterior.

Es tiempo ya de realizar un análisis textual de las frases en su estructura formal global: 'Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια.' Realmente nuestro objetivo es solamente esa frase, siendo 'Ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης' una aclaración posterior cuyo sentido quedó explicitado en el capítulo anterior al hablar del noûs 'constructivo' y del 'receptivo'. En este punto se pondrá de relieve únicamente que es ésta la frase que permite correlacionar el noûs 'divino' con el 'ὁ πάντα ποεῖν' (aquí 'τὸ ποιοῦν') y el noûs 'humano' 4ª acepción con el 'ὁ πάντα γίνεσθαι' (en la presente 'τοῦ πάσχοντος'). Sin esta frase (a18-a19) no habría absoluta certeza de tal equivalencia, que se basaría en la pura especulación.

Volviendo a la frase precedente (430a 17-18)-que sí nos coresponde analizar ahora- se ha señalado ya en ella algún punto primordial: que, al no haberse establecido todavía la dicotomía de campos léxicos -'divino'/ 'humano'- como se hará en a22-23 y ss., los predicados que se atribuyen al noûs son ambiguos: afortunadamente esas líneas finales del capítulo despejan toda duda y se pueden encuadrar como rasgos léxicos secundarios de lo 'divino' tanto χωριστός, como ἀμιγής o ἀπαθής. No estarían en esa situación

ousía y enérgeia porque como se dijo en muchas otras citas precedentes se sabe que, sumadas, pertenecen decididamente al campo 'divino'; tanto en la 5ª como en la 6ª acepción se dicen del noûs asiduamente. Que el noûs 'divino' sea una ousía 'perfecta' es, para Aristóteles, lo mismo que decir que es pura enérgeia y ésta es característica central tanto del Dios como del Noûs , tal como se repitió hasta la saciedad en la introducción a este capítulo.

De ahí que sea el noûs -pura enérgeia, ousía 'plena'- o 'divino' en el Hombre lo imprescindible para "construir" el Saber de los Principios en el aquí y ahora de la 'inteligencia' o noûs 'humano', haciendo posible la 'intuición en acto' de dicho Saber; sólo una pura enérgeia puede propiciarlo, sólo un principio χωριστός, ἀμιγής y ἀπαθής hace posible la transformación en un noûs 'humano' dependiente de la ὕλη, al fin y al cabo, que ha de ser 'forzado' por una ousía; pero no distinta a su propio funcionamiento como noûs : sino por la única que siendo separada de la materia (ἄνευ ὕλης) no es diferente, pues es un noûs aunque sea 'divino'. La crítica que le hacía a Anaxágoras no afecta a su propia concepción: el noûs viene de fuera (θύραθεν), que es otra ousía (y, por ello "eterno", etc...), sin embargo, su función gnoseológica es idéntica e , incluso, en el caso del Noûs 'Divino' no hay sino un rasgo jerárquico superior al del noûs 'divino' en el Hombre y, aun mayor, al 'humano'. De esta forma se mantiene la cohesión gnoseológica, la **analogía de la función** -dentro de la jerarquización del Cosmos- tan cara al de Estagira.

.- La segunda frase es más novedosa que la anterior: Χωρισθεὶς ‹νοῦς› δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. ". [1] Sin embargo, nos recuerda citas ya estudiadas. Desde todas aquellas

[1] Como ya se ha repetido en *De An.* 430a 22-23 lo que hay es una ‹elisión del término›.

citas en las cuales se aludía a lo 'ya separado' con términos próximos a este 'χωρισθείς' a las otras menciones a lo "eterno" o lo "inmortal-incorruptible" incluso del propio *De An.*

Comenzando por 'χωρισθείς', este participio aoristo pasivo significa 'ya separado', en un sentido de realización plena de lo anunciado por el χωριστός anterior.[1] Igual que ocurriera con el κεχωρισμένον tanto de *EN.* como de *De An.* 431b 17;[2] pues tanto χωρισθείς como κεχωρισμένον expresan el mismo aspecto verbal, a saber, la acción ya acabada.

A continuación, dos expresiones suscitan muchos comentarios -'‹νοῦς› ἐστὶ μόνον...' y 'τοῦτο μόνον'- desde luego son centrales: designan, por un lado, un momento temporal -"sólo cuando ya ha sido separado"- y, por otro, una característica exclusiva -sólo el noûs 'divino' cumple esos requisitos de "incorruptible" y "eterno"-. Si cupieran dudas (despejadas en otras obras y otros libros del *De An.*) sobre la negativa de Aristóteles a la 'inmortalidad del individuo' o del 'alma-forma' de ese hombre concreto, este 'μόνον' de la parte final de la frase ayudaría a aclararlas de forma rotunda. En este sentido se expresaba ya Nuyens: «... dans le système aristotélicien, il n'y a pas de place pour l'inmortalité personnelle.».[3]

En cuanto a 'ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον' poco queda por decir; quizá que ἄϊδιος es designado como rasgo básico del noûs 'divino' en el Hombre en el Libro II del *De Anima*: ' τὸ ἄϊδιον...' (413b 24). Además, tanto allí como en el Libro I (408b 18-b29) se nos oponía a 'ὁ φθαρτός'

---

[1] O por el χωρίζεσθαι de 413b 24.

[2] Cfr. un participio de perfecto medio pasivo, κεχωρισμένον, es la forma más redundante posible de designar una acción ya terminada; aun cuando nuestro χωρισθείς , participio aoristo pasivo, no le vaya a la zaga como expresión de la acción acabada. Por cierto, al final del presente epígrafe se hará referencia a ese pasaje del *De An.* 431b 17 que refuerza algún aspecto aquí expuesto.

[3] *L. c.*, pág. 309.

("corruptible, perecedero");[1] siendo éste último el contrario claro de ἀθάνατος.

.-Finalmente, recordamos la cita de 431b 17 que, no perteneciendo a este tipo de noûs sin embargo refuerza todo lo que estamos exponiendo del Libro III: " ᾽Ωλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα [νοῶν]. ᾽Αρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν αὐτὸν ὄντα μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον." O sea, «De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos. Más adelante, por lo demás, habremos de examinar si el intelecto puede o no inteligir algo que exista separado de la materia, no estando él mismo separado de la extensión».[2]

Texto que nos confirma que el noûs 'humano' 'μὴ κεχωρισμένον μεγέθους' o sea "**no** está separado en la extensión", tal y como se explicara en el capítulo anterior, no es una ousía independiente, 'μόνος' como el noûs 'divino' que ahora nos ocupa: tan sólo es "separable" (χωριστός) en lo "conceptual o terminológico" (κατὰ λόγον) como se nos anunciara ya al arrancar el Cap. IV de este Libro III.

En resumen, igual que se dirá del noûs 'humano' que es ἀπαθές, etc..., en otro sentido, se dice "separado"; pero, puede advertirse lo cuidadoso que es Aristóteles para evitar toda confusión léxica, dentro de sus inevitables limitaciones (que son, muchas veces, más conceptuales que expresivas). Así en la frase a17-18 la acumulación de rasgos -aun siendo estos equivalentes- señalaba ya una dirección, que los dos últimos resolvían de forma definitiva -ousía+enérgeia- para todo aquel que conociera obras precedentes como *Meta.* Λ. Y, más adelante, en a22-23 el término definitivo, ἄϊδιον, aparece debidamente

---

[1] Para ser exactos, en el Libro I, es al verbo correspondiente y no al adjetivo a quien se opone el término que venimos comentando.

[2] Tomás Calvo Martínez, *Acerca del Alma*, pág. 240.

arropado por un participio aoristo pasivo (χωρισθείς) que no admite la ambigüedad (¿"separable"/ "separado"?) de χωριστός y un término, ἀθάνατον, opuesto a φθαρτός, el rasgo más notorio del noûs 'humano' en múltiples ocasiones como ya se viera.[1]

Es sin duda tiempo de abordar las citas de cierre del análisis textual de esta 6ª acepción, los conocidos pasajes de *Generatione Animalium* :

.-El primero de ellos nos sirve de propedeútica:

" Οὐ γὰρ ἅμα γίνεται ζῷον καὶ ἄνθρωπος οὐδὲ ζῷον καὶ ἵππος, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζώων· ὕστατον γὰρ γίνεται τὸ τέλος, τὸ δ' ἴδιόν ἐστι τὸ ἑκάστου τῆς γενέσεως τέλος. Διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην, καὶ δὲ προθυμεῖσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται. " [*GA* 736b 5].[2]

Su carácter introductorio proviene de las tres preguntas de la segunda de las frases sobre el noûs: 'πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς'; son la a) πότε ("cuándo"), b) πῶς ("cómo") y c) πόθεν ("de dónde"). Tampoco es menor la importancia del final de la frase 'ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην'; así pues, la "mayor de las aporías" es dilucidar estas tres cuestiones acerca del noûs: "cuándo", "cómo" y " de dónde" entra en relación o participa de los seres en los cuales se encuentra.

Quien valora excelentemente las soluciones posteriores (o su no consecución) de las tres aporías es Barbotin:

---

[1] Cf. Cap IV de esta Parte III; apartado 2.2.

[2] En versión de P. Louis para Les Belles Lettres: «En effet, un être ne devient pas d'un seul coup animal et homme, animal et cheval, et il en va de même pour les autres vivants. Car la fin se manifeste en tout dernier lieu: or la fin de la génération, c'est le caractère particulier de chaque être. Voilà pourquoi, en ce qui concerne aussi l'intellect, savoir quand, comment et d'où les êtres qui participent à ce principe en reçoivent leur part, constitue un problème extrêmement difficile. Il faut essayer de le comprendre dans la mesure de nos moyens et autant qu'il peut être résolu.» (Véase Bibliogr.).

«La détermination exacte du mode de pénétration de l'intellect dans l'embryon supposerait une théorie complète de sa préexistence au dehors et de ses rapports avec l'homme individuel; le problème de l 'apparition de l'intellect pose celui de son origine métaphysique: le πῶς et le πότε se commendent l'un l'autre, et, chez Théophraste comme chez Aristote, retiennent un résidu d'inexpliqué.».[1]

No resolverá Aristóteles (ni, como comenta Barbotin, su discípulo) las cuestiones planteadas aquí pero los dos próximos fragmentos de *GA* al menos intentan abordar antes que nada la tercera cuestión: "dónde" o "de dónde" para ser precisos; con ese adverbio (θύραθεν) da una cierta respuesta, aun dentro de su ambigüedad. Por cierto, πότε no queda menos oscuramente explicado y πῶς no se aborda en absoluto: si lo fuera aclararía las otras dos aporías, al explicar el mecanismo de 'penetración-participación' se expondrían las condiciones necesarias (entre ellas el momento temporal) y se deduciría mejor el origen. La imposibilidad evidente de contestar al "cómo" (πῶς) es una confesión de impotencia por parte del Estagirita: él mismo, sostiene en varias obras -precisamente en las 'biológicas'- que la pregunta central para el conocimiento auténtico, el Saber, es ésta: πῶς; luego, no contestándola respecto al noûs 'divino' en el Hombre confiesa que no tiene un saber 'científico' (logrado por epistéme) acerca delo que significa dicho tipo de nuestra palabra.[2]

El otro punto inevitable es confirmar que éste noûs es 'divino': algunos autores confunden noûs, noetikós, etc... en esta obra, con el resultado acostumbrado, a saber, suscitando falsas contradicciones en la exposición aristotélica. Queda claro, por contra, por el propio contexto que 'ἡ νοητική' ('facultad racional del alma') no equivale al noûs de la presente cita, sino que 'ἡ νοητική' es el grado jerárquico

---

[1] *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste* , pág. 198 (ver Bibliogr.).

[2] Porque sabemos desde *Meta.* que el Noûs- 'Divino', el Primer Motor Inmóvil, tampoco es accesible por el saber 'ordinario', 'epistemológico' en sentido literal.

superior de las 'facultades anímicas del hombre' -siendo las dos inferiores mentadas aquí,[1] "nutrición" y "sensación"-.

Por fin, en su aspecto propedeútico el pasaje nos sitúa de nuevo en los términos de *PA* 641a 36-b1: el noûs 'divino' no es objeto para la epistéme, para la "ciencia física" sino para otro género de filosofar que no se corresponde con los parámetros del saber científico orientado al mundo 'visible-sensible'.

.- EL segundo fragmento de *GA* es más famoso que el anterior:

" Ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. Οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὐτὰς εἰσιέναι οἷόν τ' ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστιν. Λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια." [*GA* 736b 28].[2]

A pesar de lo que pretendan interpretaciones 'creacionistas',[3] el alcance real de las afirmaciones del pasaje es mucho más limitado. De hecho, no hace Aristóteles sino una tajante escisión entre el noûs 'divino' y las facultades anímicas que son "fuerza interna" del hombre; en suma, trata de escindir al noûs 'divino' hasta por su origen (frente a las 'facultades' que no son 'θύραθεν εἰσιέναι', el noûs sí "entra desde

---

[1] Se trata de 736b 12 - b 14: "Πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα φυτοῦ βίον, ἑπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς.".

[2] En trad. francesa de P. Louis: «[En réalité, il n'est pas possible que toutes les facultés de l'âme existent d'avance, et voici qui le prouve;] pour tous les principes dont l'action est corporelle, il est clair qu'ils ne sauraient exister sans un corps; pas de marche, par exemple, sans pieds. Par conséquant, il est également impossible que les facultés soient introduites du dehors. Car elles ne peuvent ni s'introduire de'elles-mêmes, puisqu'elles sont inséparables du corps, ni pénétrer par l'intérmédiaire d'un corps: en effet, le sperme est un résidu de la nourriture en voie d'élaboration. Reste donc que l'intellect seul vienne du dehors et que seul il soit divin: car une activité corporelle n'a rien de commun avec son activité à lui.». (Vé. Bibliogr.).

[3] Sobre las que volveremos luego y que reúnen nombres como S. Tomás de Aquino o Brentano, por citar autores bien lejanos en cuanto a época.

fuera") del alma entelékheia corporal. De ahí a considerar que este postulado -'τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον'- sea una admisión por parte del estagirita de una 'creación del noûs por parte de Dios', y, de lo "incorpóreo" (ἄνευ σώματος) o sea, de la "nada", hay un abismo para una mentalidad pagana como la del estagirita. Es totalmente anacrónica la interpretación creacionista, y sorprende hallarla en alguien que es casi nuestro contemporáneo, como Brentano.[1] Pero quien mejor lo expresa es Nuyens:

«Saint Thomas d'Aquin et bien d'autres après lui, font appel au passage du *De Generatione* caractérisé par le mot θύραθεν, pour interpréter Aristote dans un sens créationiste. Le fait que le νοῦς vient «du dehors» signifierait qu'il est créé, c.-à-d. tiré du néant par Dieu. Cette interprétation considérée au point de vue de sa valeur philosophique est sans doute fort satisfaisante; mais elle n'a aucun titre à être admise comme historiquement exacte.

Le concept de création est, en effet, inconnu au Stagirite. Dans toute son œuvre, on ne trouve pas la moindre indication dans le sens d'une telle doctrine.».[2]

Tal y como añade el mismo autor el clima aporemático del texto en su conjunto dejan ver la insatisfacción y las dudas que experimentaban el propio Aristóteles sobre ese 'νοῦς θύραθεν', y su conciencia de que tan ambigua explicación no le permitía llegar más que hasta la seguridad de que al ser 'independiente, inmaterial y estar separado' del cuerpo este noûs no es 'capacidad anímica' alguna y su origen ha de ser ajeno-distinto al de las mismas: "sobreviene de fuera" mientras ellas son "internas", 'naturales' frente a lo 'divino' que no lo es.

---

[1] Cf. las dos obras enumeradas en la Bibliogr., más que nada en *Aristóteles*, págs. 175-176.

[2] *O.c.*, págs. 314-315.

Pormenoricemos ya los rasgos principales de las claves de estas líneas tan debatidas:

...προϋπάρχειν ("existir previamente") lo considera Hicks [1] -siguiendo a Zeller- equivalente al 'ἐγγίνεσθαι' que estudiáramos en 408b 18; a su vez, Zeller relaciona a ambas expresiones con 'θύραθεν εἰσιέναι' que veremos más tarde. En cualquier caso en el comentario de la cita de *De An.* ya se insistió en valorar este tipo de verbos. Baste ahora recordar que serviría el presente, προϋπάρχειν, para resaltar un rasgo más de lo 'divino' frente a lo 'humano' (=componentes del 'alma-cuerpo') que no puede "preexistir" al propio compuesto humano individual.

ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, esta sería una nueva aportación a su intento de delimitar 'humano/ divino' en sus aspectos 'racionales', a saber, ἡ νοητική/ νοῦς (=la 'razón humana' *versus* el noûs 'divino'); y lo haría señalando que las 'facultades anímicas' "no podrían existir sin cuerpo", es decir, les niega 'preexistencia' e 'inmortalidad', mientras que el noûs 'divino' es 'ἄνευ σώματος...ὑπάρχειν' o 'προϋπάρχειν'.

'Οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὐτὰς εἰσιέναι οἷόν τ' ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι'; compleja frase con otro verbo protagonista: εἰσιέναι ('entrar en casa de", "entrar en el alma o la mente de"). Demuestra en ella el de Estagira una consecuencia de las anteriores afirmaciones: la dependencia 'alma-cuerpo' supone la imposibilidad de preexistir o sobrevenir "desde fuera" de las 'facultades o capacidades' en una clara oposición a tesis platónicas de todos conocidas. Luego, si las

---

[1] *Aristotle's De Anima*, comentario a 408b 18: «ἔοικεν ἐγγίνεσθαι. (...) A judicious criticism will be foud in Zeller, *Aristotle*, Vol II, pp. 6 note 2,95 note 2,96 note 1 and pp. 119-123 (Eng. Tr.). On p. 100, note I, after citing 736b 15-25, which concludes with the words ... Zeller continues: "it is obvious that according to A. προϋπάρχειν and θύραθεν εἰσιέναι are inseparably connected, and that accordingly, if the latter is true of the Nous and of it alone, the former must also be true". ».

'capacidades del alma' no pueden "sobrevenir" (aquí εἰσιέναι equivale a προϋπάρχειν) por sí mismas (dada la interdependencia del 'alma' con el 'cuerpo') ni "penetrar por intermedio del cuerpo", en forma de σπέρμα han de ser "internas", 'connaturales' al 'compuesto hilemórfico' que es la afirmación a la cual pretendía llegar desde el principio Aristóteles.[1]

Δείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, pocas frases han visto tan exploradas cada una de sus palabras:

Δείπεται, 'lo que queda', que se diferencia del resto por su no ligazón con el cuerpo: ésta sería la más obvia interpretación, pero como el estagirita ha efectuado en líneas anteriores una deducción por eliminación de distintas alternativas, lo "restante", "lo "que queda" (=λείπεται) puede aplicarse al aspecto lógico. Queda como diferente el noûs 'divino', pero esto significa que es el único factor al que se puede aplicar de las posibilidades lógicas, a saber, que 'venga de fuera' en vez de 'dentro' como las 'facultades anímicas' ("nutritiva", "sensitiva", "racional" -ἡ νοητική-) enumeradas aparte.[2]

τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι,[3] tiene en θύραθεν el máximo interés y por ello lo estudiaremos aparte; 'τὸν νοῦν μόνον...

---

[1] Cf. G. Verbeke, 'Doctrine du pneuma et entéléchisme chez Aristote'; o del mismo autor, 'Comment Aristote conçoit l'immatériel?' y A. Mansion, 'L'immortalité de l'âme d'après Aristote', para comentarios a algunos extremos de esta cita de *GA* (Vé. Bibliogr.).

[2] Cfr. P. Moraux, en su artículo 'A propos du ΝΟΥΣ ΘΥΡΑΘΕΝ chez Aristote', pág. 271, (vé. Bibliogr.), nos ofrece tal esquema deductivo:

« 1. Existence antérieure des facultés:
a. aucune ne préexiste,
b. toutes préexistent, ou
c. certaines préexistent, d'autres, non.
2. Lieu d'origine des facultés:
a. elles apparaissent dans la matière fournie par la femelle, sans plus, ou
b. elles ont été apportées dans la femelle par le sperme; alors, dans le mâle,
α. toutes viennent du dehors, ou
β. aucune ne vient du dehors, ou
γ. certaines viennent du dehors, d'autres, non.».

[3] Sépase que sobre μόνον volveremos al analizar el final de la frase completa.

ἐπεισιέναι' trae inmediatamente en mente εἰσιέναι (pues aparece junto a θύραθεν anteriormente) y no puede ser casualidad: la equivalencia que se establece entre ambos verbos derivados de ἴέναι es palmaria y su aproximación a 'προϋπάρχειν' y 'ἐγγίνεσθαι' evidente. Que θύραθεν es un refuerzo en el mismo sentido de este verbo, ἐπεισιέναι ("sobrevenir, entrar en") y expresa una localización espacial también parece fácil de confirmar;[1] a pesar de las infructuosas negativas de un Brentano, que -contra toda la abrumadora evidencia filológica- trata de apoyar sus tesis 'creacionistas' en un θύραθεν presuntamente temporal y desligado de todo factor local. A pesar de haberlo intentado, la autora no ha hallado ni un solo indicio en el *Corpus* a favor de tal afirmación, y en léxicos y diccionarios generales θύραζε y θύραθεν son también modificativos verbales locativos.[2]

En resumen puede decirse que ambos hacen referencia a un "fuera del recinto", "de fuera" o "desde fuera" e indican desplazamiento local de fuera a dentro.[3] El fundamento filológico ya establecido, puede hacerse una hermeneútica más filosófica: en todo el pasaje se pretende explicar que las 'fuerzas' que mueven los seres vivos

---

[1] Cf. Nuyens, *o.c.*, pág. 314 : «Le mot θύραθεν, signifie «de l'extérieur» -et a généralement un sens local; nombre de passages en font foi et la chose est tout à fait claire.» [Añade en nota: «Cf. 679b 22; 480a 30; 471b 5; 472a 12; 404a 13.».

[2] Cfr. P. Moraux, *l.c.*, págs. 270-271, n. 45: «θύραθεν. Les mots θύραθεν y θύραζε, qui apparaissent un nombre considérable de fois dans le *De gener. anim.*, se rapportent toujours à l'espace extérieur au corps du vivant en cause. Ainsi, l'embryon est, à la naissance, projeté θύραζε, hors du corps de la mère. Le sang menstruel est évacué θύραζε, hors du corps de la femme. L'animal tire sa nourriture θύραζε, de l'espace extérieur à lui, etc. Une tournure analogue est employée dans certaines régions de Wallonie, où les expressions *à la porte, devant la porte* remplacent *dehors* et désignent l'espace extérieur à la maison.». Y, en español -añadimos nosotros- estarían : "de puertas afuera", "las afueras" (equivale a "los alrededores", como campo que rodea inmediatamente la ciudad). Cf. *Diccionario de Uso del Español*, Maria Moliner, ed. Gredos, 1986 (reimp.).

[3] Dos únicos ejemplos: *Resp.* 480a 30 «Al levantarse el pecho, como es el caso de los fuelles, es forzoso que penetre el aire del exterior (τὸν ἀέρα θύραθεν) que está frío y con su refrigeración apaga el exceso de fuego.» (Vé. la ed. de Gredos en Bibliogr.); y *PA* 642b 1: ' Τοῦ ἐντὸς δὲ θερμοῦ ἀντικόπτοντος, ἐν τῇ ψύξει τοῦ θύραθεν ἀέρος ἡ εἴσοδος.', según la versión de P. Louis para Les Belles Lettres: « D'autre part, comme la chaleur intérieure fait obstacle à l'entrée de l'air extérieur, cette entrée se produit quand il y a refroidissement.». (Ver Bibliogr.).

(='animados') son internas a éstos: al fin y a la postre la misma intencionalidad tenía el *Resp.* 472a 22 que viéramos en el segundo grupo de obras; el noûs 'divino', por su carácter de 'θεῖον μόνον', o sea, 'μόνον θύραθεν' no sirve de 'principio motor interno' (porque "viene o sobreviene desde fuera"), en suma, no es parte de la phúsis o 'naturaleza intrínseca' de los seres vivos o sensibles o materiales que pueblan la Tierra; las 'facultades anímicas' -el 'alma'- sí son ese factor intrínseco lo que las vuelve inseparables del cuerpo de cada viviente; luego, llegamos una vez más a la conclusión de que es el "hilemorfismo" de los seres vivos el eje sobre el cual gira *GA* y, desde luego, todas nuestras citas del mismo.

καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. Por no tener "nada en común con actividad corporal alguna" es por lo que se puede decir -de ese νοῦν μόνον θύραθεν- que es 'θεῖον' y él "solo" lo es: volvemos a recordar expresiones del *De An.* ('μόνον ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον' en 430a 23) tan próximas que no es extraña la idea de muchos autores de un *GA* contemporáneo del *De An.* o escrito inmediatamente después.

El noûs "solo" (μόνον) es"divino" (θεῖον) no precisa explicación, pero hay que resaltar que en la definición negativa de dicha expresión que sucede a ésta (οὐθὲν...ἐνέργεια) aporta un rasgo positivo y primordial en el Cap. V del *De An.* para ese tipo 'divino' de noûs que "sobreviene" al Hombre: el noûs 'divino' o 'θύραθεν' tiene su propia enérgeia , es un género 'a-corporal' de enérgeia.

Este cierre nos da pie para recurrir las pasiones 'biologicistas' de estas obras del tercer grupo atreviéndonos a ofrecer al lector -como magnífico resumen- un largo texto de Nuyens en el cual éste también extrae sus conclusiones:

«Rappelons-nous comment le Stagirite, avec una pénétration qui mérite toute notre admiration, a construit sa psychologie de l'homme: il l'a élaborée en abordant de deux côtes différents l'objet à étudier.

En premier lieu, du côté du corps. Le corps et l'âme forment une substance une, se rattachant l'un à l'autre comme puissance et acte, comme matière et forme. Ils ne sont point deux «choses» juxtaposées ou existant l'une dans l'autre; mais constituent ensemble un être unique, une seule substance. Et par là s'explique l'interaction des forces physiques et psychique dans l'homme.

Mais, dans son étude de l'homme, Aristote est parti également de la pensée. On trouve chez l'homme une connaissance universelle, absolue, et dont la validité est indépendante du temps et de l'espace. Cette connaissance suppose un principe immatériel, et donc indépendant du corps. Il en résulte, ultérieurement comme on l'a vu, que ce principe immatériel de la pensée ne peut être produit avec le corps, mais doit posséder une existence en soi et être «éternel» (ἀΐδιον).

On a donc, d'une part, l'âme, cause formelle du corps; d'autre part, le principe de la pensée, principe immatériel et éternel. Mais Aristote n'a pas poussé plus loin (du moins dans ses écrits, tel que nous les connaissons). La relation entre la ψυχή et le νοῦς dans l'individu humain est restée pour lui un mystère dont la solution lui a échappé.».[1]

.-El texto final se presta a discusión por hallarse parcialmente corrupto y, por consiguiente, prestarse a varias lecturas,[2] según el manuscrito elegido por el editor o comentarista de turno:

" Τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς (τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσους ἐμπεριλαμβάνεταί τι θεῖον -τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς- τὸ δ' ἀχώριστον) τοῦτο τὸ σῶμα τῆς γονῆς διαλύεται καὶ πνευματοῦται, φύσιν ἔχον ὑγρὰν καὶ ὑδατώδη. " [*G*737a 10].[3]

---

[1] *l.c.*, pág. 317. (Vé. Bibliogr.).

[2] No conviene, pues, prestar demasiada importancia a tal texto final, pues nos apoyaríamos en el poco firme suelo de una versión original sujeta a muchas dudas filológicas; nos limitaremos a insistir en los factores que sí coincidan con los vistos en los dos pasajes anteriores.

[3] Según nuestra versión de Les Belles Lettres: «Quant à la matière du liquide séminal, qui sert de véhicule à la portion du principe psychique (une portion de ce principe est indépendante de la matière chez tous les êtres où se trouve inclus un élément divin -tel est le caractère de ce qu'on appelle intellect- tandis que l'autre en est inséparable), cette matière de la semence se dissout et s'évapore, du fait qu'elle possède une nature humide et aqueuse.».

Si aceptamos el texto griego y la versión de Pierre Louis -buen especialista en textos biológico-psicológicos de Aristóteles-[1] estaría en consonancia el mismo con el párrafo que acabamos de explicitar: "algo" del 'principio psíquico' no depende de la materia (=no es "corpóreo", χωριστὸν ὂν σώματος) y ese algo coincide en estar presente (ἐμπεριλαμβάνεται) en aquellos ¿seres? (=ὅσοι) con "algo divino" (=τι θεῖον, no puede ser una expresión más 'neutra'). El resto sería ἀχώριστος, "inseparable" del cuerpo.

Del extenso comentario de E. Barbotin,[2] al presente fragmento de lección griega dudosa,[3] extraemos un párrafo de sus conclusiones:

«Par contre -le Stagirite et l'Erésien semblent bien le supposer- seul l'intellect substantiel, éternel, inengendré et incorruptible, préexiste à l'homme individuel. En pénétrant dans l'embryon à l'origine de la vie, il y rencontre des énergies physiologiques et psychiques -végétatives et sensitives- issues du déterminisme biologique; mais sa présence éveille dans l'être en croissance une faculté toute nouvelle: l'intellect potentiel; celui-ci se trouve enveloppé, inclus dans l'ensemble de virtualités dont l'embryon est porteur. La pensée personnelle demeure solidaire des conditions physiologiques: elle doit disparaître à la dissolution du composé, tandis que survivra l'intellect substantiel.».[4]

Dejando a un lado algún detalle (como el "intelecto posible" del que habla el texto y proviene en este caso de Teofrasto), es ésta una explicación altamente probable -aunque no esté literalmente expuesta en *GA*- del sentido del pasaje. Teofrasto nos ha facilitado, tal como

---

[1] Nótese que no es un factor menor: un experto en lógica aristotélica, por ej., de poco nos serviría como *auctoritas* por la diferencia léxica de un tipo de tratado a otro; de P. Louis es un artículo sobre vocabulario técnico de Ari -enfocado a los aspectos biológicos, ya conocido por el lector- y el índice de 'términos bilológicos' del mismo se halla publicado en Les Belles Lettres, (*Index des Traités Biologiques*, incluido en el mismo volumen que *Marche des Animaux, Mouvement des Animaux*); vé., para todo ello, la Bibliogr.

[2] Que discute el párrafo en su conjunto e incide, por tanto, en las cuestiones puramente fisio-biológicas del final del texto (τοῦτο τὸ σῶμα τῆς γονῆς διαλύεται καὶ πνευματοῦται, φύσιν ἔχον ὑγρὰν καὶ ὑδατώδη), y dejamos nosotros a un lado por encontrarse fuera de nuestro objetivo ya. Cf. págs. 175-200; y para lo mencionado, sobre todo, págs. 177-189 y 198-200, vé. Bibliogr.

[3] Recuerde el lector que en dicha obra se comenta la noética de Aristóteles a la luz de la de Teofrasto, y en este caso, se propone la aclaración propiciada por el discípulo al oscuro pasaje del maestro.

[4] *La théorie aristotélicienne de l 'intellect d'après Théophraste*, págs. 199-200.

pretende Barbotin su comprensión, pero no ha terminado de despejar cualquier duda: el origen del noûs 'divino' no se explica más allá de la certeza del θύραθεν y todos esos verbos que aluden a "venir desde fuera o sobrevenir" . Por otra parte, y aun cuando ya Teofrasto se creyera obligado a dar alguna aclaración más (entra en el embrión desde el origen de la vida, por ejemplo) no parece que Aristóteles estuviera descontento de las lagunas -evidentes para él- de su explanación: en su científica mentalidad no explica lo que considera más allá de toda explicación epistémica, fuera del Saber científico propio de las ciencias físico-naturales; no es *GA* el lugar, en resumen, ni por método ni por objetivo, para explicar más sobre el noûs 'divino'. Además, éste asunto no en vano fue calificado en la primera de nuestras citas de *GA* como 'ἀπορίαν πλείστην', advertencia a la imposibilidad de contestar -desde sus presupuestos en obras biológicas- a las preguntas sobre esta última acepción del noûs.

CAPITULO VI: CONCLUSIONES.

0. INTRODUCCION.

Nos limitaremos en el presente capítulo final a ofrecer un resumen de deducciones a partir de los prolijos análisis textuales realizados a lo largo de la exposición de las tres partes de este estudio. O sea, centraremos las conclusiones en datos muy globalizados, cuya fórmula expositiva más *ad hoc* es, a no dudar, la estadística. Este resumen estadístico permite sobrevolar problemas hermeneúticos antes desmenuzados al detalle y deducir conclusiones de cariz filosófico sin caer en la divagación o la ambigüedad; defectos ambos muy habituales sin un núcleo tan firme como el propiciado por la estadística.

Por todos los motivos antes enunciados, formarán estas conclusiones finales del trabajo dos grandes apartados: a) exposición global de datos estadísticos -extraídos de todo el desarrollo de la tesis- y b) deducción directa de conclusiones filosóficas a partir de la primera parte del capítulo, sin desviación alguna a materias colaterales y/o conclusiones no imbricadas con las estadísticas.

1. CONCLUSIONES ESTADISTICAS.

Precisiones previas.

Para la elaboración de las estadísticas -ofrecidas en forma simplificada con los consiguientes gráficos- se tomaron datos de:

a. Los capítulos de rasgos gramáticales y estilísticos; por ejemplo, el Cap. II de la Parte II y el Cap. I de la actual Parte III.

b. Los capítulos centrados en rasgos semánticos del léxico; como es el caso de los Cap. II, III, IV y V de esta Parte III.

c. Los Apéndices construidos gracias al conjunto de la exposición (englobando ambos aspectos, a y b) :

+ el de Conjunto de Citas de los Predecesores de Aristóteles.

+ el de Expresiones y Locuciones usuales que abarca las que van de Homero a Aristóteles.

+ el de Conjunto de Citas en el *Corpus aristotelicum*, tanto de las obras auténticas como de las apócrifas.

+ y el principal, el Apéndice que contiene un listado completo de dichas citas del *Corpus* o 'Lista completa de pasajes de nóos-noûs en Aristóteles'; pues no es solamente una lista con inclusión del caso concreto del vocablo (nom., ac., gen. o dat.) sino que se ha aprovechado

para añadir en ella, a cada cita, clase de uso; o sea heredado o propiamente aristotélico.[1]

Con tal cúmulo de datos se elaboraron modelos estadísticos de frecuencia de los cuales las gráficas que exponemos a continuación son el resultado final.

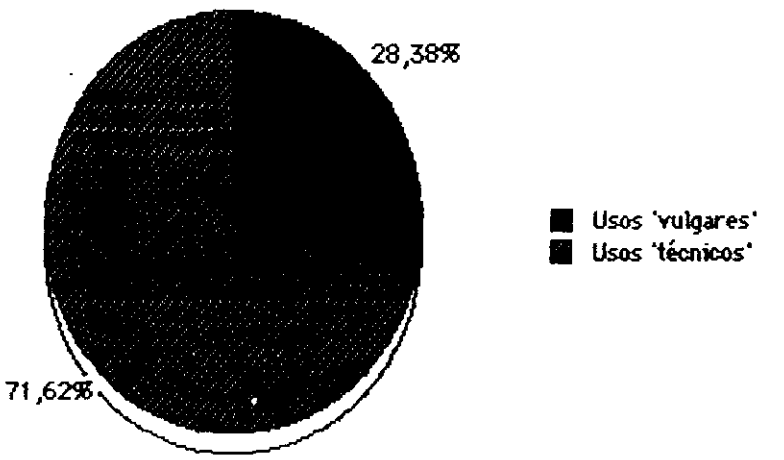
1.1. EXPOSICION GRAFICA DE LOS DATOS.

Se despliega la mentada exposición alrededor de varios argumentos: a) citas de obras auténticas o no, según usos 'vulgares' o 'técnicos'; b) clasificación en tres grupos de los escritos denominados aristotélicos; c) datos centrados en los casos de noûs; d) habrá análisis de las seis acepciones del término; finalmente, habrá correlaciones a dos o tres bandas de los cuatro motivos anteriores.

Comencemos por los gráficos que afectan a a):

[1] Recuérdese que ese uso 'herencia del pasado' incluye: a) expresión o locución anterior a Aristóteles;b) *vulgaris usus*; c)citas textuales de sus antecesores; y d) paráfrasis o alusiones a los autores precedentes. En cuanto al uso enmarcado dentro del vocabulario filosófico propio de Aristóteles se divide en dos tipos de la palabra ('divino'/ 'humano') encuadrados en seis acepciones: 1º, 2º 3º y 4º para el 'humano' , y 5º - 6º para el 'divino'.

