



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA NOOLOGÍA ARISTOTÉLICA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MAURICIO ALBERTO ZEPEDA SALAZAR

ASESOR:
MTRO. CARLOS ALBERTO VARGAS PACHECO

CIUDAD DE MÉXICO, 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción.....	3
Consideraciones preliminares.....	13
§1. En torno al sentido etimológico de la palabra «inteligencia».....	13
§2. En torno al sentido originario de la inteligencia.....	17
I. La inteligencia en el horizonte griego.....	27
§3. Introducción.....	27
§4. ¿Qué es el horizonte de intelección?.....	28
§5. El horizonte griego.....	32
II. Inteligencia y logos en Aristóteles.....	41
§6. Introducción.....	41
§7. ¿Qué es el logos?.....	44
§8. ¿Cuál es la estructura del logos?.....	52
§9. Unidad entre logos e inteligencia.....	58
III. El acto intelectual.....	62
§10. Introducción.....	62
§11. Definición formal de aprehensión.....	63
§12. La unidad del sentir y el entender.....	68
§13. El acto intelectual.....	77
IV. Lo entendido.....	81
§14. Introducción.....	81
§15. La doble raíz del realismo aristotélico.....	82
§16. La οὐσία.....	89
V. La facultad.....	101

§17. Introducción.....	101
§18. En torno al concepto.....	102
§19. Las potencias como facultades.....	104
§20. ¿Qué es la facultad?.....	107
§21. La facultad en Aristóteles.....	109
§22. La estructura de la facultad.....	110
VI. Lo que faculta.....	113
§23. Introducción.....	113
§24. Supuestos en torno al Intelecto agente.....	114
§25. El intelecto poyético.....	118
§26. El hacer del fundamento.....	121
VII. Lo facultado.....	123
§27. Introducción.....	123
§28. El Intelecto paciente.....	124
§29. El intelecto patético.....	125
§30. El narcisismo metafísico.....	127
VII. Conclusiones.....	129
Bibliografía.....	131

INTRODUCCIÓN

Todo este trabajo versará sobre un único tema: la idea de inteligencia según Aristóteles. Esto y ninguna otra cosa es lo que señala el título: el modo en que Aristóteles conceptuó al intelecto. No obstante, si bien la noología y el concepto de inteligencia son *materialmente* lo mismo, *formalmente*, no lo son. Hay que ahondar en esta diferencia.

Por ejemplo, el alma según Descartes puede ser objeto de estudio de cuando menos dos disciplinas: la psicología o la metafísica. Ambos estudios podrían tener un contenido idéntico, pero cada uno sería tan distinto como lo pueden ser la psicología respecto a la metafísica. El modo de acotar y de problematizar, la temática y los fines, los objetos y los instrumentos, etcétera, determinan lo que hace distinta a cada disciplina o ciencia. Este trabajo lleva por título *La noología aristotélica* y no *La idea de inteligencia según Aristóteles* porque el carácter disciplinario comporta un alcance distinto al del mero concepto. Es la ciencia la que configura y posibilita al concepto mismo, y en el acto de conceptuar está implícita la disciplina como aquello que lo enmarca teóricamente. Puede verse entonces la relevancia de la disciplina: es el marco teórico de la idea. El título de *La idea de inteligencia* presupondría algún enfoque teórico, histórico, psicológico o cualquier otro, pero habría ocultado involuntariamente aquel enfoque. El tema de esta tesis tiene sentido y relevancia por ser noológica: por proponerse como absoluta respecto a cualquier enfoque.

El concepto conlleva un marco teórico, pero también el marco teórico está fundado en conceptos. El alma cartesiana puede definirse desde la psicología, pero la psicología como tal tiene implícita una definición de alma o psique por la cual se llama *psico-logía*. Un concepto de alma se urde en la psicología dando como resultado un concepto fundamental. Que ese concepto defina al alma como conducta, consciencia, fisiología o lo que sea es tema aparte. Lo que ahora deseo señalar es que la idea de alma, en el ejemplo dicho, tiene dos niveles: como objeto de estudio y como concepto fundamental.

La filosofía se hace cargo, entre otras cosas, de hacer transparentes aquellos conceptos fundamentales. La ciencia se hace cargo del *cómo* son las cosas más que del *qué* son; uno comporta al otro, pero son cuestiones distintas. El físico se hace cargo de decir *cómo* es el tiempo, mas no dice *qué* es.

Dejando todo esto a un lado, lo importante es que la noología y la idea de inteligencia están en una situación similar a la de la psicología y la idea de alma: se habla de algo que es tanto objeto de estudio como concepto fundamental; es algo configurado y, al mismo tiempo, configurador. En este trabajo se ejemplificará eso a través de la filosofía aristotélica. Esta introducción tendrá como objetivo decir qué es propiamente la noología y por qué la opción por Aristóteles.