Gráfico nº 1



La expresión 'uso vulgar' le resultará familiar a nuestro lector, pero no está de más recordarle qué significa concretamente: citas directas de otros autores, paráfrasis o alusiones a sus predecesores (literarios o filosóficos) -incluye los 'usos técnicos' de filósofos anteriores-, *vulgaris usus* (expresiones estereotipadas), o locuciones heredadas del lenguaje corriente.[1]

Por contra, serían 'usos técnicos' todas las acepciones que hemos hallado en el noûs del estagirita, pertenezcan al tip 'divino' o 'humano'.[2]

Esto incluiría las expresiones y locuciones innovadoras del propio Aristóteles.[3]

Con nuestro primer gráfico tan sólo vemos a muy grandes rasgos la proporción de ambos géneros de usos: menos de la tercera parte (29% aproximadamente) se englobarían bajo la etiqueta de usos vulgares mientras dos tercios (71% aprox.) constituirían las seis

---

[1] Cf. la Parte II, especialmente, el Cap. III para las citas, alusiones, etc.... y el Cap. II para la herencia de locuciones y expresiones más prefijadas.

[2] Cfr. capítulos II, III, IV y V de la presente Parte III.

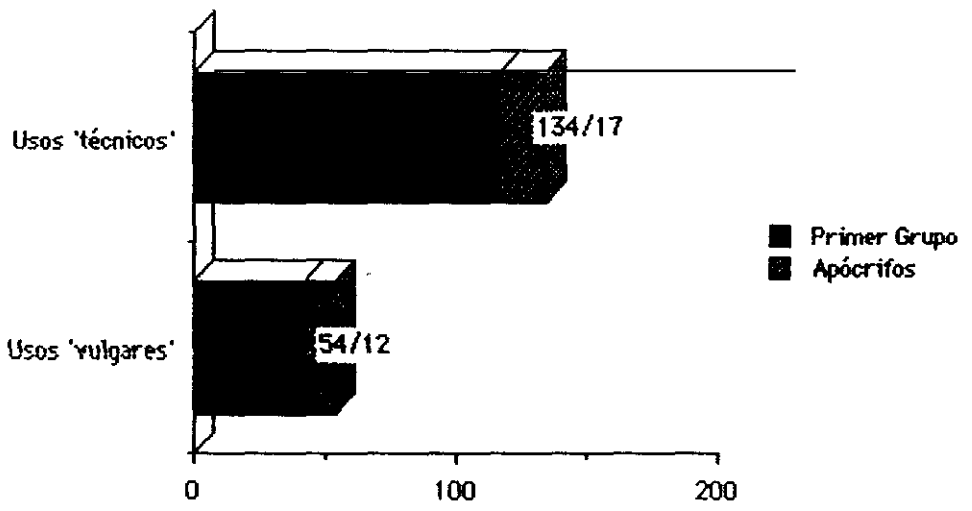
[3] Ver el Cap. I de esta misma parte final.

acepciones del término que, divididas en dos tipos, hemos constatado en el actual estudio.

Que toda la herencia -tanto de usos literarios como filosóficos- tan sólo ocupe un tercio de las citas de nuestro vocablo nos dice, sin embargo, bastante de lo técnico que es el lenguaje aristotélico en el campo noético.

Mas, para profundizar será preciso tener en cuenta nuevos datos, a través de otras gráficas, éste será el primero de ellos:

Gráfico nº 2



Como se ve, nos ocupamos ahora de dos distinciones a la vez (en el primer grupo de obras) : usos 'vulgares'/ 'técnicos' y obras auténticas/ apócrifas. O sea, se recuerda la discusión sobre la autenticidad de algunas obras atribuidas, tradicionalmente, a Aristóteles. Se recordará, también, que hemos optado por una actitud conservadora,[1] eliminando solamente los escritos generalmente admitidos por los eruditos como falsas atribuciones a Aristóteles:

[1] Cf. Cap. II de esta Parte III. O para una lista de apócrifos, vé. la Lista de Abreviaturas.

algunas obras del *Corpus aristotelicum* propiamente dicho,[1] varios añadidos (por ejemplo, las cartas suelen ser falsas, no sólo las de Aristóteles, como es el caso) y algunos fragmentos de presuntas obras perdidas, que constituirían en realidad obras de escuela.

En nuestro gráfico nº 2 se advierte que hay mayor proporción de citas apócrifas entre los usos vulgares; lo cual era de esperar, pues los discípulos o imitadores utilizan expresiones habituales de la Lengua con mayor facilidad que los tecnicismos exclusivos del estagirita.[2]

Naturalmente, también adoptan, aunque en menor medida, usos técnicos; sin embargo, todas las obras apócrifas las consideramos en este estudio como inmersas en una gnoseología muy primaria y/o academizante, lo que las sitúa en el primer grupo de obras aristotélicas, junto con el resto de los libros aristotélicos afectos a la misma estructura gnoseológica simplificada -en comparación con la de escritos de los otros dos grupos-.

La consecuencia es que todas las citas apócrifas -sean usos técnicos o vulgares- pertenecerían al citado primer grupo de obras y eso excluye su ubicación en acepciones -usos técnicos- como la 2ª o la 3ª acepciones que no existen en esos escritos del primer grupo.

Pero, aunque no figure en la gráfica, podemos aclararle ya al lector que en su totalidad las citas apócrifas técnicas -que no han merecido pertenecer a los usos vulgares o heredados- son de la 1ª acepción y todas menos una estarían en el uso marcado de ésta: luego, consistirían en típicas alusiones a la *mens* o *intelligentia* de esa

---

[1] Cfr. el Apéndice básico para elaborar las estadísticas, también contiene una delimitación de citas apócrifas (*).

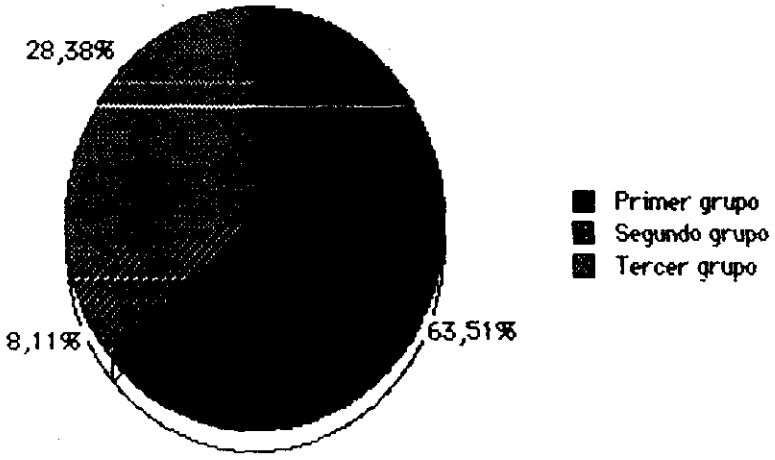
[2] Cf. y los falsarios lo hacen con clara intención de confundir al lector -para darle carácter más antiguo al escrito- al usar expresiones prefijadas.

gnoseología academicista. Nada más lógico en escritos hechos a 'imitación de' o 'en seguimiento de' un autor reconocido, como se acaba de explicar.

Además, si aún no se ha olvidado el detalle, la 1ª acepción (- o +) es casi indistinguible de algunos de los usos vulgares [expresiones o locuciones, usos técnicos de presocráticos o Platón]. Nada mejor que lo dicho para comprender la escasa transcendencia de estas citas apócrifas (29 en total), pues las hemos clasificado bien como usos vulgares (12) o bien como parte de la 1ª acepción (17).

Pasemos, por tanto, al siguiente gráfico, que ya introduce un segundo argumento de los cuatro enunciados (el b):

Gráfico nº3



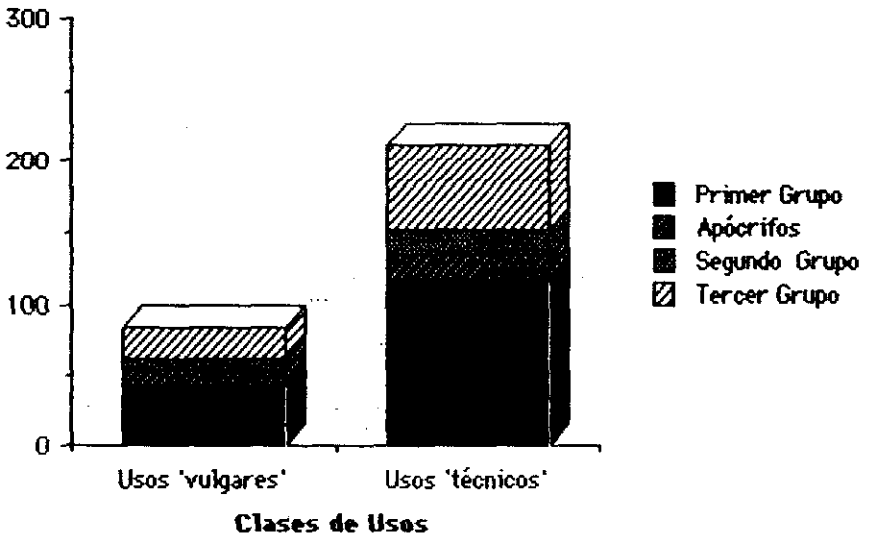
La simple distribución porcentual de acuerdo con los tres grupos de obras que hicimos en su momento,[1] nos resalta el gran número de

[1] Aunque se ofreció ya dicha lista repetidamente, quizá lo mejor sea añadirla aquí:
. Primer grupo de obras: *An. Post., Top., Phys., *Mund.*, *MM* (Libro X), PA (Libro III), MA, *Physiogn.*, *Probl.*, Meta., [*Meta*, libros α , Κ], EN (excepto el Libro VI), MM, EE, Pol., Rhet., Ath. Resp., Protr., Fragmenta varia, *Epistulæ *.*
. Segundo grupo de escritos: *Resp., PA (Libro I)* y *EN (libro VI)*.

menciones que surgen en obras del primer grupo, mucho más numerosas que las inmersas en las otras dos, por cierto. Realmente, si se mira la cantidad y longitud de escritos implicados, hay mayor proporción de citas en el tercer grupo de obras que en el primero de ellos. Y si se mira por acepciones, solamente la última de dichas agrupaciones de libros contiene casi todas ellas (menos la 5ª), estando en el primer grupo mucho más limitados dichos usos técnicos (ya que no aparecen ni la 2ª ni la 3ª ni la 4ª).[1]

Con los dos cuadros que vienen a continuación confrontamos datos de los dos apartados (a y b):

Gráfico nº 4



El primero de ellos, nos deja ver no sólo que la mayoría de los usos vulgares son de obras del citado grupo primero de los libros, sino también que -en proporción- son más numerosos los apócrifos que pertenecen a dicha primera columna: la de usos vulgares.

Sin embargo, la proporcionalidad global (la correspondencia entre usos vulgares y técnicos del grupo 1º o del 2º o del 3º) se mantiene

---

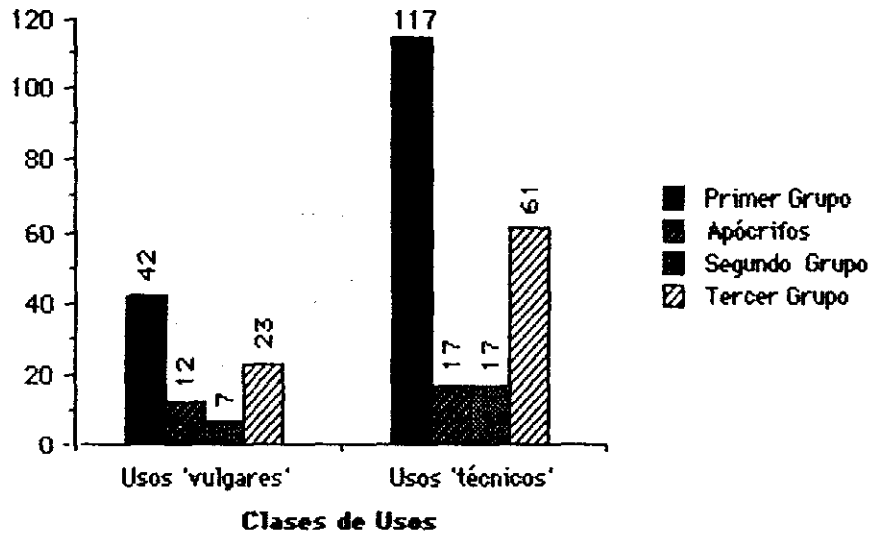
Tercero de los grupos: *De An., Sens., Mem., GA* (y los dos pasajes conservados del Libro II del *De An.* ofrecidos por Bekker como Fragmentos).

[1] Cf. la escasez de escritos del segundo grupo impide compararlo con los otros dos.

con una rara regularidad: hay tres veces menos usos vulgares que técnicos en cada uno de los grupos de escritos -si dejamos de lado a los apócrifos-.

Pero este segundo rasgo se ve mucho mejor en el segundo de estos gráficos, donde figura el número concreto de pasajes:

Gráfico nº 5

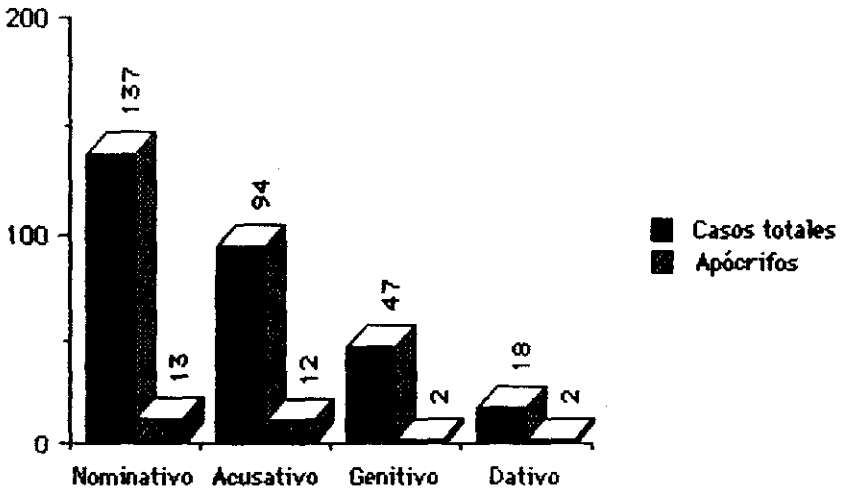


Como se habrá comprobado, únicamente los apócrifos desequilibran ese aproximado uno a tres del que hablabamos.

Pasemos ya la tercera fuente de datos: la que proporciona la declinación de nuestro vocablo.

La gráfica inicial es, como siempre, sencilla:

Gráfico nº 6



La misma nos presenta dos únicas variables: pasajes totales según su caso/ según su autenticidad o no. En los cuatro casos se incluyen en la primera de las columnas la totalidad de casos en cuestión y si se restara la segunda de las columnas se obtendría el número auténtico de citas de ese caso en concreto. Tal precisión permite a quien ve el gráfico notar la escasez en su número de tales menciones apócrifas; apócrifos que, según se ha deducido de gráficos anteriores, además son irrelevantes por el escaso valor técnico-filosófico contenido en dichos fragmentos no auténticos de Aristóteles.

Solamente se extrae de esta comparación alguna observación imprecisa: que hay un alto número -en comparación con el nom. y el gen.- de citas apócrifas en acusativo y dativo; la única explicación estribaría en la abundancia de expresiones y locuciones -heredadas o no- en las menciones no auténticas.[1] De modo que algunas locuciones o perífrasis heredadas en acus. o dat. serían la explicación; pero, dado que en dat. son solo dos citas, centrémonos en el acus. al ser muchos

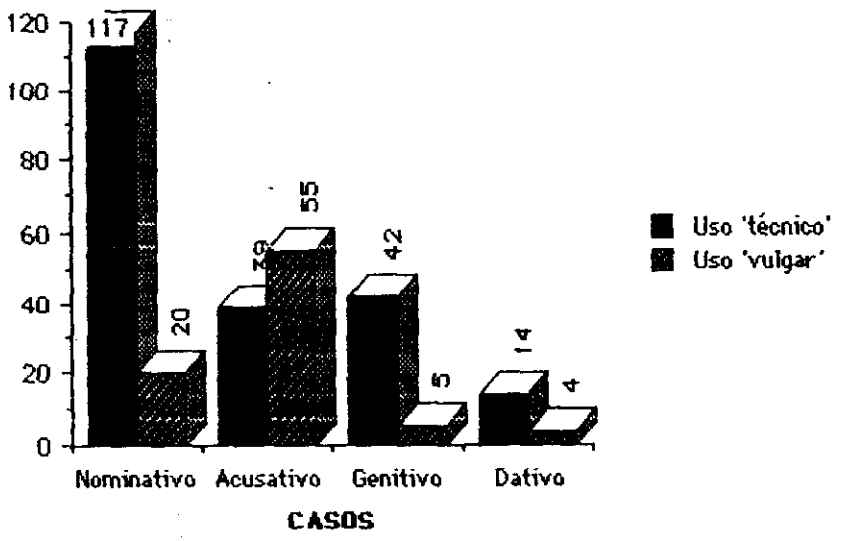
[1] Cfr. Parte II, Cap. II, citadas en notas, como siempre, las menciones apócrifas, supuesta herencia del pasado en el lenguaje aristotélico.

más casos y lograrse mayor validez estadística.

Recuérdense, al respecto, las expresiones heredadas en acusativo como 'τὸν νοῦν ἔχειν'-en varias formas verbales- (la más frecuente de todas) o 'κατὰ νοῦν', menos habitual. De igual forma, en los apócrifos técnicos o de la 1ª acepción -la más neutralizada y colindante con el empleo vulgar del vocablo- aparecen expresiones léxicas: 'πρὸς τὸν νοῦν', 'μᾶλλον νοῦν ἔχομεν', 'περὶ νοῦν', 'ὁ μὲν νοῦς πολλῶν'.[1]

Aportan más información otras cuatro gráficas que correlacionan las cuestiones a) y c). Comencemos por la primera de ellas:

Gráfico nº 7



Su rasgo más sobresaliente nos lo ofrece el caso acusativo: son más los usos heredados o estereotipados (55) que los inmersos en acepciones aristotélicas (39). Sin duda, este fenómeno guarda relación con el de los apócrifos que acabamos de ver: es en acus. donde

[1] Cf. Cap. I de esta Parte III donde en notas se ofrecen, generalmente, estos casos no auténticos. Fijándonos en esta última expresión en nominativo nos obliga a recordar que son una docena las menciones en ese caso de parágrafos apócrifos, con expresiones heredadas o no (con mayor frecuencia nuevas) adjetivas, nominales o adverbiales en lugar de preposicionales, como es lógico hallándose excluidas las de tal clase.

abundan las expresiones y locuciones; baste recordar las más frecuentes -alrededor del ' τὸν νοῦν ἔχειν'- y otras, como la ya citada 'κατὰ νοῦν'. Por su parte, en esos casi cuarenta usos técnicos o del propio Aristóteles también hallamos expresiones, como esta innovadora: 'περὶ τὸν νοῦν'.

El segundo de este subgrupo de gráficos se ofrece en dos versiones, la segunda simplificada, para la mejor comprensión del detalle y es ese gráfico nº 8 el que analizaremos con antelación:

Gráfico nº 8- Complementario

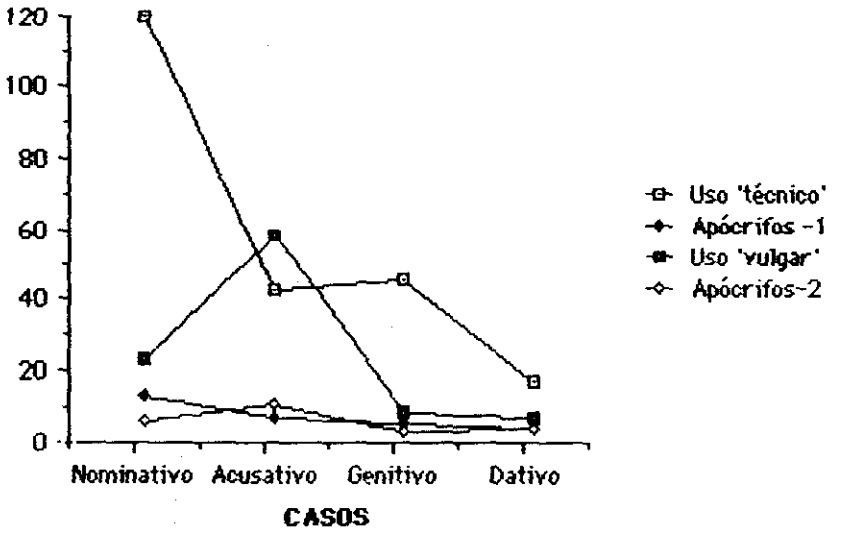
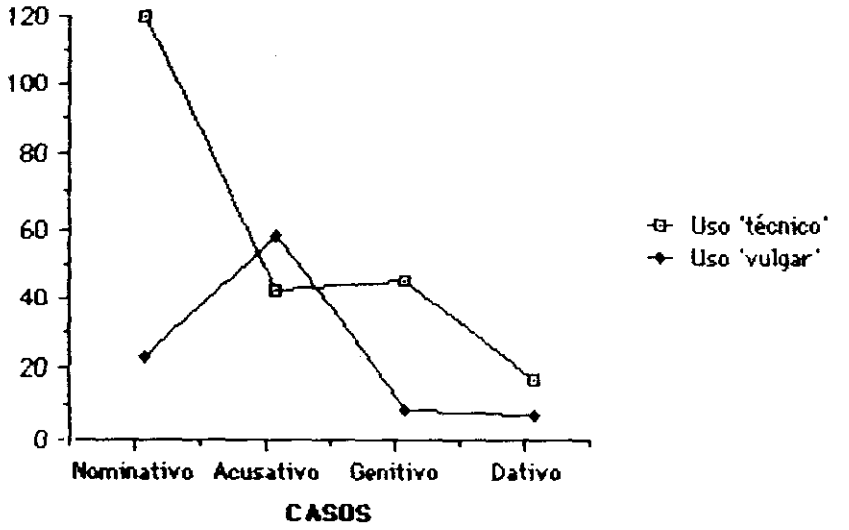


Gráfico nº 8

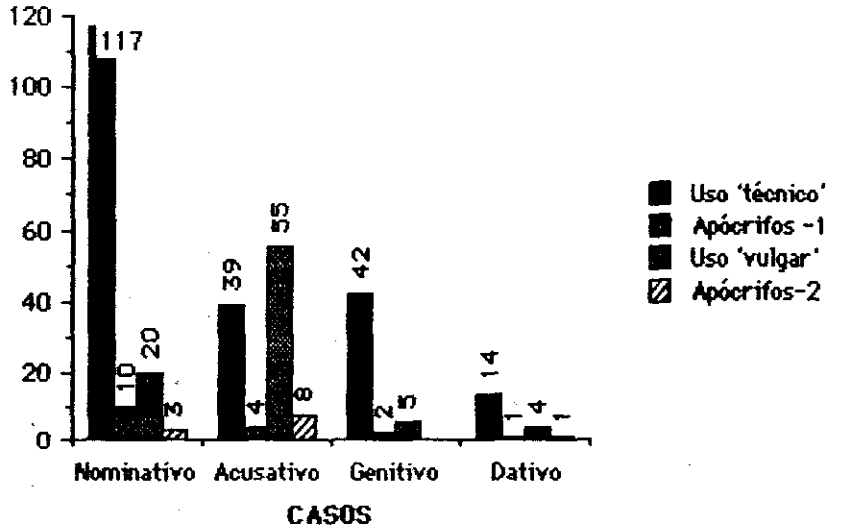


En el esquema simplista que precede inmediatamente a este párrafo destaca el rasgo anómalo del acusativo, su desmedido número de usos heredados y locucionales. Pero también permite advertir algún aspecto menor: que la distancia mayor se da entre el número de usos técnicos del nominativo y de sus usos vulgares; en segundo lugar, encontramos que una nueva separación en el genitivo deja ver como convergen mucho las líneas en dativo: por tanto, acus. y dat. (éste en menor medida) son los casos con mayor proporción de usos heredados o estereotipados, igual que lo fueron de menciones apócrifas; en consecuencia, ambos rasgos puede decirse definitivamente que están en correlación.

Del gráfico más complejo (el nº 8-Complementario) sólo nos fijaremos en la obvia escasez de los apócrifos, que experimentan un alza, eso sí, en acus. -ante todo en los usos vulgares+ apócrifos- y en dat.; pues al ser tan escasos los noûs en dat. los apócrifos se destacan más en la gráfica.

La última de las representaciones de este subgrupo integra la mayor parte de datos, de ahí que se haya pospuesto:

Gráfico nº 9



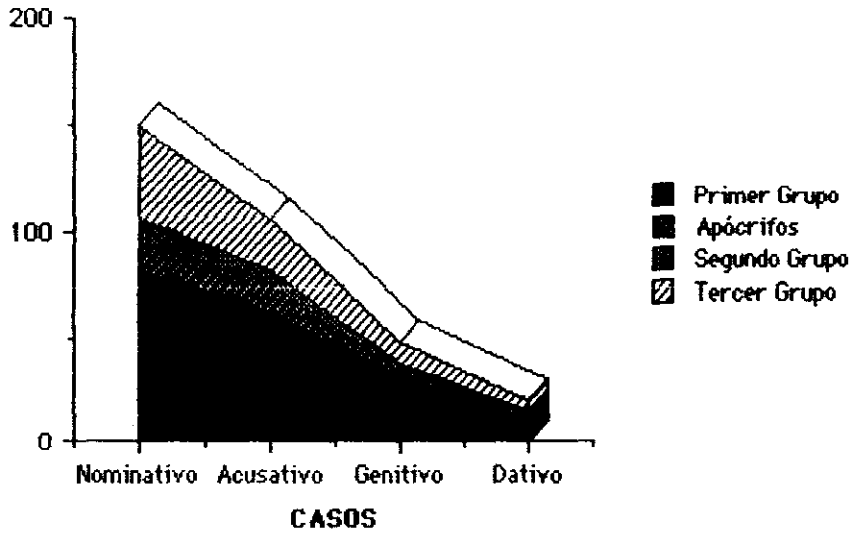
Si el lector lo interpreta rectamente,[1] advierte como engloba todos los rasgos que hemos ido destacando poco a poco en los que le han precedido (del nº 6 al 8); ahí se advierte como las expresiones, preposicionales más que nada, aumentan el número de usos vulgares en gen. -aunque sean bien pocos- o en dativo: incluso en las locuciones aristotélicas, como serían 'ὑπὸ τοῦ νοῦ', 'ἀπό τινος νοῦ', o bien 'τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν'.

El resto de detalles ya fueron comentados en dichos gráficos precedentes.

Dos gráficos -el nº10 y el nº11- correlacionan el aportado c) con el b) en lugar de con el a) como los anteriores. Veámoslos:

[1] A saber, advirtiendo que a la primera columna de cada caso ha de restar el número de usos apócrifos (ej. en nom.: 117-10 = 107 usos técnicos del nom. reputados auténticos) y a la tercera ha de restarse la cuarta (ej. de genitivo: 5-0= 5 usos vulgares en obras auténticas, puesto que no existen en apócrifos).

Gráfico nº 10

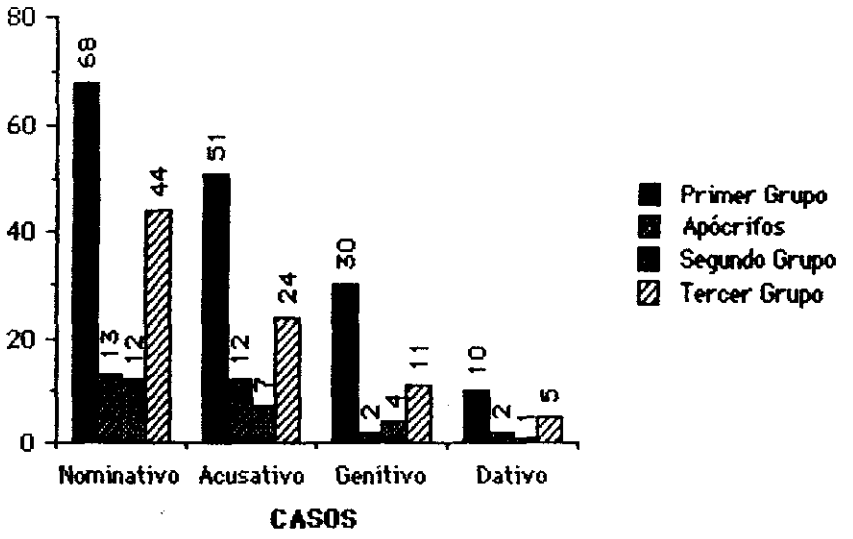


En esta representación gráfica se nota como, a pesar de lo destacado del primer grupo (por su número de citas y obras implicadas), el tercer grupo de escritos alcanza una muy significativa proporción de usos en nominativo y no tanto en los restantes casos: ese desequilibrio en favor del tercer grupo en el caso más significativo de todos -donde no inciden expresiones preposicionales, por ejemplo- nos señala en una dirección; concretamente, en el tecnicismo del empleo aristotélico de noûs. Recuérdese al respecto que son escasos (13 de 68) los casos en nom. de obras apócrifas y la enorme desproporción entre usos técnicos y vulgares en dicho caso, como viéramos ya (107 frente a 17 sin contar apócrifos); en suma, en un grupo más técnico de escritos -como el tercero- es razonable la abundancia de usos de noûs en el caso típico del sujeto de las frases. De hecho, el nominativo es harto frecuente en la 2ª, 3ª y, más que nada, en la 4ª acepción (sin hablar más que del 'humano').[1]

La gráfica siguiente ofrece datos más exactos que la precedente:

[1] Cf., para más datos, los gráficos finales de Aristóteles.

Gráfico nº 11



Ahí se advierte como, frente a 68 en los numerosos escritos del primer grupo, hay 44 usos de nuestra palabra en nominativo en el tercero de dichos grupos; en cambio, es en genitivo donde hay (proporcionalmente) menos apariciones del término en dicho tercer grupo. Si nos fijamos en la gran cuantía de citas del uso técnico menos especializado -más neutro y próximo al vulgar- en el gen., no nos extraña ya este fenómeno: si el gen., sobre todo, es 1ª acepción y además 1ª marcada [1]-exclusiva del primer grupo de escritos- se explica ese desajuste con respecto a la tendencia general de los demás casos de contener -en comparación- un excedente de citas del tercer grupo de obras aristotélicas. Puesto que, aunque más discretamente, acusativo y dativo ofrecen casi exactamente la mitad de empleos de noûs en el tercer período en comparación con el primero: acus. (24 por 51) y dat. (5 por 10).

[1] Véase el apéndice 'Lista completa de pasajes del *Corpus*' para comprobarlo.

Finalmente, los gráficos que ofrecen en síntesis el cuarto rasgo (d, o sea, las seis acepciones del noûs aristotélico) nos aclaran los claroscuros restantes.

El primero de estos gráficos que nos sirven de cierre es, como siempre, el menos complejo del conjunto:

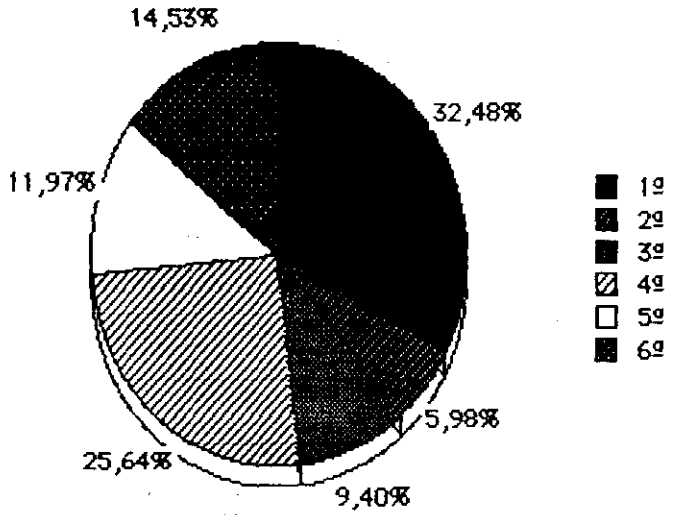


Gráfico nº 12

Si hay algo que resaltar en él es la suma importancia de la 1ª acepción (noûs como 'razón humana' - *intelligentia, mens*) que contiene casi un tercio de las citas y la 4ª acepción (noûs como 'inteligencia intuitiva') que representa una cuarta parte de las mismas. También se debe notar que otro cuarto del total lo representa el tipo 'divino', formado por la 5ª y 6ª acepciones.

Desde luego, no llama la atención ese gran número de noûs de la 1ª acepción del tipo 'humano' pues dentro de la estructura gnoseológica vigente en las obras del primer grupo casi todas las menciones del tipo 'humano' pertenecen a la 1ª acepción, excepto algunas de la 4ª; no existiendo ni la 2ª ni la 3ª de las acepciones, presentes en las obras de los dos grupos restantes.

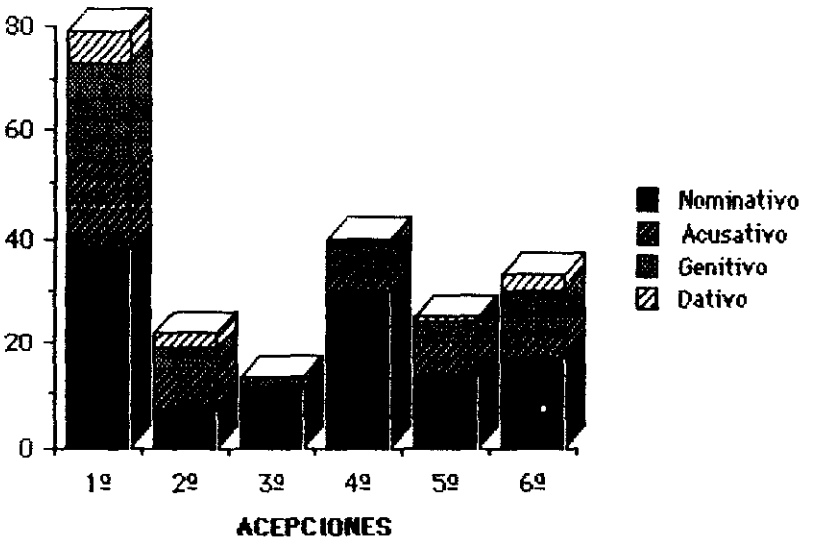
De cualquier forma, el predominio de 1ª y 4ª acepción en el tipo 'humano' es consecuente con el uso de noûs a lo largo de todas las épocas del griego antiguo: 'razón humana' como pura capacidad de pensar de la especie e 'inteligencia' (aunque éste sea un concepto filosófico también); ambas en una distribución muy clara: 'razón' es acepción común a literatos y filósofos, mientras 'inteligencia intuitiva' es un tecnicismo platónico, aunque nazca de las raíces homéricas y la filosofía presocrática.

Y, por cierto, el tipo 'divino' no destaca por un gran número de citas: quizá esto sorprenda al lector, pero una cuarta parte de los noûs aristotélicos técnicos son alusiones a lo 'divino', residen en dicho campo léxico; si bien se considera, no es un bagaje tan escaso.

El que sí es un bien escaso es el número de menciones de la 2ª acepción -y en menor medida en la 3ª-; se explica porque sólo en obras del tercer grupo hallamos la 2ª acepción, mientras la 3ª surge únicamente en los dos grupos finales, que -recuérdese- abarcan (juntos) muchas menos obras y páginas que el grupo primero de escritos por sí solo.

La próxima gráfica nos aclara más la situación al incluir datos sobre los casos en que se presenta nuestro vocablo:

Gráfico nº 13



Destaca especialmente el elevado número de acusativos y, más que nada, de genitivos en la 1ª acepción: nada de extraño en acusativo por la elevada cuantía de usos vulgares en este caso (con τὸν νοῦν ἔχειν, o κατὰ νοῦν como estrellas de las locuciones), en cuanto al genitivo, recuérdese qué locuciones no heredadas -y consideradas usos técnicos de la 1ª acepción son frecuentes en genitivo: ' ἐπὶ τοῦ νοῦ', 'ἀπό τινος...νοῦ' y, más que nada, 'ὑπό...νοῦ' característica alusión a la 1ª acepción, a la 'razón humana', como se viera en su momento.[1]

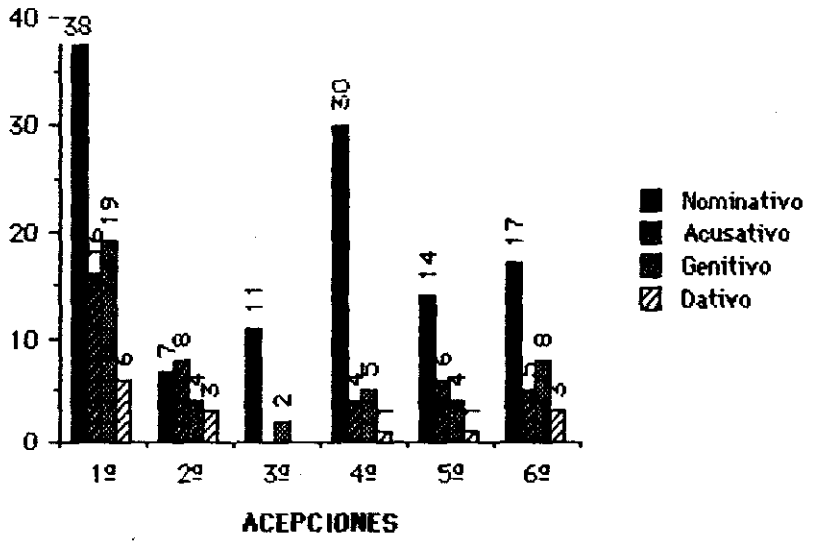
También se advierte en esta misma representación gráfica el predominio del nominativo en la 4ª acepción, muy marcado. De hecho, si prescindimos de los otros casos -más abocados a locuciones y usos menos técnicos- casi habría el mismo número de noûs en nom. en la 1ª y en la 4ª acepciones del tipo 'humano': en realidad, son 38 a 30 las menciones de la 1ª y la 4ª, respectivamente.

Entremos en detalles numéricos concretos gracias a la siguiente gráfica:

---

[1] Cf. el Cap. III de esta Parte III.

Gráfico nº 14



Lo más destacado -aparte del general predominio del nominativo- es precisamente la excepción: en la 2ª acepción. Aparte dicha ocasión, el número de citas en acusativo es proporcionalmente muy inferior al genitivo -no digamos ya al nom.- e, incluso, al dativo. En suma, el acus. es un caso muy propio de locuciones estereotipadas y no del tecnicismo aristotélico.

Adviértase que en la 3ª acepción no aparecen sino dos casos, nominativo y genitivo con gran dominio del primero de ellos. Si se fija uno en ese factor -el gran predominio del nom.- y se tiene en cuenta que eso significa mayor tecnicismo -pues la función más frecuente del caso nom. es la de sujeto- la 3ª y la 4ª tendrían un alto grado 'técnico' (=una fuerte carga sémica propia de Aristóteles) frente a la 2ª. 'Razón práctica' (8 usos del nom., de la 3ª neutra) e 'inteligencia-acto intuitivo' (13 en 4ª - y 17 en 4ª +) como las acepciones más propiamente aristotélicas. Tampoco van muy a la zaga las dos acepciones del tipo 'divino': tanto la 5ª como la 6ª; sin embargo, no se incluye la 1ª acepción porque es anómala dada la cercanía que mantiene con los usos vulgares de sus noûs neutralizados (-) y la indeterminación conceptual de los más marcados (1ª +).

Si hay un dato claro es éste: los mayores tecnicismos noéticos del *Corpus* se producen en el caso nominativo -' ὁ καλούμενος νοῦς'- y las acepciones 4ª (por su gran número), 3ª, 6ª, 5ª en este orden.

El caso de la 5ª acepción (el Noûs 'Divino'-Cósmico) es también atípico: pues aparece únicamente en obras del primer grupo, como ocurrriera con la 1ª acepción del tipo 'humano'. Si el paciente lector advierte nuestro incapié anterior en el paralelismo entre la 1ª acepción del tipo 'humano' y el tipo 'divino' en general,[1] no debe llamarle la atención en exceso esta coincidencia.

Insistamos algo más en esos pormenores que no aparecen en la gráfica sobre el reparto de los empleos de cada caso de acuerdo con un uso neutro o marcado de las acepciones.

De tales datos se pueden extractar algunos:

-La gran mayoría de los noûs de la 1ª -como ya se sabía- son marcados.

-Apenas existen los usos marcados de la 2ª (o 'raciocinio').

-Igual ocurre con la 'inteligencia práctica' o 'intuición práctica' (3ª +).

-Finalmente, muy otro es el caso de la 'inteligencia intuitiva': a) casi todos los casos presentan usos neutros (la concreta aptitud de 'inteligir-intuir') y b) todos mantienen los usos marcados ('intuición', 'acto de intuir').

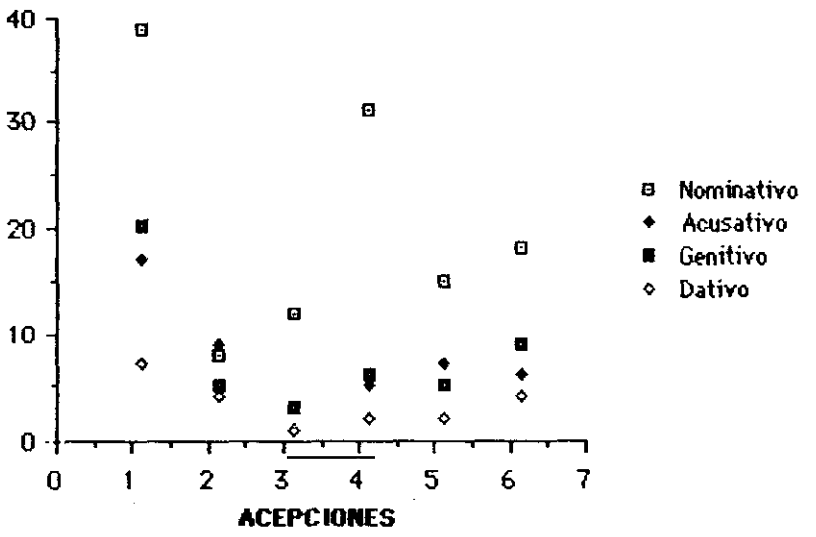
Nada que sorprenda demasiado si se recuerdan los datos que ofrecen los dos últimos gráficos que acabamos de ver.

---

[1] Cfr. Cap. II y Cap. III de esta última parte.

Será preciso, sin embargo, ofrecer otro nuevo gráfico -para correlacionarlo con los datos precedentes-, elaborado con los mismos datos que los nº 13 y 14 (=distribución de acepciones según casos), pero más revelador que éstos:

Gráfico nº 15



Su ventaja estriba en los más pequeños detalles: la inversión de la relación más lógica, más usos en acusativo que en genitivo -dado el nº total de ambos: 94/47- es el más importante: se produce en la 1ª, 4ª y 6ª acepciones; la mitad de todas ellas, nada menos. Destaca la 6ª acepción porque -aunque el grado de inversión es similar en la 1ª- con menor número de usos la distancia de los casos invertidos es igual. Una vez más, esta es una resultante de la elevada proporción de usos vulgares del acus., confirmada por los 16 que pertenecen a la 1ª acepción. En resumen, de 94 noûs en acus. si descontamos 55 usos vulgares más estos 16 de la 1ª acepción, alcanzan una cuota muy elevada: 71 de 94. Poca cosa son 23 usos para distribuirse por las cinco acepciones restantes. Algo parecido, aunque menos notorio que con el gen., le ocurre al acus. respecto al dativo: no hay casi diferencia (entre un uso que surge 94 veces y otro de 18 menciones) en el gráfico en la 6ª acepción, y poco más en la 2ª, 4ª y 5ª.

Si retomamos el Apéndice más mentado, la Lista Completa de Pasajes, advertimos un dato fundamental sobre la distribución de acepciones según grupos de obras; en realidad, sabemos ya mucho de este campo concreto, resumirlo aquí, sin embargo, tiene relevancia para el resto del capítulo:

1. La 1ª acepción se concentra en el primer grupo -la 1ª + es exclusiva del mismo- pero puede hallarse en los otros dos la 1ª neutra.

2. La 2ª acepción sólo aparece en el tercer grupo de escritos.

3. La 3ª en los dos últimos grupos -luego, 2ª y 3ª no existen en el esquema gnoseológico simplificado del primer grupo-.

4. La 4ª marcada mantiene su presencia a través de los tres grupos; en cambio, la 4ª neutralizada es exclusiva de la más elaborada estructura noética del tercer grupo de obras aristotélicas.

5. La acepción 5ª -ya en lo 'divino'- sólo existe en los escritos del primero de los grupos.

6. En cambio, la 6ª se mantiene a lo largo de las tres agrupaciones que hicimos del *Corpus aristotelicum*

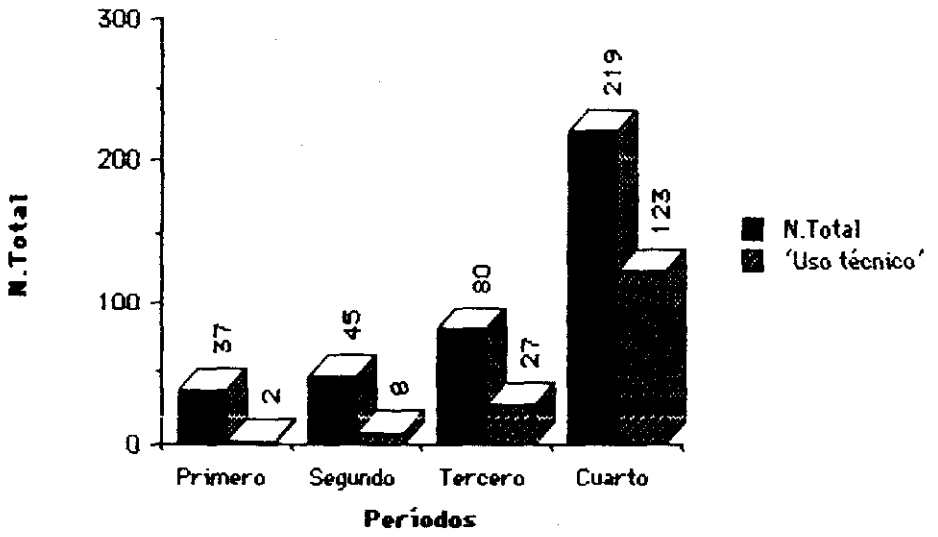
Poco más se puede extraer de datos puramente estadísticos. Sugerencias para una comparación con su maestro Platón, también cabe deducirlas y es esa tarea que vamos a afrontar ahora.

1.2.COMPARACION CON LA ESTADISTICA REFERIDA A PLATON.

Para mayor comodidad del lector, se ofrecerán de forma conjunta los gráficos utilizados en la Parte I para exponer a Platón y algunas gráficas correspondientes a Aristóteles que sean equiparables; una vez sometido a examen, dos únicos gráficos del Maestro encuentran correspondencia en su discípulo.

Y el que viene a continuación es el primero de ellos.

PLATON:



Y se aproximaría a estos dos gráficos precedentes de Aristóteles, pues ambos se complementan.

ARISTOTELES:

Gráfico nº 4

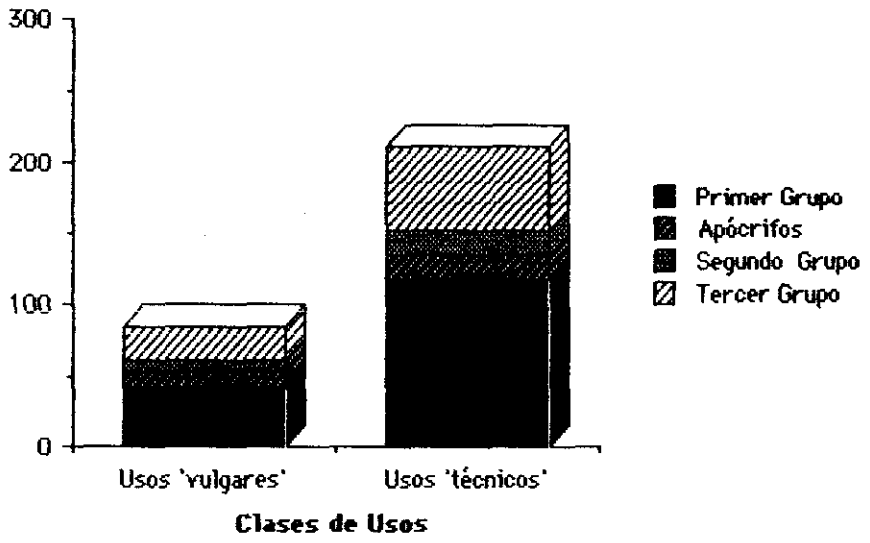
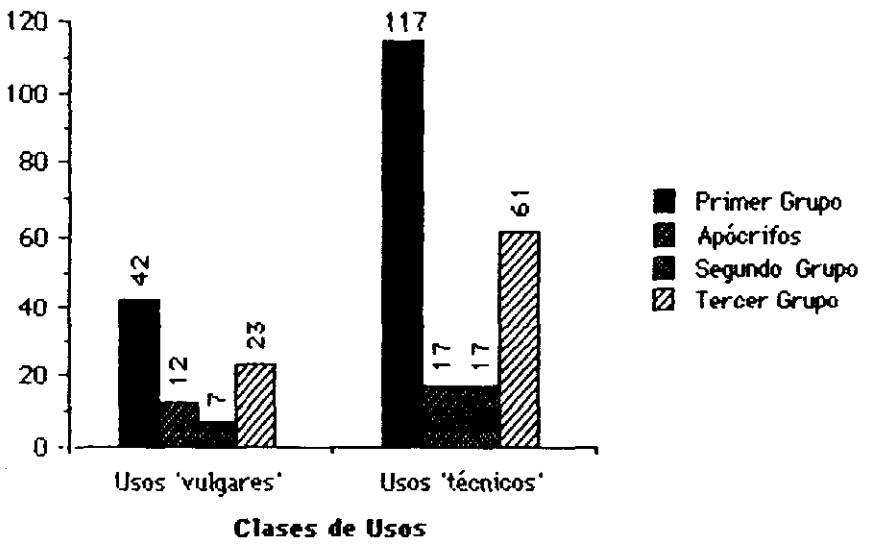


Gráfico nº 5



Esta situación -escasa coincidencia entre maestro y discípulo- da pie a que hagamos una salvedad inicial: las correspondencias entre ambos no son tantas como alegremente suponen algunos eruditos; al contrario, resultan difíciles de establecer.

Pero entremos ya en el comentario comparativo prometido.

La principal diferencia entre los dos filósofos reside en esto, a saber, la abundancia de expresiones o locuciones estereotipadas en Platón frente a la parquedad de usos prefijados y/ o heredados en el de Estagira. Si recordamos, además, la clasificación de acepciones en el ateniense, solamente las dos primeras son rotundamente técnicas -aunque la 1º contenga tecnicismos heredados de los filósofos precedentes- y las otras tres consisten en usos vulgares.

El peso de la lengua heredada y, especialmente, de locuciones que 'suenen a ya conocidas', nos habla de un Platón integrado en una cultura oral (por eso nos 'suenan' sus expresiones); por contra, la ausencia -en proporción- de tales estereotipos en Aristóteles, se debería, a su carácter de iniciador de una cultura de lo escrito, cuyas formas estilísticas y lingüísticas conocemos bien, pues aún pervive en nuestros tiempos.

Como tales cuestiones se vieron suficientemente en la exposición, a ella se remite al lector.[1]

Ahora ofreceremos otros tres gráficos -también uno de Platón por dos de Aristóteles- en los cuales pueden hallarse semejanzas. Una vez más, por consiguiente, se han desdoblado en el estagirita los datos ofrecidos en un sólo gráfico para Platón.

---

[1] Cf. Parte II y Cap. I de esta Parte III.

PLATON:

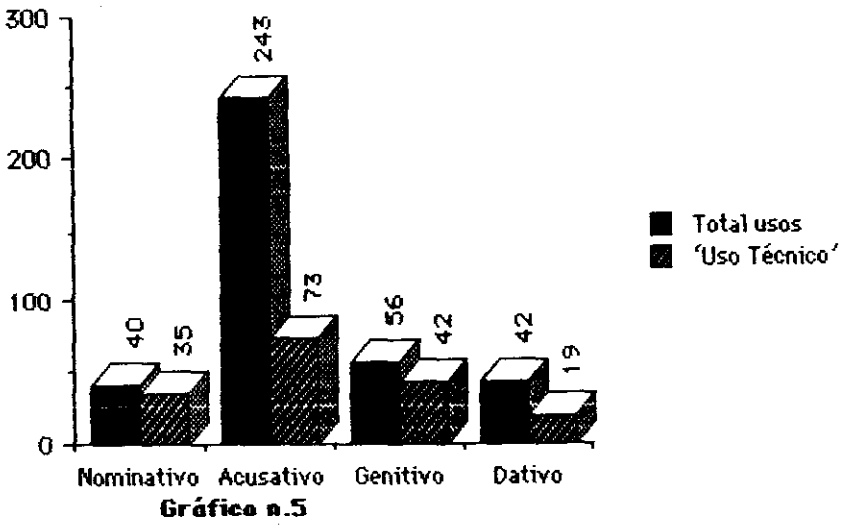


Gráfico n.5

Y repetimos ahora las dos gráficas aristotélicas implicadas.

ARISTOTELES:

Gráfico nº 7

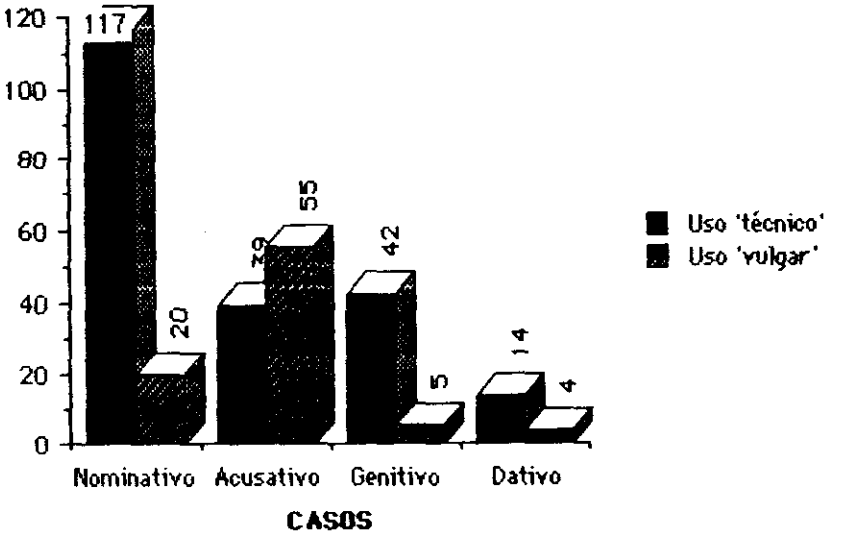
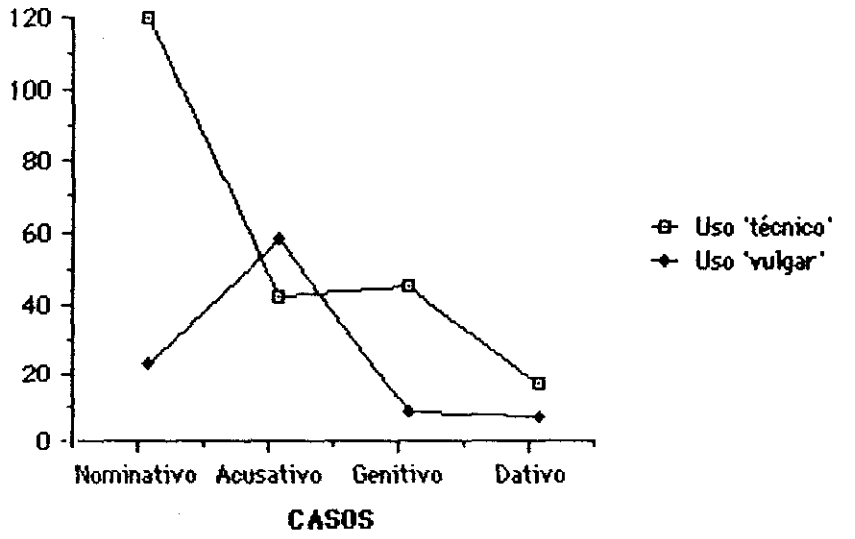


Gráfico nº 8



En esta contraposición se comprueba la inversión entre el número de usos técnicos y vulgares en Platón y Aristóteles: mientras en el primero escasean los usos técnicos en el segundo son los vulgares los que lo hacen.

Entrando en detalles gracias a los tres gráficos previos a este párrafo, el mejor indicio de dicha inversión de factores lo proporciona el caso acusativo: frente a un muy alto número de usos de dicho caso en Platón -naturalmente en su mayoría como uso vulgar del término- es mucho menos frecuente el acus. en Aristóteles, como una simple hojeada a las representaciones gráficas (nº 7 y 8) nos permite ver.

Asimismo, se advierte fácilmente que el nominativo es preferente en usos técnicos tanto en el maestro (35 frente a 5 usos vulgares) como en el discípulo (117 contra 20 empleos vulgares); de igual modo sucede con el genitivo en Aristóteles, tal como se ha expuesto al hacer balance de los datos anteriores. Sin embargo, con este gráfico platónico podemos advertir que ya se daba una situación semejante en su maestro respecto al uso del gen.

Anotamos, también, otra semejanza más importante: en los últimos períodos de la obra platónica hay una proporción mayor de tecnicismos y lo mismo podría decirse de Aristóteles si consideramos cumplidas dos premisas: pensar en los grupos de obras en un plano temporal -cosa que no hemos hecho en este trabajo, pero puede hacerse- y dejar a un lado la 1ª acepción que por estar tan ligada a nociones vulgares y heredadas de noûs desplaza los datos convergentes del resto de acepciones aristotélicas.

2. CONCLUSIONES FILOSOFICAS DEDUCIDAS DE DICHO ANALISIS.

La pregunta esencial en este momento nos parece ésta: ¿cuáles de los problemas que se planteaban a la hora de iniciar esta tesis contribuyen a resolver las páginas anteriores de estas conclusiones?

Y la respuesta incluiría la contestación a estas tres aporías fundacionales de nuestro trabajo:

a. ¿Hay una adopción acrítica por parte de Aristóteles de la noética platónica?

b. ¿Son tan frecuentes en el estagirita como en autores literarios o en Platón los *vulgaris usus* de la Lengua Griega o su lenguaje resulta mucho más especializado?

c. ¿En su empleo filosófico del vocablo se pueden hallar cesuras que permitan agrupar los escritos aristotélicos?

A la cuestión a) -la estrecha dependencia noética de Aristóteles respecto de su maestro- debemos contestar negativamente y con los datos estadísticos anteriores esa negativa ha de ser más rotunda de lo esperado al comenzar este estudio. A pesar de ello, los parecidos superficiales entre ambos empleos de noûs -el platónico y el aristotélico- han de aclararse.

Y la primera explicación nos remite al ambiente vital del estagirita: a su condicionamiento por el clima academizante, inevitable tras veinte años de inmersión en él. La consecuencia es que Aristóteles elabora sus propias doctrinas en función de un público culto -no especializado- o bien especializado, pero que en ambos casos se ha movido -como él- entre los métodos explicativos de corte academizante y/o conoce la producción de Platón. No obstante, tal formato académico no encaja forzosamente con las obras platónicas conocidas: puede muy bien derivarse del Platón no-escrito y/o de otros miembros de la Academia, sobre todo, Jenócrates.

En cualquiera de estos casos, cuando nos fijamos en el marco léxico -que es quién determina el uso semántico concreto del término- las semejanzas entre maestro y discípulo se diluyen rápidamente: son mucho más expresivas -de corte gramatical- que sémicas. Así nos lo confirma el apartado previo de estas conclusiones finales, al

mostrarnos como de las cinco acepciones de noûs en Platón no hallamos correspondencia exacta en Aristóteles, si no es en *vulgaris usus* o en locuciones heredadas -que, por eso mismo, si aparecen en el estagirita han de ser idénticas-.

Aunque si insistimos en la comparación, hallamos fuertes disonancias entre maestro y discípulo: a) el abismo en la distribución de usos vulgares/ usos técnicos; b) la confusión -deliberada-[1] entre el plano léxico 'divino' y el 'humano' en Platón frente al retorno de la clara escisión entre ambos (herencia del pasado) en Aristóteles.

Como única prueba en contra, está ese aire academizante que le dan al estagirita los típicos-tópicos ejemplos o las locuciones estereotipadas más que las nociones filosóficas; puesto que, como todo filósofo original, Aristóteles innova conceptualmente criticando acerbamente a sus predecesores y especialmente a su maestro. Además, como ya sabemos, ese clima académico subsiste únicamente en obras que hemos considerado del primer grupo; por todo lo cual, el peso del influjo positivo de Platón en la noética aristotélica debe valorarse a la baja: pues la noética -y la gnoseología- aristotélica propiamente tal no se configura plenamente hasta el tercero de dichos grupos de obras, como se ha repetido ya hasta la saciedad.

Así pues, aunque el esquematismo noético del primer grupo de escritos del *Corpus* permita hallar un fácil paralelismo con el esquema léxico de la gnoseología platónica -o académica- incluso este aspecto puede resultar un espejismo. Y es que tal toma de postura es ficticia: es un simple criterio metodológico típico de Aristóteles iniciar su descripción de un objeto cognoscible reelaborando lo

---

[1] Ya que el ateniense agrupa en un uso de noûs (la que para nosotros sería su 1ª acepción) lo 'inmortal-divino' tanto del Alma Cósmica como del alma humana.

herencia lingüística en dicho campo; y obra de esa forma porque cree improcedente arrumbar la aportación del común de los investigadores de tal materia sin incorporarlo a su propia concepción científico-filosófica. En resumen, Aristóteles acepta en epistemología los logros de la prestigiosa Academia como punto inicial y estado de la cuestión; para, a continuación, redefinir los conceptos cuanto sea preciso a su propia visión del conocer. Bien es cierto que tal objetivo es muy vidrioso para el de Estagira, a quien cuesta especialmente aplicar el hilemorfismo al hombre como viviente -dentro de su noción biologicista del Cosmos-; lo cual le aboca a mantener en muchas obras, sean no especializadas o-sean anteriores en el tiempo, las cómodas posturas academizantes.[1]

Sin embargo, hay otros factores que contribuyen a la dificultad de concebir 'alma-cuerpo' como conjunto hilemórfico aparte los señalados arriba, uno de ellos es lo acumulativo y estático del concepto de alma academizante y que impregna la grosera estructura noética del primer grupo de obras;[2] desde luego no somos los primeros en indicar este obstáculo para el advenimiento de una gnoseología aristotélica original; citaremos aquí algunas reflexiones al respecto de e. Barbotin y A. Mansion:[3]

«Au fond de toutes ces discussions se retrouve la même difficulté fondamentale: celle d'exprimer à l'aide de termes empruntés à la physique -passion, altération, mouvement- des réalités d'un ordre tout différent; celui de la pensée. Si élaborées que soient déjà les

---

[1] Tendría pues razón Nuyens en destacar dicho punto, la aplicación o no del hilemorfismo al binomio cuerpo-alma, como el gran obstáculo para la elaboración de una gnoseología propia; vé. *L'évolution de la pshycologie d'Aristote*, pág. 237 y ss.

[2] Cfr. las Conclusiones a la Parte I que contienen pormenorizadamente las consecuencias de tan rígida estructura paralela de lo 'físico' y lo 'psíquico' en Platón.

[3] Cf. para Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, y para A. Mansion su artículo 'L'inmortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote', (ver Bibliogr. en ambos casos).

notions de la science de la nature, elles doivent subir de sévères corrections pour pouvoir être transposées et répondre aux exigences de leurs nouveaux objets.».[1]

«Mais, par contre, on se rend mieux compte de nos jours que dans la psychologie aristotélicienne certaines difficultés proviennent d'éléments platoniciens quei auraient dû être soumis à une critique plus approfondie pour pouvoir être ajustés à une théorie d'inspiration différente, telle la doctrine de l'immaterialité de l'intelligence, entendue dans le sens d'une séparation radicale d'avec la réalité corporelle.».[2]

La segunda aporía, por el contrario, ha de contestarse afirmativamente, con la misma rotundidad que antes. Si se recuerda planteaba esa cuestión b) el problema de la tecnificación del lenguaje filosófico, en progresión desde los presocráticos pero que aún en Platón está lleno de usos vulgares que enmascaran tal búsqueda de un vocabulario técnico; dentro de las limitaciones que supone la filosofía misma para la precisión léxica. Lo que hemos desvelado en la parte expositiva de este estudio al respecto es lo peculiar de la contribución del fundador de la lógica a esa tecnificación del lenguaje que persigue, a su modo, la filosofía. Destacaremos ahora los aspectos más relevantes de Aristóteles en esta labor léxico-filosófica:

1) Usa el estagirita escrupulosamente la herencia lingüística -dentro de sus limitaciones como iniciador de una cultura escrita-.[3]

2) Reelabora su vocabulario, no lo crea: pues utiliza escasísimos vocablos nuevos. En cambio, redefine el léxico conocido con mucha frecuencia.

3) Establece una nueva delimitación sémica de las palabras: basándose en usos vulgares y/o técnicos de literatos y/o filósofos

---

[1] E. Barbotin, *o.c.*, pág. 104.
[2] A. Mansion, *l.c.*, pág. 472.
[3] Ver la Parte II donde se exponen exaustivamente estos asuntos.

anteriores; con una progresiva fijación de rasgos que contiene o de los que carece ese término en el campo del saber de que se trate.[1]

La tercera de las aporías (la temporización de la producción aristotélica) se ha suscitado aquí y allá a lo largo de todo el trabajo. Resumiendo, es arriesgado asumir una periodización del *Corpus* y las discusiones interminables entre expertos (en revistas especializadas, casi siempre) nos confirman en dicha postura. Y a pesar de lo admirable de la tesis de Nuyens,[2] no nos atrevemos a seguir su ejemplo y creer como él que la estructura noética pueda servir de guía para una clasificación por épocas de la obra aristotélica. Sin duda, la periodización que efectúan -tomando criterios globales- los dos mayores estudiosos de nuestro autor en el siglo actual (W. Jaeger e I. Düring) es mucho más fiable, pero las voces disonantes que surgen de tantos artículos muy especializados nos han hecho dudar siempre de tomar una decisión que pudiera incidir en la valoración del uso del término y fuera refutable para alguien que no compartiera la fijación de la época de dicho texto.

Lo más curioso es que, finalmente, a pesar de esa prudencia que nos llevó a dejar en suspenso la datación de la obra aristotélica, resulta que nuestra organización de los escritos según su estructura noética se corresponde casi exactamente con la temporización del *Corpus* ofrecida por I. Düring en su monografía sobre Aristóteles.[3] Y

---

[1] Aplicado a nuestro vocablo, ese cúmulo de rasgos fija las seis acepciones de las que hemos hablado y cuando tales distinciones son de rango menor, diferencia los usos marcados de cada acepción (que sí las poseen) de los neutralizados o no marcados (que carecen de ellas).

[2] Cf. su escisión en tres períodos, según su elaboración del concepto de lo anímico, de la obra aristotélica: platónico, instrumental (de transición) e hilemórfico; vé. *o.c.*, pág. 209 y ss.

[3] Y no era, desde luego, ese nuestro propósito inicial; antes al contrario se partía -aunque no se aplicase en el estudio- de la postura de la escuela de Lovaina (con Nuyens, por ejemplo) ubicando libros como el A de la *Meta.* entre los escritos del último período. El

debemos aceptar también el acierto de Nuyens al situar el hilemorfismo -en su aplicación al 'alma-cuerpo'- como piedra angular de la fijación, para él de los estadios a que pertenece un texto y para nosotros del grupo en que lo encuadramos.

Una vez contestadas -dentro de los límites metodológicos que nos hemos impuesto- estas cuestiones iniciales, queda por presentar el gran argumento que subyace a todo el desarrollo de este trabajo; señalando, antes que nada, que los esfuerzos anteriores por contestar tres aporías fundacionales del mismo permiten, indirectamente, resolver dicho problema subyacente, hasta donde es posible.

En síntesis nos preguntabamos constantemente durante todo este proceso dónde situar la frontera entre auténticas aporías de la noética aristotélica y las que son ficticias; o sea, discriminar las dudas suscitadas a causa de una hermeneútica incorrecta o incompleta, de las lagunas reales del texto de Aristóteles.

A medida que se han afrontado las citas más polémicas se ha iluminado cada una a la luz de instrumentos lexicográficos y filosóficos, hasta esclarecer tales vacilaciones aparentes; también se han resaltado las aporías del propio autor de Estagira, admitiendo la existencia de cuestiones sin resolver en su obra.

Este es el momento de recordar las más sobresaliente de las aporías auténticas y de las imaginarias.

---

ejemplo) ubicando libros como el A de la *Meta.* entre los escritos del último período. El análisis lexicográfico y filosófico pormenorizado de cada cita nos forzó a adoptar en éste y otros casos la clasificación de Düring; sin embargo los rigurosos criterios filológicos del autor sueco hacían prever un resultado semejante.

Comencemos por la distinción, que nos vino impuesta desde los albores de la Lengua griega, entre el término noûs utilizado en un campo léxico que venimos denominando de lo 'divino' y su uso en otro distinto, el de lo 'humano'. Y es indudable que una expresa discriminación léxica entre ambos (imposible en un autor tan antiguo, que inició la lógica) hubiera evitado muchas malinterpretaciones; por ejemplo, si Aristóteles hubiera empleado dos palabras distintas para designar el noûs 'divino' y el 'humano'. Sin embargo, era un vocablo tradicionalmente empleado en los dos campos léxicos y él es extremadamente respetuoso con la lengua heredada; no obsta que en el siglo VI a. C. -como viéramos- Jenófanes entre otros luchara por un vocabulario exclusivo para lo 'divino' e incluyera a nuestro término en dicho campo tan solo, pero ese intento no fructificó.

Una vez señalado el punto capital -el que permite delimitar cuando el noûs es 'divino' en la *species* Humana y cuando es 'humano' y como tal función anímica- se pudieron discernir en ambos tipos del vocablo rasgos menores hasta configurar las seis mentadas acepciones. Claro que, anteriormente, se realizó la delicada tarea de identificar y excluir todos los usos de noûs que aparecen en obras del *Corpus* sin expresar las nociones del vocablo del mismo Aristóteles: toda cita, paráfrasis, locución heredada, etc...; esfuerzo, por cierto, que nos evitó algunas confusiones a la hora de interpretar los pasajes.[1]

Volviendo a los dos grandes campos léxicos en que se integra

[1] Errores interpretativos, que llegan hasta señalar aporías inexistentes, propios de eruditos descuidados y poco conocedores del pensamiento y la lengua de presocráticos o de Platón; sin duda, son estas las desviaciones hermeneúticas menos admisibles.

noûs, comentemos brevemente algún rasgo destacado en la parte estadística:

. En las obras del primero de los grupos -de estructura gnoseológica academizante o simplificada- se cuida de escindir tajantemente el tipo 'humano' de noûs del 'divino', y dentro del 'humano' asume las dos acepciones más claras de la Academia: 'razón humana genérica' e 'inteligencia intuitiva', aunque no se correspondan exactamente con ninguna acepción de Platón.

. Hay usos del vocablo raros y muy técnicos: 'raciocinio' (2ª +) es poco frecuente y, por su parte, 'razón perceptiva-práctica' (3ª +) es extremadamente técnico.

. Esto configura al noûs 'humano' aristotélico como, preferentemente, 'razón humana' propia de la *species* e 'inteligencia'; frente a uno 'divino' claramente escindido entre un Noûs-'Divino' trascendente y un noûs 'divino' específico de la Humanidad.

. La utilización de cinco de las seis acepciones de noûs en obras especializadas -del tercer grupo- muestra que ha de producirse una forzada tecnificación del vocabulario aristotélico para exponer una noética original y muy compleja para su tiempo.

Deshagamos a continuación una de las más frecuentes interpretaciones erróneas: sostienen varios estudiosos -inspirándose en W. Jaeger- que el noûs 'divino' es materia secundaria en las obras de madurez aristotélica, que este concepto heredado de Platón -según lo entienden ellos- queda arrumbado ante cuestiones 'biologicistas-materialistas' que le interesan mucho más en su última producción.

No repetiremos aquí los argumentos en contra de tales afirmaciones que pueblan la larga parte expositiva de este estudio, será un autor como D.J. Allan , quien lo sintetice así:

«La conviction que le *noûs* ne dépend pas des données physiques et représente chez l'homme un élément divin est pourtant essentielle à son éthique et à toute sa philosophie de la nature; il serait erroné de croire qu'il n'y adhère qu'à moitié, ou que c'est là un «organe-témoin» de sa période platonicienne.».[1]

Por contra, el noûs 'divino' en el Hombre es pieza clave de sus escritos más naturalistas y técnicos sobre biología, psicología, gnoseología y/o noética. Aunque le procure al estagirita grandes quebrantos; tal y como nos narra Barbotin:

«Par là, un des paradoxes les plus vifs de la noétique aristotélicienne se trouve mis en plain relief: le même intellect qui fait partie intégrante du composé humain, lui demeure cependant étranger au titre de son origine; son immanence de fait doit s'allier à une transcendence indéclinable; il est humain, mieux, il est l'homme même, et pourtant reste absolument indépendant, quant à son être, du processus générateur de l'homme; il vient du dehors, s'introduit dans l'embryon à l'origine de la vie, mais on ne peut assigner un principe explicatif à cette coïncidence merveilleuse, ni définir le mode de sa réalisation.».[2]

Sin duda, algunas de las perplejidades de Barbotin las consideraríamos aquí artificiales -«es humano el intelecto pero independiente...»-; pues este autor es un claro ejemplo de las consecuencias de confundir los dos tipos ('humano' y 'divino') de noûs ; aun así, el que comience su párrafo con falsas paradojas no le quita razón al final, puesto que en las últimas líneas pone de relieve alguna de las aporías centrales del noûs aristotélico : las del noûs θύραθεν. Observe el lector que el resto de las aparentes contradicciones se

---

[1] Cf. *Aristote. Le Philosophe,* (trad. del original inglés) pág. 89-90. (Vé. Bibliogr.).
[2] Cfr. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste,* pág. 200; Ver Bibliogr.

disuelve aplicando nuestra hermeneútica, con la clasificación en dos tipos y seis acepciones del término.

La misma escisión en los dos campos léxicos citados evita más ambigüedades que han perturbado a los comentaristas:

«On sait assez qu'Aristote a soutenu l'immortalité de l'intellect de l'homme; ce n'est pas là que gît la difficulté de l'interprétation de sa doctrine. Les problèmes surgissent dès qu'on veut préciser les rapports de cet intellect immortel avec l'âme humaine, ainsi que les conditions de cet intellect quand il est séparé du corps. Déjà M. Nuyens avait fortement souligné comment en appliquant au composé humain la théorie hylémorphique, Aristote s'était heurté à un problème nouveau: celui des relations d'une intelligence immatérielle avec une âme-forme d'un être matériel.». [1]

Aparte recordarnos la fundamental contribución de Nuyens a la comprensión moderna de la noética aristotélica, A. Mansion extrae del planteamiento anterior una conclusión digna del gran conocedor de la obra del macedonio que es él: el noûs «inmortal» del que nos habla es nuestro noûs 'divino' en el Hombre, al que él denomina en su artículo «l'essence pure de l'intellect» cuando está separado del hombre concreto; pero es mejor que adjuntemos esa conclusión de A. Mansion:

«Si cette exégèse, qui semble bien exigée par les textes, est exacte, on s'aperçoit sans peine qu'il y a quelque raison, et même une raison fort pressante, de soutenir que cette essence pure de l'intellect ne se multiplie pas avec les individus humains. Cette essence n'a pas, en effet, vis-à-vis d'eux un rôle de forme. Aristote lui attribue sans doute une union mystérieuse avec le psyquisme de chaque homme individuel pour lui permettre de penser, mais on ne voit pas de quelle manière cette union pourrait intégrer cet intellect pur à la forme substantielle qu'est l'âme humaine. Dès lors, on se trouve en présence d'une essence, -et d'une essence existante- qui comme essence ne peut être qu'unique.». [2]

Dicho párrafo ofrece de nuevo una aporía real de la noética aristotélica que el mismo autor de la escuela de Lovaina nos

---

[1] Cf. A. Mansion "L'immortalité de l'âme d'après Aristote", pág. 465.
[2] *l.c.*, pág. 469.

especifica:

«...l'âme humaine d'après Aristote est périssable; l'intellect qui malgré tout appartient de quelque façon à l'homme et à son âme, est au contraire immortel. Le Stagirite n'a pas réussi à unifier en une doctrine cohérente ces affirmations disparates. De là, les interprétations divergentes proposées au cours des siècles par ses disciples; de là aussi les apories devant lesquelles l'historien moderne se trouve forcément arrêté, quand il s'efforce, non pas de réduire à une unité factice une théorie renfermant des éléments peu conciliables, mais simplement de comprendre le sens ou les implications immédiates de la doctrine.».[1]

Y con esa precisión no estaríamos de acuerdo: el 'cómo, el cuándo o el de dónde' sobreviene ese noûs θύραθεν o noûs 'divino' al hombre concreto sí son misteriosos, el que haya un noûs integrado en el alma humana, que forma una realidad compuesta con el cuerpo no nos ofrece mayor dificultad: es un noûs situado en campo léxico distinto (el de lo 'humano') y carente, por tanto, de los rasgos que caracterizan el campo conceptual de lo 'divino' (separación, inmaterialidad, inmortalidad, etc...). Donde sí surge la aporía es en ese 'cómo, cuándo y de dónde' se integra efímeramente en el genio humano esa chispa de lo 'divino' que caracteriza a la Humanidad entera -aunque la posean un instante y *unos pocos elegidos nada más*-. Y es Barbotin, una vez más, quien pone el dedo en la llaga:

«Assurément toute obscurité n'est pas dissipée, tant s'en faut. Puisque le problème noétique se relie étroitement à celui des rapports entre le monde et Dieu, il ne peut recevoir de solution exhaustive dans un système où ces rapports ne sont pas définis de manière satisfaisante. Il semble même que le rejet déclaré de la participation platonicienne, d'une part, et l'absence de l'idée de création, de l'autre, condamment le système à cet inachèvement. Une voie moyenne paraît sans issue: l'impuissance à déterminer clairement l'origine de l'intellect et le retour subreptice à une confuse idée de participation n'en sont-ils pas l'aveu? A cet égard, l'interprétation créationniste semble être venue, au cours des âges, combler une lacune de la pensée péripatéticienne antérieure, en réponse à ses efforts vers la plénitude.».[2]

---

1 *Ibidem.*

2 E. Barbotin, *l.c.*, pág. 240.

Fijémonos en la primera frase: si la 'intervención-participación' del noûs 'divino' en el Hombre queda sin aclaración definitiva es por causa de la ambigüedad aristotélica en el campo de la Divinidad. Porque, recuerde el lector, ese Primer Motor Inmóvil es, por una parte, ajeno al Mundo -extraño y externo a él- que ignora, y , por otra, el Noûs 'Cósmico' es el principio de orden del Cosmos junto con la Phûsis. No queda nada claro, por consiguiente, si Dios-Primer Motor y Noûs 'Divino-Cósmico' son equiparables -como parecen indicar los textos- o son semejantes o son idénticos (representando la cara 'trascendente' y la 'inmanente' de una misma moneda). Barbotin ha acertado plenamente al destacar la imprecisión aristotélica respecto al lugar en su estructura del Universo de lo 'divino' : esta situación lleva a Aristóteles a no poder iluminar definitivamente el modo de integrarse de ese campo de lo 'divino' y la Humanidad.

La segunda frase de esta última cita es asimismo muy adecuada: el Noûs-Alma Cósmica platónico (al ser 'inmanente' al Mundo) puede admitir un noûs en la inmortal alma humana que reproduzca su situación a nivel microcósmico; y el proceso debe ser por "participación" del alma humana en esa realidad macrocósmica, con el consiguiente apoyo a la doctrina platónica de la reencarnación, aumentando la coherencia místico-filosófica del pensamiento de Platón.

Ahora bien, mezclar en esta argumentación el «creacionismo», como hace Barbotin,- cuando es el gran 'vacio conceptual' de la Grecia antigua- es improcedente, aunque como valoración desde la Historia de la Filosofía sea oportuna: si nos quedase aún alguna duda de lo inacabado del esfuerzo filosófico del de Estagira, las pruebas en torno a sus perplejidades sobre el noûs nos la habrían disipado.

Aristóteles es hombre limitado por su tiempo y su cultura y jamás pudo presagiar que sus contradicciones en noética -y en tantos otros asuntos centrales- pudieran resolverse en el medioevo a la luz de las aportaciones neoplatónicas que sirvieron de puente a la islamización, cristianización, etc... de sus esbozos conceptuales. La perfecta y equilibrada sistematización lograda por S. Tomás de Aquino (comparada brillantemente con una catedral gótica), que convierte al creacionismo en ese foco único de todas las líneas de fuerza dispersas en la explicación aristotélica del Mundo, dotan al aristotelismo cristiano medioeval de belleza, coherencia y elevación espiritual, más allá de las aspiraciones de un pensador pagano y heleno como es Aristóteles.

Dentro de su mentalidad, por contra, Aristóteles no aspira a sobrepasar los límites que su propio concepto del método científico le impone: deja sin resolver cuestiones difíciles -tras señalarlas, luego tiene conciencia de ellas- como la correlación de 'Divino'-'Cósmico' y su tipo de analogía-'intervención' en la Humanidad entera. Luego, lejos de ser un pensador sistemático, él vería con simpatía su descripción como "'Jano bifronte', incapaz de desechar la 'participación platónica' que le repugna por sus consecuencias místico-religiosas y también comprendería que se le calificase de 'pensador esencialmente aporemático'. Calificativo éste último que cuadraría a cualquier científico de hoy que fuese consecuente con las limitaciones metodológicas de su saber: lo que no puede juzgarse por refutación y verificación más vale dejarlo de lado y hacerlo expresamente, señalando el obstáculo y dictaminando que, aquí y ahora, es insalvable. Si nos olvidamos de la tradición interpretativa peripatética habitual, ¿no advertimos que el estagirita está haciendo una humilde confesión de ignorancia científica cuando nos habla en términos hipotéticos de

su noética? o ¿que él no se considera otra cosa que ese «secretario de la naturaleza que mojaba su pluma con inteligencia» tal como fuese descrito posteriormente? Ambas preguntas, desde luego, son retóricas y parecen obvias las respuestas afirmativas a quien esto suscribe; pero sería hermoso cerrar el trabajo con esta frase que transmitieran Suda y Atico alusiva a Aristóteles y que mereció ser recordada, sobre todo, por su ambigua inclusión de nuestro término,[1] como no podría ser menos en palabra tan polivalente:

" τῆς φύσεως γραμματεὺς ἦν, τὸν κάλαμον ἀποβρέχων εἰς νοῦν.".[2]

[1] Advierta el lector que ese noûs tanto puede traducirse como "sensatez, sentido común" y describir una forma desapasionada de leer el Libro de la Naturaleza (si se nos permite la renacentista alusión), como vertirse por "inteligencia" aludiendo a la "intuición intelectual" más alta, la propia del genio que desvela los secretos ocultos de la Naturaleza; sin duda, la frase se hizo célebre precisamente por esa doble lectura.

[2] [Suda y Atico, recogido por Eusebio, *Praep.* ev. XV 809c].

APENDICES FINALES

(COMPLETOS).

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS ARISTOTELICAS :

An. Pr.	*Analytica Priora*	(24-70) *
An. Post.	*Analytica Posteriora*	(71-100)
+Aud.	*De Audibilibus+*	(800-804)**
Ath. Resp.	*Atheniensium Respublica*	(-)***
Cæla	*De Cæla*	(268-313)
Cat.	*Categoriæ*	(1-15)
+Col.	*De Coloribus+*	(791-99)
De An.	*De Anima*	(402-435)
Div.	*De Divinatione per Somnum*	(462-64)
EE	*Ethica Eudemia*	(1214-1249)
EN	*Ethica Nicomachea*	(1094-1181)
+Epist.	*Epistolæ+*	(-)
Eud.	*Eudemus*	(-)****
Fr.	*Fragmenta*	(-)
GA	*De Generatione Animalium*	(715-789)
GC	*De Generatione et Corruptione*	(314-338)
HA	*Historia Animalium*	(486-639)
IA	*De Incessu Animalium*	(704-714)
Ideis	*De Ideis*	(-)
Insom.	*De Insomniis*	(458-462)
Int.	*De Interpretatione*	(16-24)
Juv.	*De Juventute et Senectute, De Vita et Morte*	(467-470)
+Lin. Insec.	*De Lineis Insecabilibus+*	(968-972)
Long.	*De Longitudine et Brevitate Vitæ*	(464-467)
MA	*De Motu Animalium*	(698-704)
+Mech.	*Mechanica+*	(847-858)
Mem.	*De Memoria et Reminiscentia*	(449-453)
Meta.	*Metaphysica*	(980-1093)

* Página ción de la edición de la Academia de Berlín.

** Se señalan con + las obras apócrifas del *Corpus*.

*** Cfr. Biblgr. para la numeración que sigue la ed. original inglesa del XIX.

**** Para la numereción de las obras fragmentarias no se ha utilizado dicha edición,(cf. V. Rose (3ª), I. Düring, etc...vé. Bibliografía).

Metear.	*Meteorologica*	(338-390)
+Mirab.	*De Mirabilibus Auscultationibus+*	(830-847
MM	*Magna Moralia*	(1181-1213)
+MXG	*De Melisso,Xenophane et Gorgia+*	(974-980)
+Mundo	*De Mundo+*	(391-401)
+Oec.	*Oeconomica+*	(1343-1353)
PA	*De Partibus Animalium*	(639-697)
Phil.	*De Philosophia*	(-)
PN	*Parva Naturalia*	*****
Phys.	*Physica*	(184-267)
+Physiogn.	*Physiognomica+*	(805-814)
+Plant.	*De Plantis+*	(815-830)
Poet.	*Poetica*	(1447-1462)
Pol.	*Politica*	(1252-1342)
+Probl.	*Problemata+*	(859-967)
Protr.	*Protrepticus*	(-)
Resp.	*De Respiratione*	(470-480)
Rhet.	*Rhetorica*	1354-1420)
+Rhet. ad Alex.	*Rehtorica ad Alexandrum+*	(1420-1447)
S.El.	*De Sophisticis Elenchis*	(164-184)
Sens.	*De Sensu*	(436-449)
Symp.	*Symposion*	(-)
Som.	*De Somno et Vigilia*	(453-458)
+Spiritu	*De Spiritu+*	(481-486)
Top.	*Topica*	(100-164)
+Vent.	*Ventorum situs et nomina+*	(973)
+Virt.	*De Virtutibus et Vitiis+*	(1249-1251)

***** Se refiere el conjunto de los tratados breves sobre temas 'bio-psicológicos': *Div., Insom., Iuv., Long., Mem., Resp., Sens., Som.*

CITAS NOOS PREDECESORES :

HOMERO:

" ἀτάρβητος νόος ἐστί " (*Iliada* 3.63).

" 'Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥὰ τίς ἐστι βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν / ὅς τις ἔτ' ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει; "[*Il.* 7.446-7].

" ἀνὴρ δέ κεν οὔ τι Διὸς νόον εἰρύσαιτο, " [*Il.* 8.143] .

νόος ἐστὶ μετὰ φρησίν" (*Il.* 18.419)

" σὺ δέ οἱ νόον οὐκ ἐτέλεσσας " [*Il.* 23.149.]

HESIODO:

" Ὣς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον... " [*Teogonía* v.613]

" Οὕτως οὔ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐκαλέασθαι." [*Trabajos y Días* v.105.]

CICLO EPICO:

"πουλύποδός μοι, τέκνον, ἔχων νόον, Ἀμφίλοχ' ἥρως, τοῖσιν ἐφαρμόζειν, κεν κατὰ δῆμον ἵκηαι..." [*Tebaida*, frag.4.]

" πουλύποδός μοι, (...) ἔχων νόον ".(*Tebaida*, frag.4)

" δῶρα γὰρ ἀνθρώπων νόον ἤπαφεν ἠδὲ καὶ ἔργα" [*Regresos*, frag. 8 del *Ciclo Epico* -ed. Bernabé-]

" νοῦς οὐ παρὰ Κενταύροισι", [*Heracles* de Pisandro de Camiro, perteneciente al *Ciclo Epico*, ed. Bernabé, frag. 9].

HIMNOS HOMERICOS:

" τόφρα οἱ ἐλπὶς ἔθελγε μέγαν νόον ἀχνυμένης περ' "
[Himno II, v.37] .

" ὡς ἂν ἔπειτα / εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε."
[Himno II, v.274].

" μῦθον ἔειπε' Τελφοῦσ' , οὐκ ἄρ' ἔμελλες ἐμὸν νόον
ἐξαπαφοῦσα χῶρον ἔχουσ' ἐρατὸν προρέειν."
[Himno III,v.379]

"...μεγάλοιο Διὸς νόος ἐξετεκεῖτο,"[Himno IV,v.10].

" καὶ δεῖξαι τὸν χῶρον ἐπ' ἀβλαβίῃσι νόοιο ὅππῃ δὴ αὐτ'
ἀπέκρυψε βοῶν ἴφθιμα"[Himno IV,v.393].

"...ῥηϊδίως γὰρ ἔπειθε Διὸς νόος αἰγιόχοιο."[Himno IV,v.396].

" φθεγγομέμη παντοῖα νόῳ χαρίεντα διδάσκει"
[Himno IV,v.484].

"...οὔτε τιν' ἄλλον / ἀθανάτων ' τὸ γὰρ οἷδε Διὸς νόος' "
[Himno.IV,v.535].

" μαντείην ἐθέλῃσι παρὲκ νόον ἐξερεείνειν / ἡμετέρην,
νοέειν δὲ θεῶν ." [Himno IV, v. 547].

" καὶ τε παρὲκ Ζηνὸς νόον ἤγαγε τερπικεραύνου," [Himno V, v.36].

"σχέτλιον οὐκ ὀνοταστόν, ἀπεπλάγχθην δὲ νόοιο, παῖδα δ'
ὑπὸ ζώνῃ ἐθέμην βροτῷ... " [Himno V, v. 254].

" ἐριούνιος εἰς χέρα θῆκε / δεξάμενος, χαῖρεν δὲ νόῳ
περιώσια δαίμων." [Himno XIX, v. 41].

" ἐπὴν τερφθῇ θηροσκόπος ἰοχέαιρα / εὐφρήνῃ δὲ νόον
χαλάσασ' εὐκαμπέα τόξα," [Himno XXVII,v.12].

" εἰδότες ἔργματα καλὰ νόῳ θ' ἔσπεσθε καὶ ἤβῃ."
[Himno XXIX,v.12].

SEMONIDES DE SAMOS:

" Νήπιοι, οἷς ταύτῃ κεῖται νόος, οὐ δὲ ἴσασιν, ὡς χρόνος
ἔσθ' ὠ ἥβης καὶ βιότου ὀλίγος θνητοῖσ'. " [Frag. 1 (Diehl,29),
Elegía, versos 10 a 12].

" Νόος δ' οὐκ ἐπ' ανθρώποισιν' ἀλλ' ἐφήμεροι ἃ δὴ βοτὰ
ζώομεν οὐδὲν εἰδότες, " [Fr. 2, (Diehl fr. 1),Yambo I,vs.3-4].

" Χωρὶς γυναικὸς θεὸς ἐποίησεν νόον τὰ πρῶτα." [Fr.8
(Diehl, fr. 7),Yambo II (*De las Mujeres*), v.1].

TEOGNIS DE MEGARA:

" 'Εσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεαι· ἢν δὲ κακοῖσιν
συμμίσγῃς, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον."
[vv. 35- 36].

" παῦροί τοι πολλῶν πιστὸν ἔχουσι νόον " [v. 74].

" ,νόον δ' ἔχε καὶ φρένας ἄλλη, " [v.87].

" καὶ σοι πιστὸς ἔνεστι νόος· " [v.88].

" ἤ με φίλει καθαρὸν θέμενος νόον," [v.89].

" ἐς δὲ τελευτήν / αὖθις ἔγεντο κακόν, θεῶν δ' ὑπερέσχε
νόος.

'Αλλὰ τάδ' ἀνθρώπων ἀπατᾷ νόον· " [vv. 201-203].

" ἀνθπώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἑκάστου," [v.375].

" ἤν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τερφθῇ νόος, ἤν τε πρὸς ὕβριν
ἀνθρώπων..." [vv. 379-380].

" τοῦ μὲν γὰρ τὰ δίκαια φρονεῖ νόος, οὔτέ περ αἰεί
ἰθεῖα γνώμη στήθεσιν ἐμπεφύῃ· " [vv. 395-6].

" Νήπιος, ὃς τὸν ἐμὸν μὲν ἔχει νόον ἐν φυλακῇσιν,"
[v. 439]

"..πόδας οἶνος ἔχει / καὶ νόον ἐν στήθεσσι· " [v. 506-7].

" Βουλεύου δὶς καὶ τρὶς ὃ ἐπὶ τὸν νόον ἔλθῃ· "[v.633.]

" (ὦμοις) σῶμα καταισχύνεις καὶ νόον ἡμέτερον; "
[v. 650].

"αὐτὰρ 'Απόλλων ὀρθώσαι γλῶσσαν καὶ νόον ἡμέτερον'"
[vv.759-760]

" μήποτ' ἐπειγόμενος πράξῃς κακόν, ἀλλὰ βαθείῃ
σῇ φρενὶ βούλευσαι σῷ ἀγαθῷ τε νόῳ.
Τῶν γὰρ μαινομένων πέτεται θυμός τε νόος τε,
βουλὴ δ' εἰς ἀγαθὸν καὶ νόον ἐσθλὸν ἄγει."[vv.1051-4]

" πουλύποδος νόον ἴσχε....."[Plutarco, *Moralis*,96 f.]

PINDARO:

" εἰ δὲ νόῳ τις ἔχει θνατῶν ἀλαθείας ὁδόν. "
[*Pítica*, III, v. 103] .

" χρέσσονα μὲν ἀλικίας νόον / φέρβεται γλῶσσάν τε."
[*Pít.*V,vv. 110-111].

" διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων"
[*Pít.*, V. v.122].

" μυριᾶν δ' ἀρετᾶν ἀτελεῖ νόῳ γεύεται." [*Nemea*, III, v.42].

" ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν νόον ἤτοι φύσιν
ἀθανάτοις..." [*Nem.* VI, vv. 4-5].

" αὐδάσομαι ἐνόρκιον λόγον ἀλαθεῖ νόῳ"[*Olímp.* II,v.101].

" ὦ τέκνον, ποντίου θηρὸς πετραίου
χρωτὶ μάλιστα νόον
προσφέρων πάσαις πολιέσσιν ὁμίλει " [Fr. 43 Snell-Maehler].

EPICARMO :

" νοῦς ὁρῆι καὶ νοῦς ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά."[B12].

" εὐσεβὴς νόωι πεφυκὼς " [B22].

" καθαρὸν... ἂν τὸν νοῦν ἔχηις, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ"
[B26].

" ἐπιπολάζειν οὔτι χρὴ τὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον." [B43].

JENOFANES:

" ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει" [B25].

HERACLITO:

" πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· " [B40].

" τὶς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; " [B 104].

" Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῳ πάντων..."
[B114].

PARMENIDES:

" λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως' "[B4,1.]

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος."
[B6, vv. 4-9].

" ὡς γὰρ ἑκαστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παριστᾶται· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα." [B16].

ESQUILO:

" ἐπικότως ἀεὶ θέμενος ἄγναμπτον νόον " [*Prometeo*, v.163].

" σῶζε τὸν παρόντα νοῦν" [*Pr.* v.392].

" γέροντα τὸν νοῦν, σάρκα δ' ἡβῶσαν φύει" [*Sept.* v.622].

" ἦ δὴ κλύων ἐκεῖνος εὐφρενεῖ νόον" [*Ch.* v.742].

" κάτιπτρον εἴδους χαλκός ἐστ' , οἶνος δὲ νοῦ" [Fr. 288].

SOFOCLES.

" τοῦ νοῦ χωρίς" [*Edipo Rey*, v.550]

" αὐτὴ δὲ νοῦν σχὲς ἀλλὰ τῷ χρόνῳ ποτέ" [*El.* v. 1013].

" ἦ φύσιν γε (τοιαύτη), τὸν δὲ νοῦν ἥσσων τότε"
[*El.* v. 1023].

" ἄσκει τοιαύτε νοῦν δι' αἰῶνος μένειν"[*El.*v. 1024].

" τῷ γὰρ χρόνῳ νοῦν ἔσχον" [*Electra,* v.1465]

" τυφλὸς τά τ' ὦτα τόν τε νοῦν τά τ' ὄμματ' εἶ " [*O.R.* v.371].

" εἰ σῶμα δοῦλον , ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος" [Frag.677.]

HERODOTO:

" οὗτος ὁ νόος τοῦ ῥήματος " (7.162).

" τί σοί ἐν νόῳ ἐστί ποιέειν ; " (Herodoto, 1.109).

" ποιέειν τι ἐπὶ νόον τρέπειν τινί " (Herodoto, 1.27).

" ἐπὶ νόον τρέπειν τινί " (Herodoto , 3.21).

EURIPIDES:

" Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν, " [*Troyanas,* v.886]

" ὁ σὸς δ' ἰδών νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις," [*Tr.* v.988].

" ὁ νοῦς ὁ σός μοι μὴ ξυνοικοίη,"[*An.* v.237].

" οὐ γὰρ ὀφθαλμὸς τὸ κρίνειν < ?...> ἐστὶν ἀλλὰ νοῦς " [Fr.909.6].

" τὸν νοῦν πρὸς αὐτὸν (οὐκ) ἔχειν " (Eurípides , *Ph.*v.1418).

ARISTOFANES:

" οἵτινες ἀφραδίῃσι θεῶν νόον οὐκ ἀίοντες. "[*El.* 1064.]

" αἴπερ γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχουσι " [*N.*317.]

" ἄγε δὴ σὺ τίνα νοῦν ἢ τίνα ψυχὴν ἔχεις; " [*I.*482.]

" τίς ὁ νοῦς ; " [*B.*47]

ALCEO (EL COMICO) :

" ἡλίθιον εἶναι νοῦν τε πουλύποδος ἔχειν " [Fr.1 Kock].

TUCIDIDES:

" οὐκ ἤρθη νοῦν ἐς ἀτασθαλίην " [VI.93,2].

JENOFONTE:

" ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς; " [*Cyr.* 8,7,3].

" οὔτε ὄμμασιν - οὔτε νόῳ " [*Cyr.* 5,2,8].

CORPUS HIPPOCRATICUM:

"...νόος ἀκρόπλοος καὶ ἀβέβαιος ... "-[*EOm Hi* 1.18,9].

"εἰ μὲν δάκνοιτο,τάραχον πουλὺν ἴσχει,καὶ ὁ νόος ἀφραίνει, καὶ ὁ ἐγκεφαλος σπᾶται..". [*Glond.* 12.13].

EMPEDOCLES:

" οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τὰδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστά
οὔτε νόῳι περιληπτά." [B2, v.7-8]

" τὴν σὺ νόῳι δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς' "
[B17,21].

"οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος ; οὐκ ἐσορᾶτε
ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείῃσι νόοιο ; ". [B136,2].

ANAXAGORAS:

" ὁ νοῦς ἡμῶν [ὁ] θεός "[Scholio , *Troyanas*,886(Eurípides).] .

" ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ , ἔστιν οἷσι δέ καὶ νοῦς ἔνι . " [B11].

" τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοίραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστιν."[B12,1].

"<νοῦς> ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν καὶ ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον' "[Frag. B12].

" ὅσα γε ψυχὴν ἔχει ...παντῶν νοῦς κρατεῖ. " [Frag.B12].

" καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν,..." [Frag.B12].

" καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. "[Frag. B12].

" πάντα διεκόσμησε νοῦς, " [Frag. B12].

" νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. " [Frag. B12].

" καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη' ..." [B13.]

" ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεί ἐστι, " [Frag.B14].

GORGIAS:

" τὸν νοῦν προσέχω " ψ " τὸν νοῦν προσέχοντα " [B11a 31] ; " προσέχειν τὸν νοῦν "[B11a 34 ψ 37].

" τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἕξει μὲν οὖν, " [B11,12,Diels- Kranz].

" τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξ ἧ<ς ἧ>ν ὅδε νοῦς, καίτοι ἧ<ν> ἀνάγκη, ὄνειδος ἔχει μὲν οὔ, " [B11, 12;Untersteiner: *Sofisti, testimonianze e frammenti*,pág.102.]

CRITIAS:

"λῆστις δ' ἐκτήκει μνημοσύνην πρατίδων,/ νοῦς δὲ παρέσφαλται." [B6.]

" μέμνηται δὲ καὶ περὶ τοῦ τῆς 'γνώμης' ὀνόματος εἰπὼν ὡς ἐπὶ τῶν παλαιῶν ἐν ἴσωι τῶι 'νοῦ' ἢ 'διανοίας', εἰ μὴ καὶ 'ἐννοήσεως', ἐλέγετο. "[B39.17]

ANTIFONTE:

" πολλάκις ὁ διὰ μέσου χρόνος ἀπέστρεψε τὸν νοῦν τῶν θεληµάτων' "[B58.17].

"δεῖ ' καὶ ἐπὶ τῶι νῶι ,/ ὧν τε δεῖ αὐτὸν / ἐπιθυμεῖν καὶ / ὧν μή . [B44.Col.III.15]."

LEUCIPO :

Περὶ νοῦ :

" Λεύκιππος ... λέγει γὰρ ἐν τῶι Περὶ νοῦ' οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης." [B2.]

DEMOCRITO:

" Γνωμέων μευ τῶνδε εἴ τις ἐπαΐοι ξὺν νόωι,..."[B35].

" τὸν οἰόμενον νοῦν ἔχειν ὁ νουθετέων ματαιοπονεῖ "[B52].

" πολλοὶ πολυμαθέες νοῦν οὐκ ἔχουσιν" [B64].

" σώματος κάλλος ζωιῶδες, ἢν μὴ νοῦς ὑπῆι."[B105].

"θείου νοῦ τὸ ἀεί τι διαλογίζεσθαι καλόν."[B112].

"..., ἀλλ' αὐτοὶ τοῖσδεσιν ἐμπελάζουσι διὰ νοῦ
τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην."[B175].

" ὃς δ' ἂν παρὰ νοῦν ἀπολύηι κέρδει ὁρίζων ἢ
ἡδονῆι,"[B262].

"Χρημάτων χρῆσις ξὺν νόωι μὲν χρήσιμον εἰς τὸ ἐλευθέριον
εἶναι καὶ δημωφελέα,ξὺν ἀνοίηι δὲ χορηγίη
ξυνή.".[B282].

ARQUITAS:

Περὶ νοῦ καὶ αισθάσιος [Stob.Ecl. I 48,6]

FILOLAO:

"᾽κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος,"[B13].

PLATON:

",ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ." [*Cratilo* 396b7].

" τὸν νοῦν τρέποντες" (*Menexeno* 248c7).

" ἀλλ᾽ οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν
οὖσαν." [*Republica* 511d4].

" νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ᾽ ἔρωτος καὶ μανίας," [*Fedro* 241a3].

" Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία
ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ
τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον."
[*Fedro* 247c].

" Ἆρ᾽ οὖν θεοῦ διάνοια, νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ
τρεφομένη," [*Fedro* 247d1].

"...νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχήν,"[*Sofista* 249a9].

"...ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν," [*Filebo* 22c6].

" Τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτά φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ
κόσμου..." [*Filebo* 28e2].

" νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ."
[*Timeo* 30b3.]

" Μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· "[*Timeo* 47e6].

" καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι." [*Timeo* 51e6].

" ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ..."
[*Leyes* 875c9].

" ὡς φαίεν ἄν ὅσοι καὶ σμικρὸν νοῦ κέκτηνται" (*Leyes* 887e9).

" τὰς αἰσθήσεις τῷ κυβερνητικῷς νόῳ " (*Leyes* 961e4) .

" ἆρ' οὐκ ἐν νηὶ κυβερνήτης ἅμα καὶ ναῦται τὰς αἰσθήσεις τῷ κυβερνητικῷ νῷ συγκερασάμενοι σῴζουσιν αὑτούς τε καὶ τὰ περὶ τὴν ναῦν; " [*Leyes* 961e4].

" τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν ξυμγγενείᾳ καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίακε, τἆλλα δὲ πλέον ἀπέχει."
[*Carta VII* 342d3].

" ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς," [*Carta VII* 344b9].

DERIVADOS NOOΣ-NOEIN.

{ #= término utilizado por Platón y * = por Aristóteles, (en el caso del segundo, la tercera columna indica una obra en la cual se encuentra). }

I. EPICA HOMERICA:

ἀγχίνοος #	HOMERO	* (*HA*)
ἀμαρτίνοος	HESIODO	
ἄνοος #	HOMERO	
ἀνοήμων	HOMERO	
ἀνόητος #	*HIMNOS HOMERICOS*	* (*HA*)
εἴσνοεω	HOMERO	
μετάνοια	EPICA HOMERICA	
νόημα	HOMERO	* (*Meta.*)
νοήμων	HOMERO	
προνοέω #	HOMERO	* (*Cœlo*)

II. EPOCA ARCAICA:

ἄνοια #	TEOGNIS	* (*HA*)
διάνοια #	ALCEO	* (*Meta.*)
εὔνοος #	ALCEO	* (*EE*)
μετανοέω #	EPICARMO	
νοητός #	PARMENIDES	* (*Meta.*)
νοερός #	HERACLITO	* (*PA*)
ὁμόνοια #	HERACLITO	

III. EPOCA CLASICA:

ἀμφινοέω	SOFOCLES
ἀνοητεύω	ARISTOFANES
ἀνοητία	ARISTOFANES

ἀνόητως *	ARISTOFANES	
ἀνούτατος	ESQUILO	
ἀντίνοος	HIPOCRATES	
ἀπονοέομαι	JENOFONTE,TUCIDIDES	
ἀπόνοια	TUCIDIDES	
διανοέομαι*	HERODOTO	* (*Meta.*)
διανόημα *	JENOFONTE	
δύσνοια *	SOFOCLES	
δύσνους *	SOFOCLES	
ἐννοέω *	ESQUILO	
ἔννοια *	EURIPIDES	* (*EN*)
ἔννους *	ESQUILO	
ἐπινοέω *	HERODOTO	
ἐπινόημα	ANTIFONTE	
ἐπίνοια	EURIPIDES	* (*Mundo* *)
εὐνοέω *	HERODOTO	* (*EE*)
εὔνοια *	ESQUILO	* (*EN*)
εὐνοϊκός	DEMOSTENES	
εὐνοϊκῶς	JENOFONTE	* (*Reth. ad Alex.* *)
θηλύνοος	ESQUILO	
κατανοέω *	HERODOTO	* (*Meta.*)
κρυψίνοος	JENOFONTE	
νοήρης	HERODOTO	
νοήσις *	DIOGENES	* (*Meta.*)
νοητέον	EURIPIDES	
νοίδιον	ARISTOFANES	
νουβυστικός	ARISTOFANES	
νουβυστικῶς	ARISTOFANES	
νουθεσία,-ίη	ARISTOFANES,HIPOCRATES	
νουθετέω *	ESQUILO	* (*Pol.*)
νουθέτημα *	ESQUILO	
νουθέτησις *	EUPOLIS	* (*EN*)
νουθετέος	EURIPIDES	
νουθετικός	JENOFONTE	
ὁμονοέω *	TUCIDIDES	* (*Pol.*)
ὁμόνοος,-οῦς	DEMOCRITO	
ὁμονόως	JENOFONTE	
παρανοέω *	EURIPIDES	* (*Ath. Resp.*)
παράνοια *	ESQUILO	* (*Ath. Resp.*)
παράνους	ESQUILO	
περινοέω	ARISTOFANES	
περίνοια *	TUCIDIDES	
πολύνοια *	DEMOCRITO	
προνοητέον	JENOFONTE	
προνοητικός	JENOFONTE	* (*EN*)
προνοητικῶς	JENOFONTE	
πρόνοια *	ESQUILO	* (*Pol.*)
πρόνοος	ESQUILO	
προνοοῦμαι *	ARISTOFANES	

συννοέω *	SOFOCLES	* (*Fol.*)
σύννοια *	ESQUILO	* (*Probl.* *)
σύννοος	HIPOCRATES	* (*Fol.*)
ὑπερνοέω	SOFOCLES	
ὑπονοέω *	HERODOTO	* (*Fr.*)
ὑπονόημα	HIPOCRATES	
ὑπόνοια *	ARISTOFANES	* (*EN*)
ὑψηλόνοος *	ESQUILO	

IV. PLATON:

ἀγχίνοια	(*Cármides.*)	* (*EN*)
ἀνοηταίνω	(*Fileb.*)	
διανοήσις	(*Político.*)	* (*Fol.*)
διανοητικός	(*Timeo.*)	* (*Meta.*)
ἔννόησις	(*República.*)	
ἐννοητέον	(*Leyes.*)	
κατανόημα	(*Epinic.*)	* (*Fol.*)
κατανόησις	(*Timeo.*)	
κατανοητέον	(*Político.*)	
νουθετητικός	(*Sofista.*)	
ὁμονοητικός	(*República.*)	*(*Fol.*)
ὁμονοητικῶς	(*República, Fedro.*)	* (*Phys.*)

V. ARISTOTELES:

ἀγχίνως	(*Virt.* *)
διανοητός	(*Meta.*)
ἔκνοια	(*Som.*)
ἐννόημα	(*Meta.*)
ἐννοητικός	(*Physiogn.* *)
εὐνοΐζομαι	(*EE.*)
νοητικός	(*Meta.*)
νουνέχως	(*Reth. ad Alex.* *)

EXPRESIONES Y LOCUCIONES USUALES:

HOMERO: παρὲκ νόον

κατὰ νόον

TEOGNIS: ἐπὶ νόον ἐλθεῖν τινι

εἰς νόον ἄγειν

HERACLITO: ξὺν νόῳ { σὺν νόῳ }

HERODOTO: ἄνευ νόου

ἐκ... νόου

ἐν νόῳ ἔχειν

ἐν νόῳ ἐστί

νόῳ λαβεῖν

νόον ἐχόντως

ARISTOFANES: προσέχειν τὸ νοῦν

τὸν νοῦν ἔχειν

τὸν νοῦν ἔχειν πρός τινα

νοῦν... κεκτῆσθαι

SOFOCLES: τοῦ νοῦ χωρίς

ἔχειν κατὰ νοῦν ἐκείνος

ANTIFONTE: ἐπὶ τῶι νῶι

LEUCIPO: πλὴν νοῦ

DEMOCRITO: διὰ νοῦ

παρὰ νοῦ

νοῦν οὐκ ἔχουσιν

νοῦν ἔχειν ὁ νουθετέων

CORPUS HIPPOCRATICUM:

κατέχειν τὸν νοῦν

μηδὲν ἐν νῷ ἕτερον ἔχειν

τὸν νοῦν ὑπάρχειν

PLATON: περὶ νοῦν

μετὰ νόου

ὑπὲρ νοῦν

ἄνευ νόου

σμικρὸν νοῦ ἔχειν

σμικρὸν νοῦ κτᾶσθαι

τὸν νοῦν ἔχειν πρός τι (τινι)

τὸν νοῦν ἔχειν περί τινος

ARISTOTELES: ὑπό...νοῦ

ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν

κατά τινα νοῦν

ἀπό τινος...νοῦ

τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν

περὶ τὸν νοῦν ἔχειν

ἐπὶ τοῦ νοῦ

ὁ καλούμενος νοῦς

ὁ δὲ νοῦς χωριστός

OBSERVACIONES TRANSCRIPCIONES

(Sobre transcripción de términos griegos)

Las palabras habituales o especialmente relacionadas con noûs se vierten al castellano según la siguiente **tabla alfabética de correspondencias** -que aun no siendo la única posible, sí le parece a la autora la más adecuada- :

Α	α	a	Ν	ν	n
Β	β	b	Ξ	ξ	jx
Γ	γ	g, (gu, ng)	Ο	ο	o
Δ	δ	d	Π	π	p
Ε	ε	e	Ρ	ρ	r
Ζ	ζ	z	Σ	σ,ς	s
Η	η	e	Τ	τ	t
Θ	θ	th	Υ	υ	ú,y
Ι	ι	i	Φ	φ	ph
Κ	κ	k	Χ	ξ	kh
Λ	λ	l	Ψ	ψ	ps
Μ	μ	m	Ω	ω	o

****

GLOSARIO DE TRANSCRIPCIONES.

ἄγνοια (ágnoia) pág. 188

αἰσθάνομαι (aisthánesthai) pág. 151

αἴσθησις (aísthesis) pág. 59

αἰσθητός (aisthetós) pág. 148

αἰών (aión) pág. 292

ἀλήθεια (alétheia) pág. 188

ἀλόγος (alógos) pág. 384

ἀνάγκη (anángke) pág. 153

ἀνοήμων(anoémon) pág. 23

ἀνόητος (anóetos) pág. 84

ἄνοια (ánoia) pág. 170

ἄνοος (ánoos) pág. 23

ἄπειρον (ápeiron) pág. 122

ἀρχή (arkhé) pág. 141

βίος (bíos) pág. 120

βούλησις (boúlesis) pág. 428

γιγνώσκω (gignóskein) pág. 81

γνώμη (gnóme) pág. 49

δαίμων (daímon) pág. 121

δέμας (démas) pág. 71

διανοέω (dianoeîn) pág. 152

διανοέομαι (dianoésthai) pág. 100

διανόημα (dianóema) pág. 225

διανόησις (dianóesis) pág. 225

διανοητικός (dianoetikós) pág. 225

διάνοια (diánoia) pág. 101

δόξα (dóxa) pág. 61

δόξα αλήθης (dóxa alethés) pág. 191

δύναμις (dúnamis) pág. 303

δύσνοια (dúsnoia) pág. 97

εἴδω (eídein) pág. 9

εἰμί (einai) pág. 22

ἐνέργεια (enérgeia) pág. 497

ἐννοέω (ennoeîn) pág. 95 n.3

ἔννοια (énnoia) pág. 103

ἔννους (énnous) pág. 95, n.3

ἕξις (héxis) pág. 435

ἐντελέχεια (entelékheia) pág. 319

ἐπιθυμία (epithymía) pág. 222

ἐπινοέω (epinoeîn) pág. 100

ἐπιστήμη (epistéme) pág. 76

εὔνοια (eúnoia) pág. 148

ἔχω (ékhein) pág. 50

ζωή (zoé) pág. 198

ζῶον (zóon) pág. 132

θεῖος (theíos) pág. 193

θεωρέω, θεωρῶ (theoreîn) pág. 477

θεωρία (theoría) pág. 479

θυμός (thymós) pág. 11

καθαρός (katharós) pág. 191

κατανοέω (katanoeîn) pág. 100

κρίνω (krínein) pág. 81

κυβερνάω (kyberneîn) pág. 52

λέγω (légein) pág. 81

λογισμός (logismós) pág. 169

λόγος (lógos) pág. 4

μανθάνω (manthánein) pág. 81

μετανοέω (metanoeîn) pág. 148

νοέω (noeîn) pág. 16

νόημα (nóema) pág. 16

νόησις (nóesis) pág. 104

νοητέος (noetéos) pág. 103

νοητικός (noetikós) pág. 368

νοητός (noetós) pág. 84

νόμος (nómos) pág. 78

νόος (nóos) pág. 3

νουθετέω (noutheteîn) pág. 5

ὄρεξις (órexis) pág. 264

οὐσία (ousía) pág. 412

παιδεία (paideía) pág. 342

παράνοια (paránoia) pág. 95 n.3

πίστις (pístis) pág. 187

πολυμαθίη (polymathíe) pág. 72

πολυνοΐη (polynoíe) pág. 157

προαίρεσις (proaíresis) pág. 470

προνοέω (pronoeîn) pág. 148

πρόνοια (prónoia) pág. 95 n.3

σοφία (sophía). pág. 76

σπέρματα (spérmata) pág. 126

σύνεσις (súnesis) pág. 138

συνίημι (syniénai) pág. 160

σύννοια (súnnoia) pág. 95 n.3

σῶμα (sóma) pág. 15, n.1

σωφροσύνη (sophrosúne) pág. 32

τέχνη (tékhne) pág. 277

φαντασία (phantasía) pág. 425

φρήν (phrén) pág. 11

φρονέω (phroneîn) pág. 21

φρόνησις (phrónesis) pág. 56

φύσις (phúsis) pág. 53

χρήματα (khrémata) pág. 126

ψυχή (psykhé) pág. 11

CONJUNTO DE CITAS EN EL *CORPUS*:

{Se indicará **siempre** la línea de la edición Bekker -Academia de Berlín- en que aparece nuestro término, no el comienzo o final de la cita. Para citar por otras ediciones se siguen las indicaciones ofrecidas inicialmente. Un * señala los textos apócrifos.}

"καὶ ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ ἁπλοῦν, τοῦτο δ' οὐ ταὐτὸ πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν βάρει μὲν μνᾶ, ἐν δὲ μέλει δίεσις, ἄλλο δ' ἐν ἄλλῳ, οὕτως ἐν συλλογισμῷ τὸ ἓν πρότασις ἄμεσος, ἐν δ' ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμῃ ὁ νοῦς." [*An. Post.* 85a 1].

"XXXIII. Τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν · εἴη γὰρ ἂν ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν τὰ δυνατὰ ἄλλως ἔχειν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ νοῦς (λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης) οὐδ' ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος · τοῦτο δ' ἐστὶν ἐπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως. ἀληθὴς δ' ἐστὶ νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ τὸ διὰ τούτων λεγόμενον · ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μέν ἢ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας. καὶ ὁμολογούμενον δ' οὕτω τοῖς φαινομένοις · ἥ τε γὰρ δόξα ἀβέβαιον, καὶ ἡ φύσις ἡ τοιαύτη. πρὸς δὲ τούτους οὐδεὶς οἴεται δοξάζειν, ὅταν οἴηται ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ἐπίστασθαι · ἀλλ' ὅταν εἶναι μὲν οὕτως, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἄλλως οὐδὲν κωλύειν, τότε δοξάζειν, ὡς τοῦ μὲν τοιούτου δόξαν οὖσαν, τοῦ δ' ἀναγκαίου ἐπιστήμην." [*An. Post.* 88b 35 y 36, 89a 1].

"Τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπί τε διανοίας καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας, τὰ μὲν φυσικῆς τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλόν ἐστιν." [*An. Post.* 89b 8].

"' Επεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν ἀεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἔκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις,

ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρὰ ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη εηπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πρᾶγμα." [*An. Post.* 100b 8, b9, b12 (2) y b15].

"οὐδεὶς γὰρ ἂν προτείνειε νοῦν ἔχων τὸ μηδενὶ δοκοῦν οὐδὲ προβάλοι τὸ πᾶσι φανερὸν...". [*Top.* 104a 6].

" καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ τινὶ, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ (οἷον ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ , νοῦς ἐν ψυχῇ,...)" [*Top.* 108a 11].

" οἷον ὁ εἰρηκὼς ἄνθρωπον εἶναι καὶ ὅτι ζῷόν ἐστιν εἴρηκε καὶ ὅτι ἔμψυχον καὶ ὅτι δίπουν καὶ ὅτι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, ὥστε ὁποιουοῦν ἑνὸς τῶν ἀκολούθων ἀναιρεθέντος ἂν αἱρεῖται καὶ τὸ ἐν ἀρχῇ. " [*Top.* 112a 19].

****

" Ὥστε ἄτοπος τὰ ἀδύνατα ζητῶν ὁ νοῦς, εἴπερ βούλεται μὲν διακρῖναι, τοῦτο δὲ ποιῆσαι ἀδύνατον καὶ κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιὸν, κατὰ μὲν τὸ ποσὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ελάχιστον μέγεθος, κατὰ δὲ τὸ ποιὸν ὅτι ἀχώριστα τὰ πάθη." [*Phys.* 188a 9].

" Διὸ καὶ ἀμῶς γέ πως ἦν ποιητέον αὐτοῖς μνείαν. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκείνων γέ τι ᾤοντο εἶναι τὴν τύχην, οἷον φιλίαν ἢ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ πῦρ ἢ ἄλλο γέ τι τῶν τοιούτων." [*Phys.* 196a 18].

" Καὶ μᾶλλα τοῦτο θαυμάσαι ἄξιον· λέγοντες γὰρ τὰ μὲν ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γίγνεσθαι, ἀλλ' ἤτοι φύσιν ἢ νοῦν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον εἶναι τὸ αἴτιον..." [*Phys.* 196a 30].

" Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἴτια ὧν ἂν ἢ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις, ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι γένηται τούτων αὐτῶν· οὐδὲν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἐστι πρότερον τῶν καθ' αὑτό, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιον πρότερον τοῦ καθ' αὑτό. Ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως· ὥστ' εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἴτιον τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν καὶ φύσιν αἰτίαν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός." [*Phys.* 198a 6 , 10 y 12].

" καὶ γὰρ ἐὰν ἄλλην αἰτίαν εἴπωσιν, ὅσον ἁψάμενοι χαίρειν ἐῶσιν, ὁ μὲν τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, ὁ δὲ τὸν νοῦν. " [*Phys.* 198b 17].

"Μάλιστα δὲ φανερὸν ἐπὶ τῶν ζῴων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνῃ οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ· ὅθεν διαποροῦσί τίνες πότερον νῷ ἢ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται οἱ ἀράχναι καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα." [*Phys.* 199a 22].

" Ἐπεὶ γὰρ τὸ γιγνόμενον ἐκ τοῦ τοιούτου γίνεται σώματος, πάντων δ' ἐστὶ γένεσις πλὴν οὐχ ἅμα, καὶ τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως, αὕτη δ' ἐστὶ μία, ὃν ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν, ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νόησας· ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτὲ πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα." [*Phys.* 203a 31(2)].

" " Ετι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς. Διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων." [*Phys.* 203b13].

" Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς." [*Phys.* 223a 26].

" Εἰ δὴ ἐνδέχεταί ποτε μηδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν· ἢ γὰρ ὡς Ἀναχαγόρας λέγει (φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι),..." [*Phys.* 250b 26].

" Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνως κινοίη, ἀκίνητος ὤν, καὶ κρατοίη, ἀμιγὴς ὤν. " [*Phys.* 256b 25].

" Καὶ τὸν νοῦν δέ φησιν Ἀναξαγόρας διακρίνειν τὸν κινήσαντα πρῶτον." [*Phys.* 265b 22].

****

'λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν,' [*De Mundo* * 391a 12*].

****

" Ἔτι δ' εἰ μὴ πολλαὶ ψυχαὶ ἀλλὰ μόρια, πότερον δεῖ ζητεῖν πρότερον τὴν ὅλην ψυχὴν ἢ τὰ μόρια. Χαλεπὸν δὲ καὶ τούτων διορίσαι ποῖα πέφυκεν ἕτερα ἀλλήλων, καὶ πότερον τὰ μόρια χρὴ ζητεῖν πρότερον ἢ τὰ ἔργα αὐτῶν, οἷον τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ τὸ αἰσθητικόν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Εἰ δὲ τὰ ἔργα πρότερον, πάλιν ἄν τις ἀπορήσειεν εἰ τὰ ἀντικείμενα πρότερον τούτων ζητητέον, οἷον τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοητικοῦ (νοῦ)." [*De An.* 402b 13, (b16)].

" Ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρεκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς, οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν " [*De An.* 404a 27 y 28].

" ...(οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον· διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων. Οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν." [*De An.* 404a {28}, 30 y 31].

" Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις. Οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν." [*De An.* 404b y b5].

" Ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἑφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει· εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων." [*De An.* 404b 22 , b 26].

" Δημόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέρως δὶα τί τούτων ἑκάτερον· ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δ' εἶναι τόν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ." [*De An.* 405a 9, a13].

" Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ἁπλουν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. Ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινεῖν τὸ πᾶν." [*De An.* 405a 14 y 15, a18].

" Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κουνὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶ ἄλλων ἔχειν. Τοιοῦτος δ' ὢν πῶς γνωριεῖ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, οὔτ' ἐκεῖνος εἴρηκεν οὔτ' ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστιν." [*De An.* 405b 20].

" Πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι· τὴν γὰρ τοῦ παντὸς δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται οἷόν ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς· οὐ γὰρ δὴ οἷον γ' ἡ αἰσθητική, οὐδ' οἷον ἡ ἐπιθυμητική· τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ κυκλοφορία· ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχὴς ὥσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἕν, ὡς ὁ ἀριθμός, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ

μέγεθος· διόπερ οὐδ' ὁ νοῦς οὕτω συνεχής, ἀλλ' ἤτοι ἀμερὴς ἢ οὐχ ὡς μέγεθός τι συνεχής." [*De An.* 407a 5 y 6, a9].

" Ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον· νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις, κύκλου δὲ περιφορά· εἰ οὖν ἡ νόησις περιφορά, καὶ νοῦς ἂν εἴη ὁ κύκλος, οὗ ἡ τοιαύτη περιφορὰ νόησις." [*De An.* 407a 20(2) y 21].

" Ἐπίπονον δὲ καὶ τὸ μεμῖχθαι τῷ σώματι μὴ δυνάμενον ἀπολυθῆναι, καὶ προσέτι φευκτόν, εἴπερ βέλτιον τῷ νῷ μὴ μετὰ σώματος εἶναι, καθάπερ εἴωθέ τε λέγεσθαι καὶ πολλοῖς δοκεῖ." [*De An.* 407b 4].

" Πολλαί τε γὰρ αἱ συνθέσεις τῶν μερῶν καὶ πολλαχῶς· τίνος οὖν ἢ πῶς ὑπολαβεῖν χρὴ τὸν νοῦν σύνθεσιν εἶναι, ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ ὀρεκτικόν;"[*De An.* 408a 12].

" Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι. Μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως, νῦνι δὲ ὥσπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων συμβαίνει· εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἄν ὥσπερ καὶ ὁ νέος. Ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις. Καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν. Τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἐστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. Διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθὲς ἐστιν." [*De An.* 408b 18 y 29].

" Ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἑνοποιοῦν αὐτά· ὕλη γὰρ ἔοικε τά γε στοιχεῖα· κυριώτατον γὰρ ἐκεῖνο τὸ συνέχον ὅ τί ποτ' ἐστίν· τῆς δε ψυχῆς εἶναι τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ· εὐλογώτατον γὰρ εἶναί τοῦτον προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν, τὰ δε στοιχεῖά φασι τῶν ὄντων εἶναι." [*De An.* 410b 14].

" Ὁμοίως δὲ καὶ ὅσοι τὸν νοῦν καὶ τὸ αἰσθητικὸν ἐκ τῶν στοιχείων ποιοῦσιν· φαίνεται γὰρ τά τε φυτὰ ζῆν οὐ μετέχοντα φορᾶς οὐδ' αἰσθήσεως, καὶ τῶν ζῴων πολλὰ διάνοιαν οὐκ ἔχειν. Εἰ δέ τις καὶ ταῦτα παραχωρήσειε καὶ θείη τὸν νοῦν μέρος τι τῆς ψυχῆς, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητικόν, οὐδ' ἂν οὕτω καθόλου λέγοιεν περὶ πάσης ψυχῆς οὐδὲ περὶ ὅλης οὐδεμιᾶς." [*De An.* 410b 22 y b25].

"Εἰ γὰρ ἡ ὅλη ψυχὴ πᾶν τὸ σῶμα συνέχει , προσήκει καὶ τῶν μορίων ἕκαστον συνέχειν τι τοῦ σώματος. Τοῦτο δ' ἔοικεν ἀδυνάτῳ· ποῖον γὰρ μόριον ἢ πῶς ὁ νοῦς συνέξει , χαλεπὸν καὶ πλάσαι." [*De An.* 411b 18].

"Πλεοναχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ζῆν, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις." [*De An.* 413a 23].

"Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὔπω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ." [*De An.* 413b 24].

" Περὶ δὲ φαντασίας ἄδηλον, ὕστερον δ' ἐπισκεπτέον. Ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερόν ἐστιν ἢ τιμιώτερον." [*De An.* 414b 18].

" Τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ ' ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμός, ἀλλὰ τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία, τὰ δὲ ταύτῃ μόνῃ ζῶσιν. Περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος. ᾽ Οτι μὲν οὖν ὁ περὶ τούτων ἑκάστου λόγος οὗτος οἰκειότατος καὶ περὶ ψυχῆς, δῆλον. " [*De An.* 415a 12].

" Φανερὸν δ' ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος. Τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις καὶ κατὰ φύσιν ἡ ψυχή· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καὶ καθάπερ τὰ τῶν ζῴων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα." [*De An.* 415b 16].

" τὸ δ' αὐτὸ βούλεται τούτοις καὶ τὸ τοῦ Ὁμήρου "τοῖος γὰρ νόος ἐστίν," [*De An.* 427a 26].

" Εἰ δέ ἐστιν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γενέσθαι καὶ εἰ μή τι κατὰ μεταφορὰν λεγεται, μία τίς ἐστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις, καθ' ἣν κρίνομεν ἢ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. Τοιαῦται δ' εἰσιν αἴσθησις, δόξα, νοῦς, ἐπιστήμη." [*De An.* 428a 5].

" Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν ἀεὶ ἀληθευόντων οὐδεμία ἔσται, οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς · ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής. Λείπεται ἄρα ἰδεῖν εἰ δόξα · γίνεται γὰρ δόξα καὶ ἀληθὴς καὶ ψευδής." [*De An.* 428a 18].

" Καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῷα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι." [*De An.* 429a6 y 7].

" IV. Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτε γίνεται τὸ νοεῖν. Εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δύναμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. Ἀνάγκη ἄρα, ἐπειδὴ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησίν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράξει· ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν." [*De An.* 429a 17].

" Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιὸς γὰρ ἄν τις γίγνοιτο, ἢ θερμὸς ἢ ψυχρός, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν. Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη." [*De An.* 429a 22 y 23].

" Ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός· ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν." [*De An.* 429b 3 y 5].

{" Ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι (καὶ ἐφ' ἑτέρων δὲ πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστιν), τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει **ὁ νοῦς**· ἡ γὰρ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῷδε." [*De An.* 429b 13; no admitido por los estudiosos].}

" Τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. Πάλιν δ' ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γάρ· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεῖ καὶ τὸ εὐθύ, ἄλλο· ἔστω γὰρ δυάς. Ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει. Καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν." [*De An.* 429b 22].

" Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦς ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν. Ἧι γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπαρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν. Ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός. Ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις ὁ νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει, ἢ μεμιγμένον τι ἕξει, ὃ ποεῖ νοητὸν ὥσπερ τἆλλα." [*De An.* 429b 23, b27].

" Ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. Δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ καταγεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. " [*De An.* 429b 31, 430a 2].

" Καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. Τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον. Ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ἥλην δυνάμει μόνον ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. Ὥστ' ἐκεῖνος μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμίς ἐστιν ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει. " [*De An.* 430a 7 y 8].

"V. Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, ὅτῳ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. Ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. " [*De An.* 430a 14, a17].

" Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ." [*De An.* 430a 25].

" Τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν. Ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. Ἀλλ' οὖν ἔστι γε οὐ μόνον τὸ ψεῦδος ἢ ἀληθές, ὅτι λευκὸς Κλέων ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἦν ἢ ἔσται. Τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον." [*De An.* 430b 6].

" Ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα. Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής,

καὶ οὗ τι κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ὑσίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ τῆς ὕλης." [*De An.* 430b 27].

"Τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα νοεῖ ὥσπερ ἂν εἰ τὸ σιμόν, ἢ μὲν σιμόν, οὐ κεχωρισμένως, ἢ δὲ κοῖλον, εἴ τις ἐνόει ἐνεργείᾳ, ἄνευ τῆς σαρκὸς ἂν ἐνόει ἐν ᾗ τὸ κοῖλον· οὕτω τὰ μαθηματικὰ οὐ κέχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ, ὅταν νοῇ ἐκεῖνα. Ὡλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα [νοῶν]. Ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν αὐτὸν ὄντα μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον." [*De An.* 431b 17].

"Τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτά ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητὸν τὸ δὲ αἰσθητόν. Ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. Αὐτὰ μὲν δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν." [*De An.* 432a 2].

"Ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἥ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστί καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν, περὶ μὲν αἰσθήσεως καὶ νοῦ διωρίσθω τοσαῦτα, περὶ δὲ τοῦ κινοῦντος, τί ποτέ ἐστι τῆς ψυχῆς, σκεπτέον, πότερον ἔν τι μόριον αὐτῆς χωριστὸν ὂν μεγέθει ἢ λόγῳ, ἢ πᾶσα ἡ ψυχή, (κἂν εἰ μόριόν τι,)..." [*De An.* 432a 18].

"Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ νοητικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστιν ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέ, ἀεὶ δὲ ἡ κίνησις ἢ φεύγοντος ἢ διώκοντός τί ἐστιν. Ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν, οἷον πολλακὶς διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι, ἡ δὲ καρδία κινεῖται, ἂν δ' ἡδύ, ἕτερόν τι μόριον." [*De An.* 432b 26].

"Ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον οἱ ἀκρατεῖς. Καὶ ὅλως δὲ ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ." [*De An.* 433a 2, a8].

"Χ. Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα. Πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία. Ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. Καὶ ἡ

ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. Ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν. Καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρεξεως." [*De An.* 433a 9,13, 14 y 16].

" Ἓν δή τι τὸ κινοῦν πρῶτον τὸ ὀρεκτόν. Εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι εἶδος ἐκίνουν. Νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. Ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξίς τις ἐστιν. Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. Διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἐγαθόν. Οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. Πρακτὸν δ' ἐστὶν ἀγαθὸν τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν." [*De An.* 433a 21,23 y 26].

" Ἐπεὶ δε αἱ ὀρέξεις γίνονται καὶ ἐναντίαι ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντίαι ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἥδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἥδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον), εἶδε μὲν οὖν ἓν ἂν εἴη τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικόν, ἢ ὀρεκτικόν, πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν (τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι ἢ φανταοθῆναι), ἀριθμῷ δὲ πλείω τὰ κινοῦντα." [*De An.* 433b 7].

" Οὐχ οἷόν τε δὲ σῶμα ἔχειν μὲν ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικόν, αἴσθησιν δὲ μὴ ἔχειν, μὴ μόνιμον ὄν, γεννητὸν δὲ· [ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγέννητον·] διὰ τί γὰρ ἔξει; Ἢ γὰρ τῇ ψυχῇ βέλτιον ἢ τῷ σώματι. Νῦν δ' οὐδέτερον· ἡ μὲν γὰρ οὐ μᾶλλον νοήσει, τὸ δ' οὐθὲν ἔσται μᾶλλον δι' ἐκεῖνο· οὐθὲν ἄρα ἔχει ψυχὴν σῶμα κινούμενον ἄνευ αἰσθήσεως." [*De An.* 434b 3].

****

" Αὐτῶν δὲ τούτων πρὸς μὲν τὰ ἀναγκαῖα κρείττων ἡ ὄψις καθ' αὐτήν, πρὸς δὲ νοῦν καὶ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ἀκοή." [*Sens.* 437a 5].

" Τὸ ἆρ' αἰσθητὸν ἔσται συγκείμενον οὐκ ἐξ αἰσθητῶν. Ἀλλ' ἀναγκαῖον· οὐ γὰρ δὴ ἔκ γε τῶν μαθηματικῶν. Ἔτι τίνι κρινοῦμεν ταῦτα ἢ γνωσόμεθα; Ἢ τῷ νῷ. Ἀλλ' οὐ νοητά, οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως· ἀλλ' εἰ ταῦτ' ἔχει οὕτως, ἔοικε μαρτυρεῖν τοῖς τὰ ἄτομα ποιοῦσι μεγέθη· " [*Sens.* 445b 16(2)].

***

" Μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον· καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσίς ἐστιν· ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν

νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν,< καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως > πάθος ἐστιν· ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ." [*Mem.* 450a 13a- Yerslón Ross].

"Φανείη δ' ἄν τῳ τοῦτο, εἴ τις προσέχοι τὸν νοῦν καὶ πεφῶτο μνημονεύειν ἀναστάς."[*Insom.* 458b 19].

***

"Ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν· ..." [*Resp.* 472a 8].

"Οὐ λέγει δὲ οὐδὲ περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀναπνεῖν τί τὸ αἴτιον, πότερον ἔσωθεν ἢ ἔξωθεν· οὐ γὰρ δὴ ὁ θύραθεν νοῦς τηρεῖ τὴν βοήθειαν, ἀλλ' ἔσωθεν ἡ ἀρχὴ τῆς ἀναπνοῆς γίνεται καὶ τῆς κινήσεως, οὐχ ὡς βιαζομένου τοῦ περιέχοντος." [*Resp.* 472a 22].

****

" διαφέρει κατὰ τε δειλίαν καὶ νοῦν τε καὶ ἄνοια" [*HA* * 610b 22*].

****

"(Οἱ ...ἀρχαῖοι...) καὶ πῶς ἐκ ταύτης γίνεται τὸ ὅλον, καὶ τίνος κινοῦντος, οἷον νείκους ἢ φιλίας ἢ νοῦ ἢ τοῦ αὐτομάτου,..." [*PA* 640b 8].

" Ἀπορήσειε δ' ἄν τις εἰς τὸ νῦν λεχθὲν ἐπιβλέψας, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστι τὸ εἰπεῖν ἢ περί τινος. Εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία. Ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν. Ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη· τῆς γὰρ αὐτῆς περὶ νοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ θεωρῆσαι, εἴπερ πρὸς ἄλληλα, καὶ ἡ αὐτὴ θεωρία τῶν πρὸς ἄλληλα πάντων, καθάπερ καὶ περὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν αἰσθητῶν." [*PA* 641a 36 y b1].

" Διὸ καὶ ἀφρονέστερα πάντα τὰ ζῷα τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. Καὶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων, οἷον τά τε παιδία πρὸς τοὺς ἄνδρας καὶ αὐτῶν τῶν ἐν ἡλικίᾳ οἱ νανώδεις τὴν φύσιν, ἐὰν καί τιν' ἄλλην δύναμιν ἔχωσι περιττήν, ἀλλὰ τῷ τὸν νοῦν ἔχειν ἐλλείπουσιν." [*PA* 686b 26].

****

" Ὁρῶμεν δὲ τὰ κινοῦντα τὸ ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. Ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. Καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ

πάντα, διαφέρουσι δὲ κατὰ τὰς εἰρημένας ἐν ἄλλοις διαφοράς." [*MA* 700b19 y b20].

" Ὅταν ἐνεργήσῃ γὰρ ἢ τῇ αἰσθήσει πρὸς τὸ οὗ ἕνεκα ἢ τῇ φαντασίᾳ ἢ τῷ νῷ, οὗ ὀρέγεται, εὐθὺς ποεῖ· ἄντ' ἐρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἡ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια. Ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησιν εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθυς πίνει." [*MA* 701a 30 y 33].

" Λέγω δ' ἀκουσίους μὲν οἷον τὴν τῆς καρδίας τε καὶ τὴν τοῦ αἰδοίου (πολλάκις γὰρ φανέντος τινός, οὐ μέντοι κελεύσαντος τοῦ νοῦ κινοῦνται, οὐχ ἑκουσίους δ' οἷον ὕπνον καὶ ἐγρήγορσιν καὶ ἀναπνοήν, καὶ ὅσαι ἄλλαι τοιαῦταί εἰσιν.". [*MA* 703b 8].

****

" Οὐ γὰρ ἅμα γίνεται ζῷον καὶ ἄνθρωπος οὐδὲ ζῷον καὶ ἵππος, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῴων· ὕστατον γὰρ γίνεται τὸ τέλος, τὸ δ' ἴδιόν ἐστι τὸ ἑκάστου τῆς γενέσεως τέλος. Διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην, καὶ δὲ προθυμεῖσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται. " [*GA* 736b 5].

" Ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. Οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὐτὰς εἰσιέναι οἷόν τ' ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστιν. Λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. " [*GA* 736b 28].

" Τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς (τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεταί τι θεῖον -τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς- τὸ δ' ἀχώριστον) τοῦτο τὸ σῶμα τῆς γονῆς διαλύεται καὶ πνευματοῦται, φύσιν ἔχον ὑγρὰν καὶ ὑδατώδη. " [*GA* 737a 10].

" Καθάπερ οὖν εἰς τὴν αὔξησιν ὁ θύραθεν ταῦτα ποιεῖ νοῦς, "[*GA* 744b 22].

****

" αἱ γὰρ κινήσεις οὐ διὰ πολλοῦ οὖσαι ῥᾳδίως ἀφικνοῦνται πρὸς τὸν νοῦν· οὖσαι τε οὐ κατὰ μικρὸν ὑπερχωροῦσιν." [*Physiogn.* * 813b 32*].

****

"χωρισθεῖσα δὲ αἴσθησις διανοίας καθάπερ ἀναίσθητον τόνον ἔχει, ἔσπερ εἴρηται τὸ " νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει. " νυκτὸς δὲ τῆς ὄψεως ἀργούσης καὶ τῆς διανοίας μᾶλλον ἠρεμούσης ὁ τῆς ἀκοῆς πόρος μᾶλλον ἀνεφγμένος, δεκτικὸς μέν ἐστι τῶν ἤχων ὁμοίως, ἐξαγγελτικὸς δὲ μᾶλλον (ἢ) τῇ διανοίᾳ διὰ τὸ μήτε αὐτὴν ἐνεργεῖν, μήθ' ὑπὸ τῆς ὄψεως παρενοχλεῖσθι, καθάπερ καὶ τῆς ἡμέρας." [*Probl.* * 903a 20, 21*].

" ὅταν δὲ στῇ καὶ οἷον κοπιάσῃ ὁ νοῦς βαρύνει τὴν κεφαλὴν ὧν ἐν αὐτῇ καὶ ποεῖ τὸν ὕπνον." [*Probl.* * 916b 16*].

"ὁ μὲν νοῦς μεταβάλλει," [*Probl.* * 917a 35*].

" Α. ΟΣΑ ΠΕΡΙ ΦΡΟΝΗΣΙΝ ΚΑΙ ΝΟΨΝ ΚΑΙ ΣΟΦΙΑΝ. " [*Probl.* * 953a 9*].

" Διὰ τί πρεσβύτεροι μὲν γινόμενοι μᾶλλον νοῦν ἔχομεν, νεώτεροι δὲ ὄντες θᾶττον μανθάνομεν; ἢ ὅτι ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο, ἐν οἷς χρησόμεθα τοῖς ἐκτὸς ὀργάνοις, σώματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν; ἔστι γὰρ καὶ ὁ νοῦς τῶν φύσει ἐν ἡμῖν ὥσπερ ὄργανον ὑπάρχων· αἱ δὲ ἄλλαι ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι τῶν ὑφ' ἡμῶν ποιητῶν εἰσίν, ὁ δὲ νοῦς τῶν φύσει." [*Probl.* *955b 22, b26(2)y b28*].

" καθάπερ οὖν τῇ χειρὶ οὐκ εὐθὺς γενόμενοι χρώμεθα βέλτιστα,...τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ νοῦς τῶν φύσει οὐκ εὐθυς ἀλλ' ἐπὶ γήρως ἡμῖν μάλιστα παραγίνεται καὶ τότε ἀποτελεῖται μάλιστα, ἢν μὴ ὑπό τινος πηρωθῇ, καθάπερ καὶ τὰ ἄλλα τὰ φύσει ὑπαρχοντα." [*Probl.* * 955b 32*].

" .ὕστερον δὲ τῆς τῶν χειρῶν δυνάμεως ὁ νοῦς παραγίνεται ἡμῖν, ὅτι καὶ τὰ τοῦ νοῦ ὄργανά ἐστι τῶν τῆς χειρός. ἔστι γὰρ νοῦ μὲν ὄργανον ἐπιστήμη." [*Probl.* * 955b 35 y 36 y 37*].

" ὁ μὲν οὖν νοῦς διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν πρεσβυτέρους οὔσιν ἡμῖν μᾶλλον ἐγγίνεται. μανθάνομεν δὲ θᾶττον νεώτεροι ὄντες διὰ τὸ μηδέν πω ἐπίσασθαι." [*Probl.* * 956a 4*].

" Διὰ τί ἄλλο νοεῖ καὶ ποεῖ ἄνθρωπος μάλιστα ; ἢ ὅτι ὁ μὲν νοῦς πολλῶν ἐστίν, ἡ δὲ ὄρεξις ἑνός; ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος τῷ νῷ τὰ πλεῖσα ζῇ, τὰ δὲ θηρία ὀρέξει καὶ θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ." [*Probl.* * 956b 34 , 35*].

"καὶ βαδίζομεν οὖν προσέχοντες τῇ βαδίσει τὸν νοῦν κυβερνωμένης δὲ τῆς διανοίας αὐτοῖς..." [*Probl.* * 964b 16*].

****

" νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν." [*Meta.* 984b 15].

"Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν," [*Meta.* 985a 19 y a 21].

"...ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως, " [*Meta* 985b 30].

"...ἕτεροι δέ τινες ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (οἷον ὅσοι φιλίαν καὶ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν)· " [*Meta.* 988a 34].

" οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, " [*Meta.* 988b 8].

"τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων· ἤδη γὰρ ἂν ἀπεκέκριτο, φησὶ δ' εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν." [*Meta.* 989b 15].

" ...τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἑτέρας μὲν οὐσίας εἶναί φαμεν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐδέν ἐστιν. οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶμεν ὂν αἴτιον, δι' ὃ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας, ἣν φαμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν, οὐδὲν ἅπτεται τὰ εἴδη," [*Meta.* 992a 30].

" · ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. " [*Meta.* * 993b 11*].

" οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὖσιν· ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅ γε νοῦν ἔχων, τοῦτο δέ ἐστι πέρας· τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν." [*Meta.* * 994b14 y 15*].

"...ὥστ' εἰ πάντες ἔκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν τοὺς δ' ἄλλους οὔ". [*Meta.* 1009b 5].

" ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· ..." .***

*** {Para la cita completa de Parménides [*Mete.* 1009 b 23], Frag. B16, véase Parte I. (O, si se prefiere, Citas Predecesores, Apéndice).}

"(τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις,...) " [*Mete.* 1025b 22].

" (οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ᾗ ὑπὸ νοῦ· ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος) ἢ ἐκ μέρους ‹ὁμωνύμου› ἢ ἔχοντος τι μέρος, " [*Mete.* 1034a 24].

" ἐπει δ' οὐθὲν κατὰ συμβεβηκὸς πρότερον τῶν καθ' αὐτό, οὐδ' ἄρ' αἴτια· εἰ ἄρα ἢ τὸ αὐτόματον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ, πρότερον νοῦς αἴτιος καὶ φύσις." [*Mete.* * 1065b 4*].

" διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἀλλ' οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ οὗ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει." [*Mete.* 1069b 31].

" ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἔστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα (εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως). φανερὸν δὴ ὅτι οὐδὲν δεῖ διά γε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας·" [*Mete.* 1070a 26].

" Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστά, οὐσίαι ἐκεῖναι. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταὐτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις. ἔπειτα ἔσται ταῦτα ψυχὴ ἴσως καὶ σῶμα, ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα.·" [*Mete.* 1071a 3].

" οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν, ὥσπερ νῦν φύσει μὲν ὠδί, βίᾳ δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ἄλλου ὠδί· εἶτα ποία πρώτη; διαφέρει γὰρ ἀμήχανον ὅσον." [*Mete.* 1071b 36].

" τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἴεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς ἔστι δ' ὡς οὔ (εἴρηται δὲ πῶς)· ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια) καὶ Ἐμπεδοκλῆς φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, καὶ οἱ ἀεὶ λέγοντες κίνησιν εἶναι, ὥσπερ Λεύκιππος· " [*Mete.* 1072a 5].

" κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἓν

καὶ τὸ ἁπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἓν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἁπλοῦν πὼς ἔχον αὐτό)." [*Meta.* 1072a 30].

" ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός." [*Meta.* 1072b 20,b21, b22, b23 y b27].

"Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησίς ἐστι, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερον τι· καὶ εἰ ἕτερον τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περί ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον." [*Meta.* 1074b 15 y 21].

" πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εὖ ὑπάρχει ; οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ." [*Meta.* 1074b 30].

" ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων ἔχει τινι χρόνῳ (οὐ

γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι)- οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα; " [*Meta.* 1075 a 4 y 7].

" Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ. ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἡ γὰρ ἰατρική ἐστί πως ἡ ὑγίεια. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ." [*Meta.* 1075b 7 y 11].

" ... οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροι τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι, καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας." [*Meta.* 1091b 12].

****

" ἔτι δ' ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν · ". [*EN* 1096a 25].

" ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἕν,ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ." [*EN* 1096b 29].

" τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἱρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά (...), αἱρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν." [*EN* 1097b 2].

"ἁπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἑκών, εἰ σωτηρίᾳ δ' αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες."[*EN* 1110a 11].

"λεκτέον δ' ἴσως βουλευτὸν οὐχ ὑπὲρ οὗ βουλεύσαιτ' ἄν τις ἠλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ' ὑπερ ὧν ὁ νοῦν ἔχων." [*EN* 1112a 21].

" αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πὰν τὸ δι' ἀνθρώπον. " [*EN* 1112a 33].

"τοῦτο μὲν οὖν παντὶ φοβερὸν τῷ γε νοῦν ἔχοντι" [*EN* 1115b 9].

" Τρία δή ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν." [*EN* 1139a 18].

" αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γὰρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ. πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις -ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα- προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ' αὐτὴ οὐθέν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς (ἀλλὰ πρός τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. " [*EN* 1139a 33, 1139b 4].

" Ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δὴ οἷος ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι." [*EN* 1139b 17].

" οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν. εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησίς ἐστι καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν." [*EN* 1141a 5 y 7].

" ὥστε εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων." [*EN* 1141a 19].

" Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει." [*EN* 1141b3].

" ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ · ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον · στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος." [*EN* 1142a 25 y 26].

" λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἔχειν καὶ φρονίμους καὶ συνετούς. πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ ἐν μὲν τῷ κριτικὸς εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων· τὰ γὰρ ἐπιεικῆ

κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἄλλον. ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα." [*EN* 1143a 26 y 27].

"καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς, γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν." [*EN* 1143a 35 ; 1143b1, b5 y b7].

" σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. [διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων.] " [*EN* 1143b 9 y 10].

" καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. " [*EN* 1144b 9].

"πλὴν τοσοῦν ἔοικεν ὁρᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα · ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή. " [*EN* 1144b 12].

" καὶ τὸν κεστὸν ἱμάντα Ὅμηρος· «πάρφασις, ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονέοντος.» " [*EN* 1149b17]

" ὅμοιον οὖν ἔσπερ ἄψυχον συμβάλλειν πρὸς ἔμψυχον, πότερον κάκιον· ἀσυνεστέρα γὰρ ἡ φαυλότης ἀεὶ ἡ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ἀρχή. " [*EN* 1150a 5].

" καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος· καὶ πεπραγέναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἑκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. " [*EN* 1168b 35].

" τῷ μοχθηρῷ μὲν οὖν διαφωνεῖ ἃ δεῖ πράττειν· πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ ὁ δ' ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ. " [*EN* 1169a 16, a17].

" δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα εἶναι διὰ τὸ τοὺς ἐν δυναστείαις ἐν τούτοις ἀποσχολάζειν, οὐδὲν δ' ἴσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοί εἰσιν· οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς, ἀφ' ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι· " [*EN* 1176b 18].

" Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ. κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς) · ἔτι δὲ συνεχεστάτη· θεωρεῖν [τε] γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν." [*EN* 1177a 13, a20 y a21].

" εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι ' αὐτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν - αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν- καὶ τὸ αὐταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· " [*EN* 1177b 19].

" ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρειττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ · εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. " [*EN* 1177b 30].

" δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν · τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ · καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. " [*EN* 1178a 7].

" συνηρτημέναι δ' αὗται καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν · αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί · καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη · τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω · διακρῦσαι γὰρ μεῖζον τοῦ προκειμένου ἐστίν. δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν ἢ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς. " [*EN* 1178a 22].

" ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέσταt' ἔοικεν. εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται,

ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀριστῳ καὶ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας." [*EN* 1179a 23 y 27].

" ταῦτα δὲ γίνοιτ' ἂν βιουμένοις κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν· ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἑνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἤ τινος τοιούτου· ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγον ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ." [*EN* 1180a 18- a22].

****

"ἐπεὶ δ' ὑπὲρ τούτων διώρισται, πεφαθῶμεν λέγειν τἀγαθὸν ποσαχῶς λέγεται. ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια, τὰ δ' ἐπαινετά, τὰ δὲ δυνάμεις. τὸ δὲ τίμιον λέγω τὸ τοιοῦτον, τὸ θεῖον, τὸ βέλτιον, οἷον ψυχή, νοῦς, τὸ ἀρχαιότερον, ἡ ἀρχή, τὰ τοιαῦτα· ". [*MM* 1183b 22].

"{7} τούτων δὴ διωρισμένων, μετὰ ταῦτα λεκτέον ἂν εἴη, ἐπειδὴ ὑπὲρ τἀληθοῦς ἐστιν ὁ λόγος καὶ τἀληθὲς ὡς ἔχει σκοπούμεθα, ἔστιν δ' ἐπιστήμη φρόνησις νοῦς σοφία ὑπόληψις, περὶ τί δὴ ἕκαστον τούτων ἐστίν." [*MM* 1196b 36].

" Ὁ δὲ νοῦς ἐστι περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων· ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεως ὄντων ἐστίν, αἱ δ' ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη περὶ τὰς ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ὁ νοῦς.

Ἡ δὲ σοφία ἐστὶν ἐξ ἐπιστήμης καὶ νοῦ συγκειμένη. ἔστιν γὰρ ἡ σοφία καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν ἤδη δεικνύμενα, περὶ ἃ ἡ ἐπιστήμη· ᾗ μὲν οὖν περὶ τὰς ἀρχάς, τοῦ νοῦ αὐτὴ μετέχει, ᾗ δὲ περὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς μετ' ἀποδείξεως ὄντα, τῆς ἐπιστήμης μετέχει· ὥστε δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶν ἔκ τε νοῦ καὶ ἐπιστήμης συγκειμένη, ὥστ' εἴη ἂν περὶ ταὐτά, περὶ ἃ καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ ἐπιστήμη." [*MM* 1197a 20, 24, 25, 27, 28 y 29].

"οὔτε δὴ νοῦν γέ τινα ἢ λόγον ὀρθὸν· καὶ γὰρ ἐταῦθα οὐχ ἧττόν ἐστι τὸ τεταγμένον καὶ τὸ ἀεὶ ὡσαύτως, ἡ δὲ τύχη οὔ. διὸ καὶ οὗ πλεῖστος νοῦς καὶ λόγος, ἐνταῦθα ἐλαχίστη [καὶ] τύχη, οὗ δὲ πλείστη τύχη, ἐνταῦθ' ἐλάχιστος νοῦς." [*MM* 1207a 2 ,a 4 y a5].

" ἀλλὰ μὴν ἔξω γε τούτων εἰς οὐδὲν ἄλλο τὴν τύχην ἄν τις τάξειεν, ὥστε δῆλον ὅτι τούτων ἄν τι εἴη. νοῦς μὲν δὴ καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη παντελῶς ἀλλότριόν τι ἔοικεν εἶναι." [*MM* 1207a 13].

"(Ἐπειδὴ γάρ τι τῆς ψυχῆς τὸ μὲν χεῖρον ἔχομεν τὸ δὲ βέλτιον, ἀεὶ δὲ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν ἐστίν,)... ὅταν οὖν τὰ πάθη μὴ κωλύωσι τὸν νοῦν τὸ αὐτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν, τότ' ἔσται τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον γινόμενον." [*MM* 1208a 19].

****

"(πολλὰ γὰρ φαίνεται καὶ τοῖς παιδαρίοις καὶ τοῖς κάμνουσι καὶ παραφρονοῦσι, περὶ ὧν ἂν οὐθεὶς νοῦν ἔχων διαπορήσειεν· δέονται γὰρ οὐ λόγων, ἀλλ' οἱ μὲν ἡλικίας ἐν ᾗ μεταβαλοῦσιν, οἱ δὲ κολάσεως ἰατρικῆς ἢ πολιτικῆς· " [*EE* 1214b 31].

" πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν, ὥσπερ ἐν ἄλλοις διῄρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τούτους τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεών ἐστι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. " [*EE* 1217b 31].

"οὐ γὰρ ἂν εἰδείης ἀνδρὸς νόον οὐδὲ γυναικός,
πρὶν πεφαθείης ὥσπερ ὑποζυγίου." [*EE* 1237b 15].

" οὐδὲ δὴ αἱρετέον ὁμοίως περὶ ἱματίου καὶ φίλου· καίτοι ἐν πᾶσι δοκεῖ τοῦ νοῦν ἔχοντος δυοῖν τὸ βέλτιον αἱρεῖσθαι," [*EE* 1237b 38].

" ἀλλ' οὐδὲ τὰ παιδία, ἀλλ' ὅταν ἤδη ἔχῃ προαίρεσιν· ἤδη γὰρ τότε διαφωνεῖ ὁ νοῦς πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν.-" [*EE* 1240b34].

" ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλη κυρία ποιεῖ τὴν στροφήν· αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρίας τίς; οὐ γὰρ ἔτι ἐπιστήμη γε [ἡ νοῦς] . ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀρετή. χρῆται γὰρ αὐτῇ. ἡ γὰρ τοῦ ἄρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου ῥῆται. τίς οὖν ἐστίν; ἢ ὥσπερ λέγεται ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, καὶ ὡς ἀκόλαστος ὁ ἀκρατὴς ἔχων νοῦν ;" [*EE* 1246b [10], b14].

" ...οὗτος εὐτυχὴς τὸν δαίμον' ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν. ἀλλ' ἄτοπον θεὸν ἢ δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τὸν βέλτιστον καὶ τὸν φρονιμώτατον. εἰ δὴ ἀνάγκη ἢ φύσει ἢ νόῳ ἢ ἐπιτροπίᾳ τινὶ κατορθοῦν, τὰ δὲ δύο μὴ ἐστί, φύσει ἂν εἶεν οἱ εὐτυχεῖς." [*EE* 1247a 30].

" ἢ οὕτως γε πάντων ἔσται καὶ γὰρ τοῦ νοῆσαι καὶ βουλεύσασθαι· οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ'

ἐνόησε νοήσας πρότερον <ἢ> νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχη; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται. (...); τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, [καὶ] καὶν ἐκείνῳ κινεῖ γάρ πως πάντα ὁ ἐν ἡμῖν θεῖον· λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον· καὶ διὰ τοῦτο, ὃ οἱ πάλαι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἷς ἂν ὁρμήσωσι, κατορθοῦσιν ἄλογοι ὄντες, καὶ βουλεύεσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς. ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλεύσεως (οἷς δὲ τὸν λόγον· τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι) καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύνανται.". [*EE* 1248a 21; 1248a 29 (2)y a32].

****

"6. Ἔστι δ' οὖν, ὥσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῴῳ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικήν· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν·" [*Pol.* 1254b 5].

" ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν. " [*Pol.* 1254b8].

" Ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας· διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. " [*Pol.* 1287a 29- a32].

"... ἐὰν κρεῖττον ᾖ τοῦ πλήθους τὸ εὔπορον καὶ οἱ μὲν ἀμελῶσιν οἱ δὲ προσέχωσι τὸν νοῦν."[*Pol.* 1316b 14].

"χαριέντων δ' ἐστὶ καὶ νοῦν γναφίμων καὶ διαλαμβάνοντας τοὺς ἀπόρους ἀφορμὰς διδόντας τρέπειν ἐπ' ἐργασίας."[*Pol.* 1320b 7].

"...,ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην. δεῖ ἔπειτα ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύ' ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν, ὧν τὸ μέν ἐστιν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς. ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. " [*Pol.* 1334b 16, b20].

" φανερὸν δὲ καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ καὶ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊοῦσιν πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι

πρότέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρεξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς." [*Pol.* 1334b 24 y b27].

****

" Ἔστω δὴ ἀγαθὸν ὃ ἂν αὑτὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα ᾖ αἱρετόν, καὶ οὗ ἕνεκα ἄλλο αἱρούμεθα, καὶ οὗ ἐφίεται πάντα ἢ πάντα τὰ αἴσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν ἢ εἰ λάβοι νοῦν· καὶ ὅσα ὁ νοῦς ἂν ἑκάστῳ ἀποδοίη, καὶ ὅσα ὁ περὶ ἕκαστον νοῦς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ, τοῦτό ἐστιν ἑκάστῳ ἀγαθόν,..." [*Rhet.* 1362a 24 (3) y a25]

" Ἐπεὶ οὖν ἀγαθὸν λέγομεν τό τε αὐτὸ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου αἱρετόν, καὶ οὗ πάντ' ἐφίεται, καὶ ὃ νοῦν ἂν φρόνησιν λαβόντα ἕλοιτο, καὶ τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ φυλακτικόν, ἢ ᾧ ἔπειτα τὰ τοιαῦτα, τὸ δ' οὗ ἕνεκα τὸ τέλος ἐστίν,..." [*Rhet.* 1363b 14].

"« τὸν νοῦν ὁ θεὸς φῶς ἀνῆψεν ἐν τῇ ψυχῇ »" [*Rhet.* 1411b12].

"« καί μοι προσέχετε τὸν νοῦν· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον ἐμὸν ἢ ὑμέτερον », " [*Rhet.* 1415b 13].

" Δεῖ δὲ καὶ μεταβάλλειν τὰ ἐνθυμήματα καὶ γνώμας ποεῖν ἐνιοτε, οἷον· «χρὴ δὲ τὰς διαλλαγὰς ποιεῖν τοὺς νοῦν ἔχοντας εὐτυχοῦντας· οὕτω γὰρ ἂν μέγιστα πλεονεκτοῖεν.» " [*Rhet.* 1418b 35].

****

*****

"ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον· οὔτε γὰρ ἡμεῖς". [*Alh. Resp.* S.5,s.3,l.8].

"ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ " [*Alh. Resp.* S. 12,s.2,l.6].

" καὶ με κωτίλλοντα λεϊωστραχὺν ἐκφανεῖν νόον." [*Alh. Resp.* S. 12,s.3,l.5].

****

*****

" τῆς ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἦν ἔχον λόγον, τὸ δ' οὐκ ἔχον, ὅπερ καὶ χεῖρον· ὥστε τὸ ἄλογον ἕνεκα τοῦ λόγον ἔχοντος. ἐν δὲ τῷ λόγον ἔχοντι ὁ νοῦς· ὥστε τοῦ νοῦ ἕνεκα πάντ' εἶναι ἀναγκάζειν ἡ ἀποδειξις."[*Protrepticus* B23, línea 8 (2)-Düring].

" Τοῦ δ' αὖ νοῦ αἱ νοήσει ἐνέργειαι, ὁράσεις οὖσαι νοητῶν, ὡς τοῦ ὁρατικοῦ ἐνέργεια ὁρᾶν τὰ ὁρατά. νοήσεως οὖν καὶ νοῦ ‹ἕνεκα› πάνθ' αἱρετὰ τοῖς

ἀνθρώποις, εἴπερ τὰ μὲν ἄλλα τῆς ψυχῆς ἕνεχ' αἱρετά, νοῦς δὲ τὸ βέλτιστον τῶν κατὰ ψυχὴν [μόνον], τοῦ δὲ βελτίστου τὰ ἄλλα συνέστηκε χάριν." [*Protr.* B24, líneas: 1,2 y 4-Düring].

" † ὑπερ ὧν ἀποδίδωσι τὰς πράξεις ὧ ὁ νοῦς κύριος, καὶ διὰ σώματος αἱ πολλαί † " [*Protr.* B26, l. 4- Düring].

" δι' αὐτὰς δὲ τίμιοι αἱ θεωρίαι καὶ αἱρετὴ ἐν ταύταις τοῦ νοῦ ἡ σοφία,..." [*Protr.* B27, l.3- Düring].

"Αἰσθήσεως μὲν οὖν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῷ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφῃρημένος ἐκθηριοῦται, ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ." [*Protr.* B28, l. 1, 2 y 3-Düring].

" εἰ μὲν οὖν ἁπλοῦν τι ζῷόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατὰ λόγον καὶ νοῦν τέτακται αὐτου ἡ οὐσία, οὐκ ἄλλο ἔστιν αὐτοῦ ἔργον ἢ μόνη ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν · " [*Protr.* B65, l. 2- Düring].

" Ὅτι τοίνυν τοῖς ἑλομέοις τὸν κατὰ νοῦν βίον καὶ τὸ ζῆν ἡδέως μάλιστα ὑπάρχει, δῆλον ἂν γένοιτο ἐντεῦθεν." [*Protr.* B78, l. 1- Düring].

" [Ὥστε καὶ δι' αὐτὸ τὸ χαίρειν τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀγαθὰς ἡδονὰς φιλοσοφητέον ἐστὶ τοῖς νοῦν ἔχουσιν]. " [*Protr.* B92, l. 2*- Düring].

" Οὐδὲν οὖν θεῖον ἢ μακάριον ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις πλὴν ἐκεῖνό γε μόνον ἄξιον σπουδῆς, ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως· τοῦτο γὰρ μόνον ἔοικεν εἶναι τῶν ἡμετέρων ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον." [*Protr.* B108, l.3-Düring].

" ' Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός' , (εἴθ' ' Ερμότιμος εἴτ' Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο,) καὶ ὅτι' ' ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος' . ἢ φιλοσοφητέον οὖν ἢ χαίρειν εἰποῦσι τῷ ζῆν ἀπιτέον ἐτεῦθεν, ὡς τὰ ἄλλα γε πάντα φλυαρία τις ἔοικεν εἶναι πολλὴ καὶ λῆρος." [*Protr.* B110, l. 1-Düring].

****

******

" [...τὸ διδακτικὸν καὶ τὸ τελεστικόν.] τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἀκοῇ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται, τὸ δὲ δεύτερον αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἔλλαμψιν· ὃ δὴ καὶ μυστηριῶδες Ἀριστοτέλης ὠνόμασε καὶ ἐοικὸς ταῖς Ἐλευσινίαις..." [*Phil.* V. Rose, 3ª ed. *Fragmenta* 15].

" 'οὐδὲ γὰρ γυνή' φασι 'τοσσόνδε νόου ἐπιδεύεται ἐσθλοῦ, ὥστε χερείων' ἐλέσθαι ἀμεινοτέρων <παρεόντων>.' " [*Phil.* V. Rose, 3ª ed. *Fr.* 21, l.18].

«Cicero, *Natura Deorum*, I, 13, 33 : Aristotelesque in tertio de de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens. modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mondo eique eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur.» [*De Philosophia*, V. Rose, 3ª ed. *Fr.* 26].

THEM. *In De An.* 106. 29-107. 5. ' καὶ οἱ λόγοι δὲ οὓς ἠρώτησε (sc. Plato, in *Phaedone*) περὶ ψυχῆς ἀθανασίας εἰς τὸν νοῦν ἀνάγονται σχεδόν τι οἱ πλεῖστοι καὶ ἐμβριθέστατοι, ὅ τε ἐκ τῆς αὐτοκινησίας· ἐδείχθη γὰρ ὡς αὐτοκίνητος μόνος ὁ νοῦς, εἰ τὴν κίνησιν ἀντὶ τῆς ἐνεργείας νοοίημεν· καὶ ὁ τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις εἶναι λαμβάνων καὶ ὁ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότητα. καὶ τῶν ἄλλων δὲ τοὺς ἀξιοπιστοτέρους δοκοῦντας οὐ χαλεπῶς ἄν τις τῷ νῷ προσβιβασειεν, ὥσπερ γε καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ Ἀριστοτέλους ἐξειπγασμένων ἐν τῷ Εὐδήμῳ. ἐξ ὧν δῆλον ὅτι καὶ Πλάτων τὸ νοῦν ἀθάνατον μόνον ὑπολαμβάνει.' [*Eudemus* R^3 *Fr.* 38].

SIMP. *in De An.* 221.20-33. ' ὁ μὲν οὖν Πλάτων καὶ ἐπὶ πάντων εἴωθεν ὁμωνύμως τά τε εἴδη καὶ τὰ κατ' αὐτα εἰδοποιούμενα προσαγορεύειν. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ὅταν μὲν μεριστὸν τὸ εἰδοποιούμενον ᾖ, φυλάττεται τὴν ὁμωνυμίαν διὰ τὴν πολλὴν τοῦ μεριστοῦ πρὸς τὸ εἶδος ἀμέριστον ὂν ἀπόστασιν· τὴν δὲ λογικὴν ψυχὴν ὡς μὴ μόνον ὁριζομένην ἀλλὰ καὶ ὅρον οὖσαν· μεταξὺ γὰρ ὡς τοῦ ἀμερίστου καὶ μεριστοῦ ἄμφω πως οὖσα, οὕτω καὶ τοῦ ὅρου καὶ τοῦ ὁριζομένου ἀμφότερον ἐμφαίνουσα, τὸ μὲν ὡς ἀνελιττομένη, τὸ δὲ διὰ τὴν ἀεὶ κατὰ ὅρους μετάβασιν καὶ διὰ τὴν τῶν ἀνειλγμένων τάντων εἰς ἓν συναγωγὴν ὡς παρισουμένη τῷ ὁρίζοντι νῷ . καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ περὶ ψυχῆς αὐτῷ γεγραμμένῳ διαλόγῳ εἶδός τι ἀποφαίεται τὴν ψυχὴν εἶναι, καὶ ἐν τούτοις ἐπαινεῖ τοὺς τῶν εἰδῶν δεκτικὴν λεχγοντας τὴν ψυχήν, οὐχ ὅλην ἀλλὰ τὴν νοητικὴν ὡς τῶν ἀληθῆν δευτέρως εἰδῶν γνωστικήν· τῷ γὰρ τῆς ψυχῆς κρείττονι νῷ τὰ ἀληθῆ εἴδη σύστοιχα.' [*Eud.* V. Rose 3ª ed., *Fr.* 46, l. 12 y 17].

SIMP. *IN DE Caelo* 485. 19-22. " ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀριστοτέλης, δῆλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ" [Περὶ Εὐχῆς ; *Fr.* 49 , V. Rose^3].

"τὸ γὰρ ἀναγκαιότατον ἱερεῖον αὐτῷ λελάβηται ὁ νοῦς."[*Sympasion*; *Fr.* R^{3}102,l.5] .

"...τὸν νοῦν ἐγκατορύξας τῇ κοιλίᾳ τῷ ἰχθύι." [*Fr.* *326, l. 18*R^3].

" διὰ χρόνου τοὺς μάλιστα νοῦν ἔχειν δοκοῦντας" [*Fr.* 538,l.6 R^3].

"ἡ Κλεύβουα κακῶς φερομένη ἐν νῷ εἶχε τίσασθαι"[*Fr.* 556,l.9 R^3].

****

******

" Ἑνίοις δὲ ταῦτά τε ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, τοῖς δ' ἔτι πρὸς τούτοις διάνοια καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώπῳ καὶ εἴ τι ἄλλο ζῷον ἕτερόν ἐστι τοιοῦτον ἢ καὶ τιμιώτερον." [Bekker *Fragm.* 1414b 18 - *De An.* Libro II Fr. (414b 18)].

" Φανερὸν δὲ καὶ ὡς τὸ οὗ ἕνεκα ἡ ψυχή· καὶ γὰρ ἡ φύσις ἕνεκά του ποιεῖ ὥσπερ ὁ νοῦς, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τὸ τέλος" [Bekker *Fragm.* 1415b 16 - *De An.* (415b16)].

" ὁ Ἀριστοτέλης, δῆλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ" [Περὶ Εὐχῆς ; Bekker *Fragm.* 1483a 25 (R^3 *Fr.* 49)].

****

****

"δεῖ γὰρ τοὺς νοῦν ἔχοντας τῶν δυναστευόντων μὴ διὰ τὰς ἀρχας ἀλλὰ διὰ ...τῶν ἀρχῶν θαυμάζεσθαι..." [*Epist.* * I, 1. 8].

"διόπερ δεῖ τοὺς νοῦν ἔχοντας τῶν ἀνθρώπων εἰς πολλοῦς αὐτὴν κατατέσθαι,..." [*Epist.* * III, 1.12].

****

****

****

LISTA COMPLETA DE PASAJES:

[Citas de noûs del *Corpus Aristotelicum*; El asterisco indica obras apócrifas.]

[I][1]	85 a 1	*AN. POST.*[2]	4 +[3]	N.[4]
	88 b 35	"	4+	N.
	88 b 36	"	4+	A.
	89 a 1	"	4+	N.
	89 b 8	"	4+	G.
	100 b 8	"	4+	N.
	100 b 9	"	4+	N.
	100 b 12 (2)	"	4+/4+	A./N.
	100 b 15	"	4+	N.
[I]				
	104 a 6	*TOP.*	*v.u.*[5]	A
	108 a 11	"	1+	N.
	112 a 19	"	1-	G.
[I]				
	188 a9	*PHYS.*	&[6]	N.
	196 a 18	"	&	A.
	196 a 30	"	&	A.
	198 a 6	"	1-	N.
	198 a 10	"	1-	G.
	198 a 12	"	5º	A.
	198 b 17	"	&	A.
	199 a 22	"	1-	D.

[1] Con esa mención entre corchetes se alude al grupo de obras aristotélicas a que pertenece el libro - no la obra completa- en cuestión: Grupo I, II o III.

[2] Abreviatura de la Obra del *Corpus*, de acuerdo con la Lista de Abreviaturas ya ofrecida.

[3] Acepción propia del uso aristotélico de la palabra, (seis acepciones en total, con delimitación de uso neutro y marcado (- /+). Las cuatro primeras (1º, 2º, 3º 4º) son del tipo 'humano' y las dos últimas (5º,6º) del 'divino'.

[4] Caso en que surge cada cita de noûs.

[5] *Vulgaris usus*. O empleo no técnico del término, herencia estereotipada.

[6] Incluye : alusiones, paráfrasis y críticas a los que le antecedieron en el empleo de noûs.

[III]			
203 a 31 (2)	*PHYS.*	&/&	A./N.
203 b 13	"	&	A.
223 a 26	"	1+	N.
250 b 26	"	&	A.
256 b 25	"	5ª	A.
265 b 22	"	&	A.
[I]			
*391 a 12	*MUND**	*v.u.*	A.
[III]			
402 b 13	*DE AN.*	2-	A.
{402 b 16	"	2-	G.}[1]
404 a 27	"	&	N.
404 a 28	"	&	A.
404 a 30	"	2-	D.
404 a 31	"	2-	A.
404 b 2	"	&	A.
404 b 5	"	1-	N.
404 b 22	"	&	A.
404 b 26	"	&	D.
405 a 9	"	&	A.
405 a 13	"	&	A.
405 a 14	"	&	A.
405 a 15	"	&	A.
405 a 18	"	&	A.
405 b 20	"	&	A.
407 a 5	"	&	N.
407 a 6	"	&	N.
407 a 9	"	&	N.
407 a 20(2)	"	&/&	A./G.
407 a 21	"	&	N.
407 b 4	"	&	D.
408 a 12	"	&	A.
408 b 18	"	6ª	N.
408 b 29	"	6ª	N.
410 b 14	"	6ª	G.
410 b 22	"	2-	A.
410 b 25	"	2-	A.
411 b 18	"	&	N.
413 a 23	"	2-	N.

[1] { }= Cita discutida: no aparece en todos los manuscritos.

[III]

413 b 24	*DE AN.*	6ª	G.
414 b 18	"	6ª	N.
415 a 12	"	6ª	G.
415 b 16	"	1- [h.][1]	N.
427 a 26	"	C. Hom.	N.(fnc)
428 a 5	"	4-	N.
428 a 18	"	4-	N.
429 a 6	"	1-	A.
429 a 7	"	1-	A.
429 a 17	"	2-	A.
429 a 22	"	2-	N.
429 a 23	"	2-	A.
429 b 3	"	4+	N.
429 b 5	"	4-	N.
{429 b 13	"	2-	N.}
429 b 22	"	4-	A.
429 b 23	"	4-	N.
429 b 27	"	4+	N.
429 b 31	"	4-	N.
430 a 2	"	4-	G.
430 a 7	"	4-	N.
430 a 8	"	4-	N.
430 a 14	"	4-	N.
430 a17	"	6ª	N.
430 a 25	"	4-	N.
430 b 6	"	2+	N.
430 b 27	"	4+	N.
431 b 17	"	4+	N.
432 a 2	"	2-	N.
432 a 18	"	2-	G.
432 b 26	"	2-	N.
433 a 2	"	2+	G.
433 a 8	"	2+	D.
433 a 9	"	3-	N.
433 a 13	"	3-	N.
433 a 14	"	3-	N.
433 a 16	"	3-	G.
433 a 21	"	3-	N.
433 a 23	"	3-	N.
433 a 26	"	3-	N.
433 b 7	"	3-	N.

[1] [h.] = expresión o locución herencia del pasado; se contabiliza como uso 'vulgar' del vocablo, aunque se le haya asignado a una acepción, habitualmente la 1ª.

[III]			
434 b 3	*DE AN.*	2-	A.
[III]			
437 a 5	*DE SEN.*	2-	A.
445 b 16(2)	"	2-/2-	D./N.
[III]			
450 a 13a	*DE MEM.*	2-	G.
458 b 19	"	*v.u.*	A.
[II]			
472 a 8	*DE RESP.*	&	A.
472 a 22	"	6ª	N.
[I]			
*610 b 22	*HA* *	_ [h.]	A.
[II]			
640 b 8	*FA*	&	G.
641 a 36	"	6ª	N.
641 b 1	"	6ª	G.
[I]			
686 b 26	"	1-[h.]	A.
[I]			
700 b 19	*MA*	1+	A.
700 b 20	"	1+	D.
701 a 30	"	1+	D.
701 a 33	"	1+	N.
703 b 8	"	1+	G.
[III]			
736 b 5	*GA*	6ª	G.
736 b 28	"	6ª	A.
737 a 10	"	6ª	N.
744 b 22	"	1-	N.
[I]			
*813 b 32	*PHYSIOG.* *	1+	A.

[I]

* 903 a 20	*PROBL.* *	Cita Epicarmo(B2)	N.
*903 a 21	"*	Cita Epicarmo B2	N.
*916 b 16	"*	1+	N.
*917 a 35	"*	*v.u.*	N.
*953 a 9	"*	1+	A.
*955 b 22	"*	1+	A.
*955 b 26(2)	"*	1+/1+	A./N.
*955 b 28	"*	1+	N.
*955 b 32	"*	1+	N.
*955 b 35	"*	1+	N.
*955 b 36	"*	1+	G.
*955 b 37	"*	1+	G.
*956 a 4	"*	1+	N.
*956 b 34	"*	1+	N.
*956 b 35	"*	1+	D.
*964 b 16	"*	*v.u.*	A.

[I]

984 b 15	*META.*	5º	A.
985 a 19	"	&	D.
985 a 21	"	&	A.
985 b 30	"	&	N.
988 a 34	"	&	A.
988 b 8	"	&	A.
989 b 15	"	&	G.
992 a 30	"	5º	N.
*993 b 11	*META.*	1+	N.
*994 b 14	"*	1-	N.
*994 b 15	"*	*v.u.*	A.
1009 b 5	*META*	*v.u.*	A.
1009 b 23	"	Cita Parm.	N.(fnc)
1025 b 22	"	1-[h.]	N.
1034 a 24	"	1-	G.
*1065 b 4	*META.**	5º	N.
1069 b 31	*META.*	&	N.
1070 a 26	"	6º	N.
1071 a 3	"	1-	N.
1071 b 36	"	1-	G.
1072 a 5	"	5º	N.
1072 a 30	"	5º	N.
1072 b 20	"	5º	N.
1072 b 21	"	5º	N.
1072 b 22	"	5º	N.

[I]				
	1072 b 23	*META.*	5º	N.
	1072 b 27	"	5º	G.
	1074 b 15	"	5º	A.
	1074 b 21	"	5º	N.
	1074 b 30	"	5º	N.
	1075 a 4	"	5º	G.
	1075 a 7	"	6º	N.
	1075 b 8	"	5º	N.
	1075 b 11	"	5º	D.
	1091 b 12	"	&	A.
[i]				
	1096 a 25	*EN*	5º	N.
	1096 b 29	"	1+	N.
	1097 b 2	"	1+	A.
	1110 a 11	"	*v.u.*	A.
	1112 a 21	"	1-[h.]	A.
	1112 a 33	"	1-	N.
	1115 b 9	"	*v.u.*	A.
	1139 a 18	"	1+	N.
[II]				
	1139 a 33	"	3-	G.
	1139 b 4	"	3-	N.
	1139 b 17	"	4-	N.
	1141 a 5	"	4+	N.
	1141 a 7	"	4+	A.
	1141 a 19	"	4-	N.
	1141 b 3	"	4-	N.
	1142 a 25	"	4+	D.
	1142 a 26	"	4+	N.
	1143 a 26	"	1-	A.
	1143 a 27	"	*v.u.*	A.
	1143 a 35	"	3+	N.
	1143b 1	"	4+	N.
	1143 b 5	"	3+	N.
	1143 b 7	"	*v.u.*	A.
	1143 b 9	"	*v.u.*	A.
	1143 b 10	"	3+	N.
	1144 b 9	"	1-[h.]	G.
	1144 b 12	"	1-[h.]	A.
[I]				
	1149 b 17	"	C. Hom.	A.(fnc)

[I]

1150 a 5	*EN*	1+	N.
1168 b 35	"	1+	A.
1169 a 17	"	1+	N.
1169 a 18	"	1+	D.
1176 b 18	"	1+	N.
1177 a 13	"	6ª	N.
1177 a 20	"	6ª	N.
1177 a 21	"	6ª	N.
1177 b 19	"	6ª	G.
1177 b 30	"	6ª	N.
1178 a 7	"	6ª	A.
1178 a 22	"	6ª	G.
1179 a 23	"	6ª	A.
1179 a 27	"	6ª	N.
1180 a 18	"	1+	A.
1180 a 22	"	1+	G.

[I]

1183b 22	*MM*	6ª	N.
1196b 36	"	4-	N.
1197a 20	"	4 +	N.
1197a 24	"	4 +	N.
1197a 25	"	4+	G.
1197a 27	"	4+	G.
1197a 28	"	4+	G.
1197a 29	"	4+	N.
1207a 2	"	1+	A.
1207a 4	"	1+	N.
1207a 5	"	1+	N.
1207a 13	"	1+	N.
1208 a 19	"	1+	A.

[I]

1214 b 31	*EE*	1-	A.
1217 b 31	"	5ª	N.
1237 b 15	"	Cita Teog.	A.(fnc)
1237 b 38	"	1-[h.]	A.
1240 b 34	"	1-	N.
{1246 b 10	"	1+	N.}
1246 b 14	"	1+	A.
1247 a 30	"	1+	D.(fnc)
1248 a 21	"	1+	N.
1248 a 29(2)	"	1+/1+	G./G.

[I]			
1248 a 32	*EE*	1+	G.
[I]			
1254 b 5	*POL.*	1+	N.
1254 b 8	"	1+	G.
1287 a 29	"	5ª	A.
1287 a 32	"	1+	N.
1316 b 14	"	*v.u.*	A.
1320 b 7	"	*v.u.*	A.
1334 b 16	"	1+	N.
1334 b 20	"	1+	N.
1334 b 24	"	1+	N.
1334 b 27	"	1+	G.
[I]			
1362 a 24 (3)	*RHET.*	1-*/1-* /5ª	A./A./N.
1362 a 25	"	1+	N.
1363 b 14	"	1+	A.
1411 b 12	"	5ª	A.
1415 b 13	"	*vu.*	A.
1418 b 35	"	*v.u.*	A.

****

[I]			
-S.5 subs.3,1.	*ATH. RESP.*	Cita Solón	A.(fnc)
-S.12 subs.2,1.6	"	"	N.(fnc)
-S.12 subs.3,1. 5	"	"	A.(fnc)

****

[I]			
B 23, l. 8(2)	*PROTR.*	1+/1+	N./G.
B 24, l. 1 y 2	"	1+/1+	G./G.
B 24, l. 4	"	1+	N.
B 26, l. 4	"	1+	N.
B 27, l. 3	"	1+	G.
B 28,l. 1 y 2	"	1-/1-	G./G.

* Expresión heredada = [h.].

* *Idem.*

[I]

B 28, l. 3	*PROTR.*	6ª	D.
B 65, l. 2	"	1-[h.]	A.
B 78, l.1	"	6ª	A.
B 92, l. 2	"	*v.u.*	A.
B 108, l. 3	"	6ª	G.
B 110,l.1	"	¿C. Anax. o Eurip.?	N.

****

[I]

FRAGMENTA VARIA: {*FR.*}

$R^3$15	Michael Psellus	5ª	G.
$R^3$21	Philo. *De Æt. Mundi*	Cita ?	G (fnc).
$R^3$26	Cic.: *Nat. Deo.*	5ª	Latín.
R^3 38	*EUD.*	6ª	A.
R^3 46 (l.12 y 17)	Simplic. *De An.*	6ª/6ª	D./D.
R^3 49	=1483 a 25 Bekker	6ª/5ª	N./G.
R^3 102 l.50	*SYMP.*	*v.u.*	N.
*R^3 326 l.18	*ZOIKA**	*v.u.*	A.
*R^3 538 l.6	*HISTORIKA**	*v.u.*	A.
*R^3 556 l.9	" *	*v.u.*	D.

****

BEKKER *Fragm.*:

[I]

1483 a 25	=$R^3$49	6ª/5ª	N./G.

[III]

414 b 18	*Libri II Fr.*	5ª	N.
415 b 16	"	1-	N.

****

[I]

**Epistulæ **	Sec.1, *Epist.* I, l. 18*	*v.u.*	A.
Epistulæ	Sec. 1, *Epist.* III, l. 12*	*v.u.*	A..

****

****

***

BIBLIOGRAFIA :

1. DICCIONARIOS Y REPERTORIOS.

A) Diccionarios:

ADRADOS, F.R.: *DICCIONARIO GRIEGO-ESPAÑOL.* Vol. I y II, Redactores principales: E. Gangutia, J.López, C. Serrano, P. Bádenas; Madrid, C.S.I.C., Ins. "Antonio de Nebrija", 1980 y ss.

BONITZ,H.: *Index Aristotelicus. Aristotelis Opera,* Vol. V, Berlin, Academia Regia Borussica, 1870.

CHANTRAINE,P.: *Dictionnaire Etymologique de la langue Grecque (Histoire des Mots).* Tres vols., Paris, Ed. Klincksieck,1968.

FERRATER MORA,J.: *DICCIONARIO DE FILOSOFIA*. (Nueva edición ampliada y revisada de la primitiva (la 5ª),en dos Vols.). Cuatro Vols., Madrid, Ed. Alianza, 1979.

FRISK,H.: *Griechisches Etymologische Wörterbuch.* Tres vols. (más el supl.), Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1960.

LIDDELL,H.G.-SCOTT,R.: *A Greek-English Lexicon.* (Revisado y ampliado -con un supl. de 1968.- por H. Stuart Jones.) Oxford, Clarendon Press, 1985 (14ªreimp.de la 9ª ed.de 1940).

WALDE,A.[HOFMAN,J.B.]: *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch.* Dos vols. Tercera ed. de la obra de A. Walde, (preparada por J.B.Hofmann); Heidelberg, Carl Winter, 1938.

****

CD Rom: *THESAURUS LINGUÆ GRÆCÆ (TLG)*.
Irvine , California.
(Compendio de las obras de la mayoría de los autores griegos, con el *Corpus aristotelicum* completo, incluidos frags. posteriores a la edición Bekker y la *Ath. Resp.*).

[Se ha extraído de dicho CompactDisc (Laser) un Indice total de Citas de νόος - νοῦς en el *Corpus* mediante el Programa de gestión PANDORA 2.0].

****

B) Repertorios Bibliográficos:

Bibliographischen Einführungen in da Studium der Philosophie. Antique Philosophie. Por O. Gigon. Berna, A.Francke, 1948.

Bibliographischen Einführungen in da Studium der Philosophie. Aristoteles. Por D. Philippe. Berna, A.Francke, 1948.

L'année Philologique.Bibliographie critique et analytique de l'antiquité grèco-latine. (Habitualmente,un tomo al año). Dirigido por J.Marouzeau. Paris, Eds. Les Belles Lettres, De 1924 en adelante.

Bibliographischen Einführungen in da Studium der Philosophie. Platon. Por O. Gigon. Berna, A.Francke, 1950.

FLASHAR,H.: *Die Philosophie der Antike. Band 3. Altere Akademie. Aristoteles-Peripatos.* Dirigido por H. Flashar (la sección segunda -dedicada a Aristóteles- ha sido preparada por el propio director); Basel-Stuttgart, Schwabe & Co AG Verlag, 1983.

MAROUZEAU,J.: *Dix années de Bibliographie Classique.* (Bibliographie critique et analytique de l'antiquité greco-latine). (Para el periodo 1914-1924); Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1963(3ª).

MONDOLFO,R.: *Guía Bibliográfica de la Filosofía Antigua.* Buenos Aires, Ed. Losada, 1959.

RHODE,G.: *Bibliographie der deutschen Aristoteles-Übersetzungen.* (Vom Beginns des Buchdrucks bis 1964). Fraukfurt a. M., V.Klostermann, 1967.

2. FUENTES BIBLIOGRAFICAS Iª PARTE

A) Autores excepto Platón:

Anassagora. Testimonianze e frammenti. Ed. y trad.: D. Lanza. Firenze, La Nuova Italia, 1966.

Aristophanis Comœdiæ. Dos Tomos, ed. crítica: F.W.Hall-W.M.Geldart. Oxford, Clarendon Press, 1970.

Eschilo. Le Tragedie. Dos Vols. , ed. crítica de M.Untersteiner, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1946 y 1947.

Euripidis Tragœdiæ. Tres Vols. Ed. de A.Nauck; 3ª edición (repr.stereotip. de la primitiva). Leipzig, B.G.Teubner, 1913-1924.

Heraclitus. Greek Text with a short Commentary. Ed. y com. de M.Marcovich, Mérida, 1967.

HOMERI: Opera. Varios Tomos, ed.:T.W. Allen. Oxford, Clarendon Press, 1919(2ª).

HOMERE: Œuvres. Varios Tomos, Ed.,y Trad.:Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1949.

The Homeric Hymns. Ed. y notas:W.Allen-E.E.Sikes. London, McMillan and &, 1904.

HESIODE : Théogonie,Les Travaux et les Jours,le Bouclier. Ed.y Trad.:Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1947.

Líricos Griegos. Elegiacos y Yambógrafos arcaicos. Dos Vols. Ed.y Trad. de F. R. Adrados; Barcelona, Alma Mater, 1959.

Parmenide. Testimonianze e frammenti. Ed. y trad.: M.Untersteiner. Firenze, La Nuova Italia, 1958.

Parmenides. Ed. crítica y com. de L.Tarán. Princeton, University Press, 1965.

Poetæ Epici Græci. Testimonia et fragmenta. Pars. I. Ed: A. Bernabé. Leipzig, B.G. Teubner Verlags., 1987.

Sofisti. Testimonianze e frammenti. Cuatro Tomos, ed. y trad.:M. Untersteiner. Firenze, La Nuova Italia, 1967(reimp.2ª).

Sophoclis Tragœdiæ. Ed.por G.Dindorf; (6ª edición stereotyp. al cuidado de S.Merkler.): Leipzig, B.G.Teubner, 1925.

XENOPHONTIS: Opera Omnia. Cinco Tomos, Ed.:E.C. Marchant. Oxford, Clarendon Press, 1930-1966.

****

BOLLACK,J. *Empédocle.* Tres Tomos,(Ed., y trad.), Paris, Eds. de Minuit, 1969.

DIELS,H.-KRANZ,W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Tres Vols. (Ed. crítica y notas, Indice léxico). Berlin, Weidmann, 1971(6ªreimp.).

KIRK,G.S.-RAVEN,J.F.: *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos.* Trad. de J.García Fernández. Madrid, Gredos, 1974.

KIRK,G.S.-RAVEN,J.E.-SCHOFIELD,M.: *The Presocratic Philosophers.* (Textos selec., trads. y coms. de los presocráticos), Cambridge, Cambridge University Press, 1983(2ªed.).

MONDOLFO,R.: *Heráclito.Textos y problemas de su interpretación.* Trad.,notas y com.; (versión esp.: O. Calletti.); Mexico, Siglo XXI editores, 1978(5ª).

****

BERNABE PAJARES,A.: *Fragmentos de Epica Griega Arcaica.* Trad., y notas: Alberto Bernabé. Madrid, Gredos, 1979.

BERNABE PAJARES.,A.: *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos.* Intrs. y trads. de los Filósofos Presocráticos; Madrid, Ed. Alianza, 1988.

EGGERS LAN,C.: *Los Filósofos Presocráticos.* Tres Vols. Trad. intr. y notas:C.Eggers Lan, entre otros. Madrid, Gredos, 1978,79 y 80.

EURIPIDES: *Alcestis, Medea, Hipólito* . Trad.:A.Guzmán Guerra. Madrid, Alianza , 1985.

HESIODO: *Obras y Fragmentos (Teogonía,Trabajos y Dias , Escudo, Fragmentos, Certamen).* Int.,trad. y notas de A.Pérez Jiménez y A.Martínez Díez; Madrid, Ed. Gredos, 1978.

HESIODO: *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen.* Int.,trad. y notas de A. y MªAngeles Martín Sánchez; Madrid, Alianza Ed., 1986.

Himnos Homéricos, La "Batracomiomaquia". Trad., y notas: Alberto Bernabé. Madrid, Gredos,1978.

JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio.* Trad. y notas:A.García Calvo. Madrid, Alianza, 1967.

PINDARO: *Epinicios.* Trad.: Bárdenas,P.-Bernabé,A.; Madrid, Alianza, 1984.

PORFIRIO: *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos.* Intrs.,trads. y notas a las tres obras de M. Periago Lorente; Madrid, Ed. Gredos, 1987.

SOFISTAS: *Testimonios y fragmentos.* Trad. y notas: A.Piqué Angordans. Barcelona, Bruguera, 1985.

SOFOCLES: *Ayax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey.* Trad.:J.Mª.Lucas de Dios. Madrid, Editora Nacional, 1977.

SOFOCLES: *Electra.* ed. y trad. de J.Alemany y Bolufer. Barcelona, E.Dieste "L´ Avenç" , s.a.

Tratados Hipocráticos. Cuatro Vols. Trad.:C. García Gual y otros. Madrid, Gredos, 1983-1989.

****

ALLEN,J.J.-ITALIE,G.: *A concordance to Euripides.* Varios Tomos, (1ªed. Berkeley, 1954); Groningen, Bouma's Boekhuis N.V.,1970(1ªreimp.).

BETANT,E.-A.: *Lexicon THUCYDIDEUM.* Dos Tomos, Hildesheim, Georg Olms,(ed.fotomecánicade la ed. de 1847), 1961 .

COLLARD,C.: *Suplement to the Allen & Italie Concordance to Euripides.* Gronigen, Bouma's Boekhuis N.V., 1971.

DINDORF,G.: *Lexicon ÆSCHYLEUM.* Leipzig, B.G. Teubner,1876.

DUNBAR,H.: *A complete concordance to the Comedies and Fragments of ARISTOPHANES.* Varios Vols.(Ed.revisada por B.Marzullo); Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag,1973(2ª).

ELLENDT,F.: *Lexicon SOPHOCLEUM.* (Ed. correg. por H.Genthe). Hildesheim,Georg Olms (ed.fotomecánica), 1965.

ERNEST,C-T.: *Lexicon Technologiæ Græcorum Rhetoricæ.* Hildesheim, Georg Olms (ed.reprográfica), 1962.

KUHN,J.H.-FLEISCHER,U.: *Index Hippocraticus.* Gottingae, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

MALONEY,G.-FROHN,W.: *Concordantia in Corpus Hippocraticum.* Hildesheim, Olms-Weidmann, 1986.

POWELL,J.E.: *A Lexicon to HERODOTUS.* Cambridge, Cambridge Univ. Press,1938.

PREUSS,S.: *Index Demosthenicus.* Hildesheim, Georg Olms (ed.fotomecanica de la de 1892),1963.

PREUSS,S.: *Index Isocrateus.* Hildesheim, Georg Olms (ed.reprográfica),1971.

SLATER,W.J.: *Lexicon to Pindar.* Berlin, Walter de Gruyter, 1969.

STURZIUS,F.G.: *Lexicon XENOPHONTEUM.* Cuatro Vols., Leipzig, Joh. Ambros. Barth, 1801.

TEBBEN,J.R.: *Homer-Konkordanz (A Computer Concordance to the Homeric Hymns)* Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1977.

****

B) Fuentes para Platón:

PLATON. OEUVRES COMPLETES:

Tome I. *Hippias mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton.* Ed. crítica, trad., introd. y notas: M.Croiset;(1ªed.1920)., Paris, Les Belles Lettres, 1980(11ªreimp.).

Tome II. *Hippias majeur.Lachès.Lysis.Charmide.* Ed. crítica,trad. de A.Croiset;(1ªed.1921;2ªed.revisada por L.Bodin.), Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1972(6ªreimp.).

Tome III,1. *Protagoras.* Ed.crítica, trad. de A.Croiset, con la colab. de L.Bodin;(1ªed.1923), Paris, Les Belles Lettres, 1967(8ªreimp.).

Tome III,2. *Gorgias.Ménon.* Ed.crítica,trad. de A.Croiset, con la colab. de L.Bodin;(1ªed.1923), Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1974(14ªreimp.).

Tome IV,1. *Phédon.* Ed.crítica, trad. e intr. de L.Robin; (1ªed.1926), Paris, Les Belles Lettres, 1978(12ªreimp.).

Tome IV,2. *Le Banquet.* Ed.crítica, trad. e intr. de L.Robin; (1ªed.1929), Paris, Les Belles Lettres, 1976(10ªreimp.).

Tome IV,3. *Phèdre.* Ed.crítica, trad. e intr. de L.Robin; (1ªed.1933), Paris, Les Belles Lettres, 1978(8ªreimp.).

Tome V,1. *Ion. Ménexène. Euthydème.* Ed.crítica, trad. e intr. de L.Méridier;(1ªed.1931), Paris, Les Belles Lettres, 1978(6ªreimp.).

Tome V,2. *Cratyle*. Ed.crítica, trad. e intr. de L.Méridier; (1ªed.1931), Paris, Les Belles Lettres , 1969(4ªreimp.).

Tome VIII,1. *Parménide*. Ed.crítica, trad. e intr. de A.Diès; (1ªed.1923), Paris, Les Belles Lettres,1974(5ªreimp.).

Tome VIII,2. *Théétète*. Ed.crítica, trad. e intr. de A.Diès; (1ªed.1926), Paris, Les Belles Lettres, 1976(7ªreimp.).

Tome VIII,3. *Le Sophiste*. Ed.crítica, trad. e intr. de A.Diès; (1ªed.1925), Paris, Les Belles Lettres, 1969(5ªreimp.).

Tome IX,1. *Le Politique*. Ed.crítica, trad. e intr. de A.Diès; (1ªed.1935), Paris, Les Belles Lettres, 1970(4ªreimp.).

Tome IX,2. *Le Philèbe*. Ed.crítica, trad. e intr. de A.Diès; (1ªed.1941), Paris, Les Belles Lettres, 1978(5ªreimp.).

Tome X. *Timée Critias*. Ed.crítica, introd. y trad. de A.Rivaud; (1ªed.1925), Paris, Les Belles Lettres, 1970 (ed.rev. y correg.).

Tome XIII,1. *Lettres*. Ed.crítica, introd. y trad. de J.Souilhé; Paris, Les Belles Lettres, 1977(1ªed.).

****

PLATON: *Critón*. Ed.crítica, trad. e intr. de M.Rico Gomez (rev. de M.Fernández-Galiano),(1ªed. 1957), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970(1ªreimp.).

PLATON: *Menón*. Ed.bilingüe y crítica de A.Ruiz de Elvira. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958.

PLATON: *La República*. Tres Vols., Ed.crítica y trad. de J.M.Pabón-M.Fernández Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949.

PLATON: *Las Cartas*. Ed. Bilingüe y crítica con prólogo de M. Toranzo. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.

PLATON: *Las Leyes*, Dos Tomos, Ed.crítica, trad., introd. y notas: J.M.Pabón-M.Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

****

PLATON: *DIALOGOS I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor y Mayor, Laques, Protágoras.* Introd. general al autor de E.LLedó;trads. de : J.Calonge, E.Lledó y C.García Gual. Madrid, Ed. Gredos, 1981.

PLATON: *DIALOGOS II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo.* Trad., introd.y notas: J.Calonge, E.Acosta, F.J.Olivieri y J.L.Calvo. Madrid, Ed. Gredos, 1983.

PLATON: *DIALOGOS III. Fedón, Banquete, Fedro.* Trad., introd. y notas: C.García Gual, M.Martínez H. y E.LLedó Iñigo, Madrid, Ed. Gredos,1986.

PLATON: *El Banquete, Fedon y Fedro,* Trad.de Luis Gil, con introducciones a cada obra. Barcelona, Ed. Labor, 1975.

PLATON: *Diálogos. La República o el Estado.* Selección de los diálogos más importantes,en la antigua versión de Patricio Azcárate, Madrid, Edaf Ed., 1972.

CORNFORD,F.Mc.: *La teoría platónica del conocimiento. Teeteto y El Sofista.* Trad.y com. de dichos diálogos; en versión castellana de N.L.Cordero-M.D.Ligatto (de "Plato's Theory of Knowledge"London,Routledge &Kengan Paul), Buenos Aires, Ed.Paidós, 1968.

****

AST,Fr.: *Lexicon Platonicum,sive vocum platonicarum index.* Leizpig, 1935-38.

BRANDWOOD,L.: *A Word Index to Plato.* (Indice completo de las palabras que aparecen en Platón),Leeds, W.S.Maney and Son, 1976.

PLACES,E. des: *Lexique.* Dos Tomos, (rev. por Paramelle), Paris, Les Belles Lettres, 1964.

****

3. FUENTES BIBLIOGRAFICAS ARISTOTELES:

Aristotelis Opera. Cinco Vols., editor: I. Bekker; {los dos primeros vols. contienen las obras conservadas del *Corpus* en versión original (1831), el tercer vol. Interprs. latinas del mismo (1831), y el cuarto frags. de comentaristas aristotélicos - *Scholia* -, (1836); El quinto vol. contiene la ed. de fragmentos de las 'Obras perdidas' de Aristóteles reunidos por V.Rose, un supl. a los *Scholia* ed. por H.Usener, y -finalmente- el Indice aristotélico de H.Bonitz,(1870)}; Berlin, Academia Regia Borussica, 1831-1870.

Aristotelis Opera. Dos Tomos, Ed. I.Bekker, (Reproducción reprográfica de la edición del siglo XIX); a cargo de O.Gigon; Berlin, De Gruyter, 1960.

Aristotle: Fragmenta varia. Tercera ed. de V. Rose (más completa que la primera que realizó en 1863, y que la segunda -ampliada- en 1870 dentro de la *Aristotelis Opera* de la Academia de Berlín); Leipzig, B. G. Teubner,1886); (repr. reprográfica de la edición de 1886), Studgard, 1966.

Aristotelis Dialogorum Fragmenta. Ed. de los fragmentos de R.Walzer; (Reprod. reprog. de la ed. de Florencia, 1934); Hildesheim, Georg Olms Verlags, 1963.

ARISTOTELIS Fragmenta Selecta. Ed. de D.Ross; (1ªed. en 1955); Oxford, Clarendon Press, 1970(3ªreimp.).

ARISTOTELES Privatorum scriptorum fragmenta. Editor y recopilador: M. Plezia ; Leipzig, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1977.

Aristotle's Protrepticus : an attempt at reconstruction. reconstrucción del probable original en base a fragmentos y testimonios, por I. Düring, en "Studia Græca et Latina Gothoburgensia", XII; Göteborg, 1961.

ARISTOTLE. Protrepticus. Una reconstrucción del texto original (a base de fragm. y testim.) de A.H.Chroust; con com. del mismo autor; Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1964.

EPISTOLOGRAPHI GRÆCI. Ed. crítica e índice de R.Hercher, (reproducción de la 1ª ed. en Ambrosio Firmin Didot, Paris, 1873) , Hakkert, 1965.

ARISTOTE. Cinq Œuvres Perdues. De la richesse-De la prière- De la noblesse- Du plaisir- De l'éducation. (Fragments et Témoignages), Ed, trad. y com. de varios autores, bajo la dirección de P.- M. Schuhl; ("De la prière": preparado por J.Pépin). Paris, (Publ.de la F. des Lettres - Sorbonne)- Presses Universitares de France-, 1968.

*****

ARISTOTELES Phil. et CORPUS ARISTOTELICUM. (TLG 0086)

[CD Rom del *THESAURUS LINGUÆ GRÆCÆ (TLG),* (0086 del Indice de autores) . Irvine, California.]

{ Textos completos en griego del conjunto del *Corpus*: sigue la numeración del Bekker -excepto para los frags. (ed. anterior de V. Rose (3ª), el *Protr.* (ed. citada de Düring), las *Epistolæ* (ed. citada más arriba) y *Ath. Resp.* (sigue la ed. alemana de H. Oppermann, Leipzig, Teubner, 1928 ; la ed. bilingüe española que citamos más adelante de A. Tovar sigue dicha ed.) }.

****

ARISTOTELIS. Analytica Priora et Posteriora. Edición de D.Ross, con añadidos de L.Minio-Paluello; Oxford, Clarendon Press, 1964.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics. Ed. crítica con comentario de W.D.Ross;(1ªed. 1949);edición revisada por Minio-Paluello ; Oxford, Clarendon Press, 1965(2ªed.rev.)

Aristotle's De Anima. Ed. crítica, comentada de R.D.Hicks, Cambridge, University Press, 1907.

ARISTOTELIS. De Anima. Ed. de D.Ross; Oxford, Clarendon Press, 1956.

Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica. Ed. y notas de F.Susemihl; Leipzig, B.G. Teubner, 1884.

The Ethics of Aristotle. Ed. crítica de J.Burnet, London, Methuen and &, 1900.

Aristotle's On Coming-To-Be and Passing-Away (De generatione et corruptione). Ed. crítica con comentario de H.H.Joachim, Oxford, Clarendon Press, 1922.

ARISTOTELIS. Metaphysica. Edición de W.Jaeger; (1ªed. de 1957); Oxford, Clarendon Press, 1978(5ªreimp.).

Aristotle's Metaphysics. Dos Vols., Ed. crítica con comentario de W.D.Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924.

Aristotle's Physics. Ed. crítica con comentario de W.D.Ross; Oxford, Clarendon Press, 1936.

ARISTOTELIS. Politica. Edición de D.Ross;(1ªed. de 1957); Oxford, Clarendon Press, 1978(5ªreimp.).

The Retoric of Aristotle. Tres Vols., Ed. y comentario de E.M.Cope, revisada y editada por J.E.Sandys; Cambridge, University Press, 1887.

****

ARISTOTLE in Twenty-Three Volumes. Ed. de la "Loeb Classical Library", varios editores y traductores; London-Cambridge (Massachusetts), William Heinemann L.-Harvard Univ. Press, 1926 y ss.

Posterior Analytics.Topica. Ed. y trad. del primer tratado: H.Tredennick; del segundo: E.S.Forster;(1ªed.1960); London-Cambridge(Massachusetts), W.Heinemann Ltd-Harvard Univ.Press, 1976(2ªreimp.)

Categories. On Interpretation. Prior Analytics. Ed., y trad. de los dos primeros: H.P.Cooke; del último tratado: H.Tredennick; (1ªed.1938); London-Cambridge (Massachusetts), W.Heinemann Ltd-Harvard Univ.Press, 1973(5ªreimp.)

Les Attributions (Catégories). Texto y com. de Ammonio de Hermeia; ed. y notas de Y. Pelletier, Paris-Montréal, Eds. Les Belles Lettres-Bellarmin, 1983.

Topiques. Livres I-IV. Ed., trad. y notas de J.Brunschwig, Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1967.

On Sophistical Refutations.On Coming-To-Be and Passing Away.On the Cosmos. Ed. y trad. de los dos primeros: E.S.Forster; del tercero:D.J.Furley; (1ªed.1955); London-Cambridge(Massachusetts), W.Heinemann Ltd-Harvard Univ.Press, 1978(2ªremp.)

Minor Works. Ed. y trad. de W.S.Hetts; (Tratados breves y apócrifos del *Corpus*); London-Cambridge (Massachusetts), W.Heinemann Ltd-Harvard Univ.Press, 1936.

Problems.Books I-XXI; Books XXII-XXXVIII. Dos Tomos, Ed. y trad. de W.S.Hetts;(1ªed. en 1936;ed. revisada en 1953-1957); London-Cambridge(Massachusetts), W.Heinemann Ltd-Harvard Univ.Press, 1953-1957.

Etica a Nicómaco. Introd. y notas de J.Marias; ed. y trad. de M.Araujo-J.Marías,(1ªed. 1959); Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970 (reimp.)

La Constitución de Atenas. Introd., ed., trad. y notas de A.Tovar,(1ªed.1948); Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970(reimp.)

Retórica. Introd., ed., trad. y notas de A.Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953.

Rhétorique. Livres I-III. Tres Vols., Ed. , trad. y notas de M.Dufour- A.Wartelle,(1ªed. 1932-38); Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1973.

ARISTOTELES: Poética. Anónima:Sobre lo sublime. Ed., introd., trad. y notas J.Alsina Clota; Barcelona, Bosch,Casa Editorial, 1977.

Ars poëtica. Ed. trilingüe de V.García Yebra, Madrid, Ed. Gredos, 1974.

Physique. Dos Vols., Ed.,trad. y notas de H.Carteron; (1ªed. 1926-1931); Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1973(5ª reimp. de la de1969 (ed. revisada)).

Metafísica. Ed. trilingüe de V.García Yebra, (1ªed. 1970); (2ªed.revisada1982); Madrid, Ed. Gredos, 1982(2ªed.).

De la génération et de la corruption. Ed., trad. y notas de Ch.Mugnier; Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Histoire des animaux. Livres I-X. Tres Vols., Ed. y trad. con notas de P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1964-69.

Marche des animaux. Mouvement des animaux. Introd., ed., trad. y notas de P. Louis; Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Les parties des animaux. Ed.y trad. con notas de P. Louis, Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1956.

De la génération des animaux. Ed.y trad. con notas de P. Louis, Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1961.

Petits traités d'Histoire Naturelle. Ed., trad. y notas de R.Mugnier, (1ªed. 1953); Paris, Les Belles Lettres, 1965(2ªreimp.).

De l'Ame. Ed. de A.Jannone,trad. y notas de E.Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

****

ARISTOTLE: *The Works of Aristotle translated into English*, (Oxford Translation), Doce Vols., Trad. completa del *Corpus* Eds. J.A.Smith, W.D.Ross; Oxford, Clarendon Press, 1908-52.

ARISTOTELE: *Organon*. Introd., trad. y notas de G.Colli; Torino, G. Einaudi Editore, 1955.

ARISTOTELES: *Categorías*. Introd. y notas de L.Ml.Valdés Villanueva, Valencia, Rev. Teorema, 1983.

ARISTOTELES : *Tratados de Lógica (Organon) I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones Sofísticas*. Introds., trads. y notas de M.Candel Sanmartín; Madrid, Ed. Gredos, 1982.

ARISTOTELES : *Tratados de Lógica. (Organon). II. Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*. Trad., Intrs. y notas de M. Candel Sanmartín; Madrid, Ed. Gredos, 1988.

ARISTOTLE: *Categories and De Interpretatione*. Trad. y notas de J.L.Ackill, Oxford, Clarendon Press, 1963.

ARISTOTELES: *Magna Moralia*. Trad. y notas de F. Dirlmeier, Berlin, Akademie Verlag, 1958.

ARISTOTELES: *Moral. Gran moral. Moral a Eudemo*. Trad. muy antigua de P.de Azcárate,(1ªed. en Espasa-Calpe 1942); Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1972(5ªreimp.).

ARISTOTELES: *Etica Nicomáquea. Etica Eudemia*. Introd. de E. LLedó Iñigo, trad. y notas de J. Pallí Bonet; Madrid, Ed. Gredos, 1985.

ARISTOTE : *L'Ethique à Nicomaque*. Cuatro Vols., Introd.,Trad. y comentario de R.A.Gauthier, con la colaboración de J.I.Jolif para el com. ;(1ªedición en 1958-59); Louvain, Inst. Sup. de Philosophie de L'Univ. de Louvain, 1970(2ªed.).

ARISTOTELES: *Constitución de los atenienses. Pseudo-Aristóteles: Económicos*. Introd. y notas de M.García Valdés, Madrid, Ed. Gredos, 1984.

ARISTOTELES: *La Política*. Intod. y trad. de C.García Gual-A.Pérez Jiménez; Madrid, Editora Nacional, 1977.

ARISTOTLE: *The Politics*. Trad., Introd., notas y apéndices de E.Barker, Oxford, Clarendon Press, 1946.

ARISTOTLE: *Physics, (Books I and II)*. Trad., Intod. y notas de W.Charlton, Oxford, Clarendon Press, 1970.

ARISTOTE: *La Méthaphysique*. Dos Tomos, Trad. refundida, con com. de J.Tricot; Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1962.

ARISTOTELES: *Metafísica*. Trad. y est. preliminar de H. Zucchi, Buenos Aires, Ed.Sudamericana, 1978.

ARISTOTELES: *Historia de los animales*. Intr., trad. y notas de J. Vara Donado; Madrid, Akal, 1990.

ARISTOTELES: *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia Natural*. Int.,trad. y notas de la 1ª obra: E. La Croce; de los *Parva Naturalia*: A. Bernabé Pajares; Madrid, Ed. Gredos, 1987.

ARISTOTELES: *Acerca del Alma*. Introd. general al autor, a la obra, trad. y notas al tratado de T.Calvo Martínez; Madrid, Ed. Gredos, 1978.

ARISTOTE: *Traité de L'Ame*. Trad. con notas de J.Tricot, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1934.

ARISTOTLE: *De Anima, (Books II and III)*. Trad., Intod. y notas de D.W.Hamlyn, Oxford, Clarendon Press, 1968.

****

WARTELLE,A.: *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Léxico, Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1982.

BONITZ,H.: *Index Aristotelicus*, Quinto Vol. (de la edición Bekker); (Reproducción reprográfica de la edición de 1870); Berlin, Akademie Verlag, 1955.

DELATTE-RUTTEN-GOVAERTS-DENOOZ: *Aristoteles Metaphysica. Index Verborum*, (Indice de frecuencia de las palabras que aparecen en la "Metafísica" de Aristóteles); Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann, 1984.

LOUIS, P.: *Index des traités biologiques*, Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1973.

KIERMAN,P.: *Aristotle Dictionary*, (Diccionario de términos), New York, Philosophical Library, 1962.

PURNELLE,G.: *Aristote, De Anima. Index verborum, Listes de fréquences*, Liège, C.I.P.L. (Université. de Liège), 1988.

4. ESTUDIOS GENERALES.

ABBAGNANO,N.: *Historia de la Filosofía*. [I:Filosofía antigua-Filosofía patrística-Filosofía escolástica.] Versión de J.Estelrich-J.Pérez Ballestar, (del original italiano, 2ªed.revisada y ampliada); Barcelona, Montaner y Simón, 1973(2ª).

ADRADOS,F.R.: *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza Ed., 1983 (3ª).

ADRADOS,F.R: *Lingüística Estructural*. Dos Vols., (2ªed.revisada y aumentada); Madrid, Ed. Gredos, 1984(2ª).

ADRADOS, F.R: *El mundo de la lírica griega antigua.* Recopilación de artículos y conferencias, Madrid, Alianza Ed., 1981.

BURCKHARDT, J.: *Historia de la Cultura Griega.* Cinco Vols, Traducida del alemán por: E.Imaz, A. Tovar,G.J. Fons; Barcelona, Ed. Iberia, 1971.

CAPELLE,W.: *Historia de la Filosofía Griega.* Versión de Emilio LLedó, (de "Geschichte der Philosophie"Vols I-IV, "Die griechische Philosophie",Berlín, Walter de Gruyter,1953-1954); Madrid, Ed. Gredos, 1976(2ªreimp.)

CASSIRER,E.: *El problema del conocimiento.* Cuatro Vols., Versión de W.Roces, (de "Das Erkenntnisproblem in der Philosophie and Wissenschaft der neueren Zeit", Berlín, B.Cassirer editor,1906-1920); Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1948-1957.

CORNFORD,F.M.: *De la Religión a la Filosofía.* Trad. del inglés de A.Pérez Ramos, (de la obra "From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation"); Barcelona, Ed. Ariel, 1984.

CORNFORD,F.M.: *Antes y después de Sócrates.* Versión de A.Pérez-Ramos, (de "Before and after Socrates (The presocratics, Sokrates, Plato, Aristotle"); Cambridge, Univ.Press, 1932.}; Barcelona, Ed.Ariel, 1980.

COSERIU,E.: *Principios de Semántica Estructural.* Versión de M.Martínez H., revisada por el autor, de una recopilación de artículos escritos en varios idiomas; Madrid, Ed. Gredos, 1976.

COSERIU,E.: *Sincronía, diacronía e Historia. El problema del cambio lingüístico.* Recopilación de estudios y artículos ampliada para la 3ªed.; Madrid, Ed. Gredos, 1978(3ª).

DODDS,E.R.: *Los griegos y lo irracional.* Trad: M.Araujo, (del original "The Greeks and the Irrational",Berkeley,Univ.of Calif. Press,1951); Madrid, Ed.Alianza,(ed. anterior en Revista de Occidente), 1980(2ª,1ªen esta editorial).

FRITZ,K.von: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft.* Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

GECKELER,H.: *Semántica Estructural y teoría del campo léxico.* Versión de M.Martínez H. ,{de "Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie", München,W.Fink Verlag,1971(2ª)}; Madrid, Ed. Gredos, 1976.

GIGON, O.: *La Cultura Antigua y el Cristianismo.* Trad. de M. Carrión Gútiez {de "Die Antike Kultur und das Christentum", Gütersloh, Gütersloher Verslagshaus Gerd Mohn, 1966}; Madrid, Ed. Gredos, 1970.

GUTHRIE,W.K.C.: *Los Filósofos griegos. De Tales a Aristóteles.* Versión castellana de F.M.Torner,(a partir del original inglés "The Greek Philosophers from Thales to Aristotle", London,Methuen,1950.); Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.

JAEGER,W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega.* Trad.de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces (de "Paideia, Die Formung des griechischen Menschen", Berlin,Walter de Gruyter, 1933.); México, Fondo de Cultura Económica, edita la obra en varios vols. en 1942,1944,y1945,1ªs. eds.; 1978(3ªreimp.de la 2ªed. en un solo vol.)

KERENYI,K.: *La Religion antigua.* Trad. de Mª Pilar Lorenzo y M. I. Rodríguez,(del original alemán "Die antike Religion" publicado en Eugen Diederichs ,1952); Madrid, Revista de Occidente, 1972.

KOJEVE,A.: *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne.* [I:Les présocratiques; II:Platon-Aristote; III:La Philosophie hellénistique.Les Néo-platoniciens.] Tres Tomos, Paris, Editions Gallimard, 1971-1973.

LAIN ENTRALGO, P.: *El cuerpo humano.* Dos Vols., (I: Oriente y Grecia antigua; II: Teoría actual); Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

LESKY,A.: *Historia de la Literatura Griega.* Versión de J.-Mª.Díaz y B.Romero, {del orig. alemán "Geschichte der Griechischen Literatur, Bern, A.Francke AG V.,1963(2ª)}; Madrid, Ed. Gredos, 1982.

LLEDO,E.: *Filosofía y Lenguaje.* Recopilación de artículos,(ampliada para la 2ªed.) ; Barcelona, Ed. Ariel, 1974(2ª).

LLOYD, G.E.R.: *Polaridad y analogía.* [Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego], Versión de L. Vega (de "Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early greek thought",Cambridge Univ. Press, 1966.); Madrid, Taurus, 1987.

MONDOLFO,R.: *Problemas y métodos de investigación en la Historia de la Filosofía.* Buenos Aires, Ed. Univ. de Buenos Aires (EUDEBA), 1969.

MONDOLFO,R.: *El pensamiento antiguo.* [Historia de la filosofía greco-romana: I Desde los orígenes a Platón. II. Desde Aristóteles a los Neoplatónicos.] Dos Vols., com. y textos; versión esp. :S.A.Tri, (del orig. "Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana esposta con testis celli dalle fonti", Firenze,La Nuova talia,1950); Buenos Aires, Ed. Losada, 1983(9ª).

MONDOLFO,R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua.* Buenos Aires, Ed. Univ.de Buenos Aires (EUDEBA), 1968.

NESTLE,W.: *Historia del espíritu griego.Desde Homero hasta Luciano.* Trad. castellana de Manuel Sacristán, (de"Griechische Geistesgeschichte von Homer Bis Lukian,in ihrer Etfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt". Stuttgard, Kröner, 1956); Barcelona, Ed.Ariel, 1975(2ª).

PARAIN, B.(director de la obra): *Histoire de la Philosophie «Encyclopédie de la Pléiade». I:Orient-Antiquité - Moyen âge.* ("Les Présocratiques" por C.Ramnoux; "Socrate" por Y.Belaval; "Platon" por J.Wahl; "L´academie" de J.Brun; "Aristote et le Lycée" por P.Aubenque); Paris, Eds. Gallimard, 1969.

POTTIER,B.: *Lingüística General.* [Teoría y descripción] Versión de Mª Victoria Catalina (1ª ed. de Editions Klincksieck, Paris, 1974), Madrid, Ed. Gredos, 1977.

RABADE ROMEO,S.: *Verdad, conocimiento y ser.* Madrid, Ed. Gredos, 1974(2ª).

ROBIN ,L.: *La pensée grecque, et les origines de l'ésprit scientifique.* (1ªed. en La Renaissance du Livre,1923); Paris, Ed. Albin Michel, 1973(2ª en esta ed.)

ROHDE,E.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* Versión de W.Roces,del libro alemán; Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1948.

RUSSELL,B.: *Historia de la Filosofía Occidental.I: La Filosofía Antigua .La filosofía Católica.* Trad.: J.Gómez de la Serna-A.Dorta,del original inglés,(versión revisada,para la 3ªed., a partir de la original de1961); Madrid, Espasa-Calpe, 1978(3ª).

SIMON,B.: *Razón y locura en la antigua Grecia.* (Las raices clásicas de la Psiquiatría moderna). Trad. de F.Criado Boado,del original inglés. Madrid, Akal Editor, 1984.

SNELL,B.: *Las fuentes del pensamiento europeo.* (Estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia). Trad.: J.Vives, (de"Die Entdeckung des Geistes.Studien zur Enstehung des europäischen Denken bei den Griechen". Hamburg, Claassen & Gobert,1947); Madrid, Ed.Razón y Fé, 1965.

VERNANT,J.-P.: *Religions,histoires,raisons.* Selección de artículos de 1965-1975. Paris, François Maspero, 1979.

VERNANT,J.-P.: *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua.* Versión de J.D.López Bonillo,(del orig.titulado "Mythe et Pensée chez les Grecs", Paris,L.François Maspero,1965;)Barcelona, Ed.Ariel, 1973.

VERNANT,J.P.: *Los orígenes del pensamiento griego.* Trad:M.Ayerra,(del libro "Les origines de la pensée grecque" (1962)); Buenos Aires, Ed. Univ. de Buenos Aires (EUDEBA), 1976(4ª).

VERNANT,J.P.- VIDAL-NAQUET, P.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua.* Dos Vols, Trad. de M. Arminio -A. Iriarte, (de "Mythe et Tragédie en Grèce ancienne", Paris, L. François Maspero, 1972); Madrid, Taurus, 1987, 89.

VV. AA.: *Introducción a la Lexicografía Griega.* { con artículos de: R. Adrados, E. Gangutia, J. López Facal y C. Serrano Aybar}; Madrid, C.S. I. C., 'Instituto Antonio de Nebrija',1977.

ZUBIRI,X.: *Naturaleza, Historia, Dios.* Recopilación de arts.,(1ºed. 1942); Madrid, Ed. Nacional, 1978(7ª).

****

5. ESTUDIOS GENERALES SOBRE ARISTOTELES

Autour d'Aristote. [Selección de estudios de Filosofía antigua y medieval ofrecidos a A.Mansion], Louvain, Publ. Universitaires de Louvain, 1955.

Articles on Aristotle. IV, Psychology and Aesthetics, Editados por J.Barnes, M.Schofield y R. Sorabji; London, Ed. Duckwortj, 1979.

ACKILL,J.L.: *Aristotle the Philosopher.* Oxford, Clarendon Press,1983(reimp.de la 1ªed. de 1981).

ALAIN,G.: *Ortega y Gasset, crítica de Aristóteles.* [La ambigüedad del modo de pensar peripatético, juzgada por el raciovitalismo], Trad. de M.L.Pérez T.,(de "Ortega y Gasset, critique d'Aristote",Toulouse, Eds. Privat,); Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1968.

ALLAN,D.J.: *Aristote. Le Philosophe.* Trad. de Ch.Lefèvre, préf. de A.Mansion,(de "The philosophy of Aristotle",Oxford,1952); Louvain, Ed. Nauwelaerts,1962.

ALSINA,J.: *Aristóteles. De la filosofía a la Ciencia.* Barcelona, Montesinos Ed.,1986.

AUBENQUE,P.: *Le problème de l'être chez Aristote* [Essai sur la problématique aristotélicienne],(según la 2ªed. corregida, 1ªed. 1962); Paris, Presses Universitaires de France, 1977(4ªed.)

BEUCHOT,M.: *Ensayos marginales sobre Aristóteles.* (Colección de artículos publicados parcialmente con anterioridad, entre los que destacan: " La teoría del lenguaje","La teoría de la argumentación" y "La teoría de la ciencia"); México, U.N.A.M. 1985.

BIGNONE,E.: *L'Aristotele perduta e la formatione filosafica di Epicuro.* Dos Tomos, Firenze, La Nuova Italia, 1936.

BRENTANO,F.: *Aristóteles* Trad. de M.Sánchez Barrado, (de la obra "Aristoteles und seine Weltanschauung",Leipzig,1911) ; Barcelona, Ed. Labor, 1951(2ºreimp.)

CHERNISS,H.: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* Baltimore, Hopkins Press, 1935.

CHERNISS,H.: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,I.* Baltimore, Hopkins Press, 1944.

DÜRING,I.: *Aristotele* Trad. italiana puesta al día de P. Donini, (del original alemán " Aristoteles - Darstellung und Interpretation seines Denkens ", ed. C. Winter - Univ., Heidelberg, 1966) ; Milano, Ed. Mursia, 1976. (Hay edición española, que se cita también repetidamente: *Aristóteles*, Trad. de B. Navarro, U.N.A.M., México, 1990(2ª ed.)).

FRITZ.K.von,: *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Democrit,Platon und Aristoteles* (1ªed. New York, Stechert,1939); Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesehschaft, 1963.

GOMEZ-PIN,V.: *El Orden aristotélico* Versión española de V.Careaga,(del original "Orde et substance ",Paris, Anthopos, 1976); Barcelona, Ed. Ariel, 1984.

GUTHRIE,W.K.C.: *A History of Greek Philosophy, VI: Aristotle an Encounter,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

HAMELIN,O.: *El sistema de Aristóteles* Trad. de A.E.Jascalevich, (de la obra"Le système d'Aristote",Paris,Felix Alcan,1931); Buenos Airs, Ed. Estuario, 1946.

HELLER,A.: *Aristóteles y el mundo antiguo* Trad. del original mecanografiado de J-F. Yvars y A-P. Moya; Barcelona, Eds. Península, 1983.

JAEGER,W.: *Aristóteles* Versión española de José Gaos (de la versión inglesa - mejorada- de " Aristoteles,Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung",Berlin,Weidmannsche B.,1923;1ªed.inglesa,1934); (1ªed.castellana 1946); Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983(1ªreimp.española).

MORAUX,J.: *Aristóteles y su escuela.* (Original francés: "Aristote et son école",Paris, P.U.F.,1962); Buenos Aires, E.U.D.E.B.A, 1972.

ORTEGA Y GASSET,J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1ªed. en Rev. de Occidente,1958); Madrid, Rev. de Occidente-Alianza Ed., 1979(2ªed.)

PADRON, H.J.: *Materia y materiales en Aristóteles.* Buenos Aires, Ed. Fundación Ross, 1987.

ROBIN,L.: *Aristote* (Reimpresión fotomecánica de la 1ªed. de 1944 de Paris, Presses Univ. de France); New York, Arno Press, A New York Times &, 1979 (reimp.).

ROBIN,L. *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (Tesis doc. ,Paris, Felix Alcan, 1908); Hildesheim, (repr. reprográfica del original), Georg Olms Verlagsbuchlandung, 1963.

ROSS,W.D.: *Aristóteles* Versión de D.F.Pró {del original inglés "Aristotle",London,1923 (a partir de una ed. posterior revisada por el autor)};1ªed española, 1957; Buenos Aires, Ed. Charcas, 1981(2ªed.)

THIEBAUT,C.: *Cabe Aristóteles.* Madrid, Visor, 1988.

ZEMB,J.-M.: *Aristoteles* [in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt], Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1961.

ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de Filosofía* (La primera de las lecciones está dedicada a Aristóteles), 1ªedición de 1963; Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970(2ªed.).

****

6. ESTUDIOS ESPECIFICOS PARTE I.

6.1. LIBROS: a) excepto Platón.

ADRADOS, F.R.: *El mundo de la lírica griega antigua.* Col. de artículos; Madrid, Alianza Ed., 1981.

BAILEY,C.: *The Greek Atomists and Epicurus.* Oxford, Clarendon Press, 1928.

BARNES,J.: *The Presocratics Philosophers.* London, Routlege &Kegan Paul, 1982(2ªed. revisada).

CALVO MARTINEZ,T.: *De los Sofistas a Platón: política y pensamiento.* Madrid, Ed. Cincel, 1986.

CANCRINI,A.: *SYNEIDESIS. Il tema semantico della «Con-Scientia» nella Grecia Antica.* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970.

CAPPELLETTI,A.J.: *Mitología y filosofía: los Presocráticos.* Pról. de F. R. Adrados, Madrid, Ed. Cincel, 1986.

DETIENNE,M.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica.* Trad. de J.J. Herrera (del libro: "Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque", Ed. Maspero, Paris,1967); Madrid, Ed. Taurus, 1981.

DURAN MARTINEZ,I.: *El Nóos en el pensamiento prearistotélico.* Memoria de licenciatura, [inédita], Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

FESTUGIERE,A.-J.: *La esencia de la Tragedia Griega.* Versión de M.Morey, (del original francés,"De l'essence de la tragédie grecque", Paris, Aubier-Montaigne, 1969); Barcelona, Ed. Ariel, 1986.

GANGUTIA,E.: *Vida/Muerte de Homero a Platón.* (Estudio de Semántica Estructural). Madrid, Inst."Antonio de Nebrija"-C.S.I.C.-, 1977.

GIGON,O.: *Los orígenes de la Filosofía Griega.* (De Hesíodo a Parménides). Versión esp. de M.Carrión Gútiez,(de la obra: "Der Ursprung der Griechichen Philosophie";2ªed.,Basilea,Schabe & co.Ed.,1968); Madrid, Ed. Gredos, 1971.

GIL,L.(Editor): *Introducción a Homero.* Dos Vols. Artículos de: R.Adrados, Fernandez-Galiano, Gil,L. y Lasso de la Vega, (1ªed. 1963); Barcelona, Ed. Labor, 1984(2ª).

GUTHRIE,W.K.C.: HISTORIA DE LA FILOSOFIA GRIEGA,I: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos.* Versión esp. de A.Medina González, (de "A History of Greek Philosophy,I: The Earlier Presocratics an the Pythagoreans", Cambridge Univ.Pr.1962); Madrid, Ed. Gredos, 1984.

GUTHRIE,W.K.C.: HISTORIA DE LA FILOSOFIA GRIEGA,II: *La tradición presocrática de Parménides a Demócrito.* Versión esp. de A.Medina González, (de la misma obra inglesa, vol.2º: "The presocratic Tradition from Parmenides to Democritus",Cambridge Univ.Pr. , 1965); Madrid, Ed. Gredos, 1984.

GUTHRIE,W.K.C.: A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY. Vol.III: *The Fifth-Century Enlightenment.* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969.

GUTHRIE,W.K.C.: HISTORIA DE LA FILOSOFIA GRIEGA,III: *Siglo V. Ilustración.* Versión de J. Rodríguez Feo, (de la obra anterior); Madrid, Ed. Gredos, 1988.

HERNANDEZ MUÑOZ,F.: *La expresión del conocimiento y la voluntad en los discursos políticos de Demóstenes.* [Estudio de las Familias léxicas de λόγος, νοῦς, γιγώσκω, βούλομαι y ἐθέλω]. Dos Vols. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid [Fac. Filología], 1988.

JAEGER, W.: *Demóstenes. La agonía de Grecia.* Trad. al español de E. Nicol,(del original inglés "Demosthenes. The origins and growth of his policy." publicado en 1938); México, Fondo de Cultura Económica, 945.

JAEGER,W.: *La teología de los primeros filósofos griegos.* Versión esp. de José Gaos,(del orig.inglés,"The Theology of the Early Greek Philosophers", Oxford,Clarendon Press,1947); Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977(1ªreimp.)

LAIN ENTRALGO,P.: *La medicina hipocrática.* (1ªed. en Revista de Occidente,1970); Madrid, Alianza Ed., 1981(2ª).

LAKS,A.: *Diogène d'Apollonie.* Lille, Pr. Univ. de Lille, 1983.

LUTHER,W.: *Warheit, Licht un d Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit.* (Ein Beitrag zur Erfoschung des Zusammenhangs). Col."Archiv für Begriffscheschichte", T. 10, Bonn, H.Bouvier und Co. Verlag, 1966.

MARG,W.: *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung.* (Semonides,Homer,Pindar). Ensayos varios. Würzburg, Konrad Triltsch Verlag, 1938.

MONDOLFO,R.: *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro.* Trad. del italiano por Oberdan Caletti. Buenos Aires, COLUMBA, 1961(2ª).

****

6.1. LIBROS: b) Platón.

ADRADOS,F.R.: *La democracia ateniense.* Adaptado por M. Gonzalo (1ª ed. 1975); Madrid, Alianza Ed., 1983 (3ª).

BRES,Y.: *La psychologie de Platon.* Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

CHATELET,F.: *Platon.* Paris, Eds. Gallimard, 1965.

CORNFORD, F.M.: *Platón y Parménides.* Trad. de F. Giménez G. (de "Plato and Pamenides. Parmenides" *Way of Truth* and Platon's *Parmenides,* London, Routledge & Kegan Paul, 1ªed. 1939); Madrid, Visor, 1989.

CROMBIE,I.M.: *Análisis de las doctrinas de Platón.* Dos Vols.,Trad. de A.Torán-J.C.Armero, (de "An Examination of Plato's Doctrines",2 Vols.,London, Routledge & Kegan Paul,1963); Madrid, Revista de Occidente, 1979.

DIES,A.: *Autour de Platon*. (Essai de critique et d'Histoire), Dos Vols. (1ªed.en: Paris,Beauchesne,1927); Paris, Les Belles Lettres, 1972(2ªed.)

FRIEDLANDER,P.: *Platón*. (Verdad del ser y realidad de la vida). Versión de S. González Escudero (de "Platon.Band I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit"; Berlín, Walter de Gruyter,1964 -3ª ed. correg. y aument.-); Madrid, Tecnos, 1989.

GRUBE,G.M.A.: *El pensamiento de Platón*. Trad. de T.Calvo Martínez,(de "Plato's Thought", London, Methuen & Co Ltd, 1970); Madrid, Ed. Gredos, 1984.

GUTHRIE,W.K.C.: A History of Greek Philosophy ,Vol. IV, *Plato.The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge, C. University Press, 1975.

GUTHRIE,W.K.C.: A History of Greek Philosophy ,Vol. V, *The Later Plato and the Academy*. Cambridge, C. University Press, 1975.

JÆGER,G.: *"Nus" in Platon Dialogen*. HYPOMNEMATA, Heft 17, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

JASPERS,K.: *Les grands Philosophes. 2. (Plato- Saint Augustin)*. Trad: G.Floquet-J.Hersch-H.Naef; Paris, Eds. Plon, 1967.

KOYRE,A.: *Introduction à la lecture de Platon*. Paris, Eds. Gallimard, 1962.

LLEDO IÑIGO,E.: *La memoria del Logos*. [Estudios sobre el diálogo platónico.] Selección de estudios y artículos, Madrid, Taurus Ediciones, 1984.

MONDOLFO,R.: *Sócrates*. Buenos Aires, Ed. Universitaria de B.A. (EUDEBA), 1976(9ªed.).

ROBIN,L.: *Platón*. Paris, Felix Alcan, 1938(2ªed.).

ROBIN,L.: *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

ROBIN,L.: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. [Etude historique et critique]. Tesis doctoral, Paris, 1908.(Rep. reprogr. de la misma en Hildesheim, Georg Olms Verlagsb.,1963).

ROSS,D.: *Plato's Theory of Ideas.* Oxford, Clarendon Press, 1951. (Hay trad. española, Madrid, Cátedra)

TOVAR,A.: *Un libro sobre Platón.* Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1973(2ªed.)

TOVAR,A.: *Vida de Sócrates.* (1ª ed. 1947); Madrid, Alianza Ed., 1984.

****

6.2. ARTICULOS:

ADRADOS, F.R.: "El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico", *Emerita.* Rev.de Lingüistica y Filología Clásica, Vol.XLI, fasc.1º, Madrid, C.S.I.C., Inst."Antonio de Nebrija", 1973,-Primer Sem.-, págs. 1-43.

ASSMANN,M.M.: "De vocabulis quibus Herodotus in singulis operis sui partibus mentem animumque significat", *Mnemosyne,* Vol.LIV, Leiden, Brill, 1926, págs.118-129.

BERNABE PAJARES,A.: "Los Filósofos Presocráticos como autores literarios", *Emerita.* Rev.de Lingüistica y Filología Clásica, Vol.,XLVII,fasc. 2º, Madrid, C.S.I.C., Inst."Antonio de Nebrija", 1979, Segundo Semestre, págs.357-394.

BERNABE PAJARES,A.: "Κατὰ τὴν τοῦ χρονοῦ τάξιν. EL TIEMPO en las Cosmogonías presocráticas", *Emerita,* (mismos datos del artículo anterior, excepto:) Vol. LVIII,1, 1990, págs. 61-98.

BRISSON,L.: "Du bon usage du dérèglement", *Divination et Rationalité*. [Volumen colectivo], Paris, Eds. Seuil, 1974, págs.220-248.

CALVO MARTINEZ,T.: "Léxico y Filosofía en los Presocráticos", *Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. VI, Madrid, Univ. Complutense, 1971, págs.7-23.

CARLIER,J.: "Science divine et raison humaine. Grèce", *Divination et Rationalité*. [Volumen colectivo], Paris, Eds. Seuil, 1974, págs.249-263.

CORNFORD,F.Mc.: "Hermes-*Nous* and Pan-*Logos*", *Classical Review*. Vol.XXVI, Oxford, Univ.Press, 1912, págs. 180-181.

COULOUBARITSIS,L.: "Considérations sur la notion de 'Noûs' chez Démocrite", *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Heft 2, Berlin ,Walter de Gruyter, 1980, págs.129-145.

DARCUS,S.M.: "How a Person relates to νόος in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets", *Glotta*. Vol.LVIII, Heft 1-2, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1980, págs.33-44.

DETIENNE,M.: "Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermotime et Anaxagore", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*. Vol. LXXXIX, Paris, 1964, págs.167-178.

DIES,A.: "Le Dieu de Platon", *Autour de Platon*. Tomo II, LibroIV, cap.III, Paris, Beauchesne,1927, págs.523-574.

FRITZ,K.von: " NOOΣ and NOEIN in the Homeric Poems", *Classical Philology*. Vol.XXXVIII, Number 2, Chicago,Univ.of Chicago Press, April 1943, págs.79-93.

FRITZ,K.von: " NOOΣ, NOEIN and their derivatives in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras). Part I. From the Beginnings to Parmenides", *Classical Philology*. Vol.XL, Chicago, Univ.of Chicago Press, October 1945, págs.223-242.

FRITZ,K.von: " NOOΣ, NOEIN and their derivatives in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras). Part II. The Post-Parmenidean Period", *Classical Philology*. Vol.XLI, Chicago, Univ.of Chicago Press, January 1946, págs.12-34.

FURLEY,D.J.: " The Early History of the Concept of Soul", *Bulletin of the Institut of Classical Studies of the University of London*, Vol.III., London, 1956, págs.1-18.

HANDLEY,E.W.: " Words for 'sould','heart' and 'mind' in Aristophanes", *Rheinisches Museum*, Vol. IC, Frankfurt, 1956, pág.205 y ss.

LOENEN,J.H.M.: "Le 'noûs' dans le système de la philosophie platonicienne", *De Nous in het systeem van Plato's Philosophie*, (Dissertatie), -Sumario del texto holandés-, Amsterdam, Jasonpers, Universiteitspers, 1951, págs. 277-284.

LOEW,E.: "Die Ausdrücke φρονεῖν und νοεῖν bei dem Vorsokratikern", *Philologische Wochenschrift*, Vol.XLVII, Leipzig, 1929, págs.426-29;491-95.

MAGNIEN,V.: "Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme", *Revue des Etudes Grecques*, Vol.XL, Paris, Les Belles Lettres, 1927, págs.117-141.

MARKOVICH,M.: "Problemas heraclíteos", *Emerita*, Rev. de Lingüística y Filología Clásica, Vol.XLI, fasc.1º, Madrid, C.S.I.C., Inst."Antonio de Nebrija", 1973, -Primer Sem.- pág.449 y ss.

MCKENZIE,R.: " ΝΟΟΣ ", *The Classical Quarterly*, Vol.XVII, Oxford, Univ.Press, págs.195-196.

NAGY,G.: "Sêma and Nóêsis : Some Illustrations", *Arethusa*, Semiotics and Classical Studies, Vol.XVI, N.1 and 2, Buffalo,State Univ. of New York, 1983, págs. 35-55.

PEASE, A.S.: " Cæli enarrant", *Harvard Theological Review*, 1941, págs. 163-200.

SCHOTTLAENDER,R.: " NUS ALS TERMINUS" *Hermes*, Vol. 64, Berlin, 1929, págs.228-242.

WEBSTER,T.B.L.: "Some Psychological term in Greek Tragedy", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol.LXXVII, London, 1957, págs.149-154.

****

7. ESTUDIOS ESPECIFICOS ARISTOTELES:

7.1. LIBROS:

CICERON: *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, introd., trad. y notas de J. Pimentel Alvarez, México, D.F., U.N.A.M., 1986.

DÜRING,I.: *ARISTOTLE'S De partibus animalium. (Critical and Literary Commentaries)*, Göteborg, Elander Boktryckeri Aktiebolag, 1943.

PHILIPON: *Commentaire sur le De Anima d' Aristote*. Ed. crítica (con una introd. sobre "la psicología de Philipon") de G.Verbeke; Louvain-Paris, Publ.Universitaires de Louvain-Ed.Beatrice Nauwehaerts, 1966.

THEMISTIUS: *Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote*. Trad. de Guillermo de Moerbeke; ed. crítica y estudio prel. de G.Verbeke, Louvain-Paris, Publ.Universitaires de Louvain-Ed.Beatrice Nauwehaerts, 1957.

TEOFRASTO: *Sobre las sensaciones* Ed. Bilingüe, intr. trad. y n. de J. Solana Dueso; Barcelona-Madrid, Anthropos-M.E.C.,1989.

AVERROES: *Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. (La Psicología de Averroes). Trad. introd. y notas de S. Gomez Nogales; Prólogo de A.Martínez Lorca; Madrid, U.N.E.D., 1987.

BARBOTIN,E.: *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*. Paris, Lib. Philosophique J.Vrin, 1954.

BRENTANO,F.: *The Psychology of Aristote* (In Particular His Doctrine of the Active Intellect). Trad. al inglés R.George,(de la obra original alemana "Die Psycholigie des Aristoteles", editada en Mainz en 1867 por Kirchheim); Berkeley, University of California Press, 1977.

CORTE,M. de: *La doctrine de l'intelligence chez Aristote.* Essai d'exégèse. Paris, Lib. Philosophique J.Vrin, 1934.

FRANCISCO SUAREZ: *De Anima.* Vol. I, -en tres tomos- (publicados los dos primeros), Introd. , ed. y trad. de S. Castellote, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978 y 1981.

GRABMANN,M.: *Interpretazioni Medioevali del 'NOUS POIHTIKOS'.* Trad. al italiano de C.Giacon, (de la obra "Mittelalteriche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom 'nous poietikós'", München, Beck, 1936); Padua, Antenore, 1965.

HAMELIN,O.: *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs.* Ed. e introd. de E.Barbotin; Paris, Lib. Philosophique J.Vrin, 1953.

LEFEVRE,Ch.: *Sur l'évolution d'Aristote en Psychologie.* Pref. de S.Mansion; Louvain, Eds. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1972.

LLOYD (Ed.): *Aristotle on Mind and the Senses.* Varios autores, (los artículos de interés serán reseñados posteriormente); Cambridge, C. University Press, 1975.

MARTINO,E.: *Aristóteles. El alma y la comperación.* Madrid, Ed. Gredos, 1975.

NUYENS,F.: *L'évolution de la psychologie d'Aristote.* Trad. del holandés, pref. de A.Mansion; Louvain, Eds. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948.

SANTO TOMAS DE AQUINO: *Suma Teologica.* En dieciseis volúmenes, Ed. y trad. de diversos autores, Madrid, B.A.C. (Biblioteca de Autores Cristianos), 1959 y ss.

Trad. de la misma obra, Parte I, varios autores (ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España), Madrid, B.A.C., 1988.

SOLERI,G.: *L'immortalité dell'anima in Aristotele.* Torino Soc. Edit. Internaz. (SEI), 1952.

VARIOS: *Monográfico dedicado a Aristóteles.* Anales del Seminario de Metafísica, Vol. III, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1968.

7.2. ARTICULOS:

ACKRILL,J.L.: "Aristotle's Definitions of *psuchê*," *Articles on Aristotle* Vol. IV; (editores: Barnes,J.-Schofield, M.,-Sorabji,R.); London, Ed. Duckworth, 1979. Págs.65-75.

BARBOTIN,E.: "Deux témoignages patristique sur le dualisme aristotélicien de l'âme et de l'intellect", *Autour d'Aristote*, (Recueil offert à A.Mansion), Louvain, Publications Univ. , 1955, págs.375-385.

BARBOTIN,E.: "Autour de la noétique aristotélicienne. L'interpretation du témoignage de Théophraste par Averroes et S.Thomas d'Aquin", *Mélanges de Philosophie grecque offerts à A.Diès*, Paris, Lib. Philos. J. Vrin, 1956. Págs.28-40.

BARNES, J.: "Aristotle's Concept of Mind", *Articles on Aristotle*, Vol. IV; (editores: Barnes,J.-Schofield, M.,-Sorabji,R.); London, Ed. Duckworth, 1979. Págs. 32-41.

BERTI,E.: "The intellection of indivisibles according to Aristotle *De Anima* III,6 ", *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge Univ. Press,1975. Págs. 141-161.

FURLEY,D.J.: "Self Mover ", *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge Univ. Press, 1975. Págs.165-180.

GARCIA GUAL,C.: "La traducción y la *Metafísica* de Aristóteles", *Emerita*, Rev.de Lingüstica y Filología Clásica, Vol. XXXV, Madrid,C.S.I.C.,Inst"Antonio de Nebrija", 1967. Págs.91-104.

KAHN,C.H.: " Sensation and consciousness in Aristotle's Psychology", *Articles on Aristotle*, Vol. IV; (editores: Barnes,J.-Schofield, M.,-Sorabji,R.); London, Ed. Duckworth, 1979. Págs. 1-31.

LESHER,J.H.: "The Meaning of ΝΟΥΣ in the Posterior Analytics", *Phronesis*, Vol. XVIII. Assen, van Gorcum, 1973. Págs.44-68.

LOUIS,P.: "Observations sur le vocabulaire technique d'Aristote", *Mélanges de Philosophie grecque offerts à A.Diès*. Paris, Lib. Philos. J.Vrin, 1956. Págs.141-149.

MANSION,A.: "L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote", *Revue philosophique de Louvain*. Vol., LI; Louvain, Publications Univ. , 1953. Págs. 444-472.

MANSION,S.: "Soul and Life in the De anima ", *Aristotle on Mind and the Senses*. Cambridge Univ. Press, 1975. Págs.1-20.

MANSION,S.: "Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote", *Aristote et les problèmes de méthode*. Ponencias del segundo Simposio aristotélico (Lovaina 1960); Louvain, 1961, págs. 35-56.

MARTINEZ LORCA, A.: "Contribución de Aristóteles a la Historiografía filosófica"; " Los dioses de Aristóteles"; "Nuevo horizonte de la Psicología de Aristóteles", incluídos en *Atomos, Hombres y Dioses*, (Estudios de Filosofía griega); Madrid, Tecnos, 1988.

MORAUX, P.: "La noétique d'Alexandre d'Aphrodise", Cap. III de *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège, 1942, págs. 63 y ss.

MORAUX,P.: "A propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote", *Autour d'Aristote*, (Recueil offert à A.Mansion), Louvain, Publications Univ. , 1955, págs.255-295.

MORAUX,P.: "L'évolution d'Aristote", (Referente a las tesis de NUYENS); *Aristote et S. Thomas d'Aquin*. Louvain, Public. Univ., 1957, págs. 9-41.

MORAUX,P.: "Le De ANIMA dans la tradition grecque: quelques aspects de l'interpretation du traité de Théophraste à Themistius", *Aristotle on Mind and the Senses*. Cambridge Univ. Press, 1975. Págs. 281-324.

NOLTE,A.: "Aristoteles et theoria nœtica Anaxagoræ", *Mnemosyne*. Vol.,3.X, Leiden, Brill, 1942. Págs.204-220.

NORMAN,R.: "Aristotle's Philosopher-God,", *Articles on Aristotle*. Vol. IV; (editores: Barnes,J.-Schofield, M.,-Sorabji,R.); London, Ed. Duckworth, 1979. Págs.93-102.

RIST,J.M.: "Notes on Aristotle *DE ANIMA* 3.5", *Classical Philology*. Vol., LXI; Chicago, Unv. of Chicago Press, 1966. Págs.8-20.

SKEMP,J.B.: " ὄρεξις in De anima III,10 ", *Aristotle on Mind and the Senses*. Cambridge Univ. Press, 1975. Págs.181-190.

SORABJI,R.: "Body and Soul in Aristotle", *Articles on Aristotle*. Vol. IV; (editores: Barnes,J.-Schofield, M.,-Sorabji,R.); London, Ed. Duckworth, 1979. Págs. 42-64.

VERBEKE,G.: "L'évolution de la psychologie d'Aristote", *Revue philosophique de Louvain*. Vol., XLVI; Louvain, Publications Univ., 1948. Págs.335-351. ""

VERBEKE,G.: "Comment Aristote conçoit-il l'immatériel ? ", *Revue philosophique de Louvain*. Vol.,XLIV; Louvain, Publications Univ., 1946. Págs.205-236.

VERBEKE,G.: "Doctrine du pneuma et entelechisme chez Aristote", *Aristotle on Mind and the Senses*. Cambridge Univ. Press, 1975. Págs.191-214.

****

INDICE VOLUMEN III

CAPITULO IV. LAS ACEPCIONES DEL NOUS 'HUMANO' (II)-Cont.

2. Acepción Cuarta: Caracterización(614-617), Localización(617-624), Análisis Textual:
2.1. Usos neutros: 'inteligencia intuitiva'.
-. Primer grupo...624-626.
-. Segundo grupo... 626-633.
-. Tercer grupo de obras...633-644.
2.2. Usos neutros: 'inteligencia' (alta intensidad)...644-677.
2.3. Usos marcados.-. Distinción previa: baja y alta intensidad...677-680.
{2.3. Usos marcados, Baja intensidad: Primer grupo de obras...680-696.
-. Segundo grupo...697-703.
-.*Tercer grupo*...703-720. }

CAPITULO V. EL NOUS 'DIVINO' ARISTOTELICO

0. Introducción. El problema de la 'divinidad' respecto al noûs...721-735.
-. Caracterización {Introducción. Rasgos de lo 'divino'. Sinónimos, Antónimos....735-744.}
1. Noûs 'Divino'. Principio Cósmico: Localización, Análisis Textual(745-776).

2. Noûs 'divino' en el Hombre: Localización (777-780), Análisis Textual:
-. Primer grupo de obras...780-810.
-. Segundo grupo... 810-813.
-. Tercer grupo...813-844.

CONCLUSIONES.

0. Introducción...845.

1. Análisis estadístico:
1.1. Exposición gráfica de los datos....846-867.
1.2. Comparación con la estadística referida a Platón....868-873.

2. Conclusiones filosóficas deducidas de dicho análisis...873-887.

******

APENDICES

Abreviaturas de las obras aristotélicas. (888-889)

Citas Predecesores de Aristóteles.(890-900)

Derivados de ΝΟΥΣ-ΝΟΕΙΝ.(901-903)

Expresiones y locuciones.(904-906)

Transcripciones de Términos. Observaciones.(907)

Glosario de Transcripciones.(908-911)

Conjunto de Citas en el *Corpus*.(912-938)

Lista completa de pasajes de nóos-noûs en Aristóteles.(939-947)

****

BIBLIOGRAFIA

1. Diccionarios y repertorios

2. Fuentes bibliográficas: Iª Parte

3. Fuentes bibliográficas: Aristóteles

4. Estudios generales

5. Estudios generales sobre Aristóteles

6. Estudios específicos : Parte I

7. Estudios específicos: Aristóteles

****
****