1. *La «noología»*

Por principio, la palabra «noología» está compuesta por dos términos: νοῦς y λόγος. Νοῦς significa ‘inteligencia’, y al ser esta el objeto de estudio de este trabajo, será marginada de la introducción. En cambio, valdrá la pena investigar qué función cumple el término λόγος, presente en el sufijo -logía.

Este sufijo tiene dos usos: indica un ‘estudio, tratado, ciencia’, como en *psicología*, *biología*, etcétera; y como un ‘conjunto de’, utilizado en *terminología*, *simbología*, etcétera. La noología es claramente de la primera acepción. Sin mayores complicaciones: la *noología* es el estudio o ciencia sobre la inteligencia. El logos en el sufijo tiene una función teórica e instrumental: viene a decirnos cómo opera y qué es la inteligencia. Tiene una función definitoria. Es propio de esta función científica del logos un cierto recogerse en sí de la inteligencia, una verdadera *re-flexión*: el científico reflexiona. A este recogerse en sí investigador es la actitud teórica. Pero, en el caso de la noología, esta reflexión tiene una mayor literalidad: realmente la inteligencia está estudiándose a sí misma; flexionándose sobre sí misma. Dichos estos dos aspectos de la *logía*, hay un tercero: la historicidad. Tanto la configuración de la actitud teórica como cualquier determinación están inscritas en el decurso de la historia. Esto último no solo porque ha habido multitud de definiciones y conceptos a lo largo de la historia, sino también porque esos conceptos están históricamente dados. Es decir, es constitutivo al *qué* y *cómo* sea algo, así como a la posibilidad misma de plantear un «qué» y un «cómo», la situación histórica que los posibilitó.

Hay tres aspectos ínsitos en la *logía*: el definitorio, el reflexivo y el histórico. Qué sea la noología a partir de estos tres aspectos es lo que se verá inmediatamente. Los desarrollaré de modo inverso.

Aspecto histórico. Este podría ocasionar algunos problemas por lo siguiente: ¿realmente ha habido estudios noológicos o a título de tal? Sí y no; hay que hacer una diferencia entre el uso del término y la noología propiamente dicha. El término de «noología» ha sido empleado en un puñado de ocasiones y con sentidos diversos. Abbagnano recoge en su diccionario tres: como ciencia auxiliar de la metafísica y similar a la gnoseología, así lo usaron Calovius y Crasius; como categoría que designa a algo semejante a los racionalistas o idealistas, por Kant; y como denominación alternativa a las ciencias del espíritu, por Ampère. Abbagnano termina por reconocer: «Ninguno de estos usos ha tenido éxito». Si nos atuviésemos a estos cuatro autores, los usos de la noología estarían referidos a lo epistemológico, al racionalismo o a las ciencias del espíritu. Visto así, es comprensible el fracaso del vocablo: se ha usado como sinónimo de disciplinas y actitudes ya constituidas. Pero, más importante aún, es que los usos del término no empatan con lo que es propiamente la noología; y ello por una razón: al emplearlo, se ha renunciado a tratar temática y rigurosamente a la inteligencia como objeto de estudio. Se le trata de un modo indirecto. En efecto, la inteligencia está presente en el conocimiento, la razón o el espíritu, pero no se identifica con ellos. Hay que enfatizar que, más allá de toda polémica en torno al uso del término, lo cierto es que el término nunca ha señalado a la inteligencia en tanto que tal y, por ende, nunca ha sido propiamente noológico.

Dicho esto, es paradójico que uno de los problemas más relevantes de la filosofía, la inteligencia, haya carecido de un término para su estudio. Es decir, esto no hace otra cosa que revelar el estado de marginación de la inteligencia misma. Pese a esto —o por esto— los estudios verdaderamente noológicos que ha habido, han sido bajo título de otra cosa. La importancia de la inteligencia puede encontrarse ya sea en la Antigüedad, donde Sócrates respaldaba que el Intelecto fuese el principio del mundo; con los escolásticos, quienes hicieron a Dios mismo un Intelecto agente; o ya sea en la Modernidad, donde hubo un especial interés hacia el entendimiento y hacia los procesos cognitivos y epistémicos. Sí ha habido estudios propiamente noológicos, pero estos han sido auxiliares, secundarios o hasta accidentales. A estas investigaciones noológicas las considero como parte de una NOOLOGÍA HISTÓRICA.

Lo dicho hasta ahora requiere de un matiz: no es que nunca haya sido empleado el término «noología» de un modo propio, quien hizo uso del término apropiadamente —a mi parecer, y como trataré de demostrar— fue Zubiri. Solo con él puede encontrarse la noología

en sentido estricto; principalmente, por su atención al hecho de que la inteligencia aprehende a la realidad. La realidad como aquello que está codeterminado con la inteligencia no es una mera posición filosófica, un realismo entre otros, sino que se trata de un aspecto estructural en todo estudio noológico. En virtud de esto, Zubiri es el noólogo más original y originario. Por lo anterior, esto es, por ser quien hace una noología en sentido estricto y por señalar con justeza su congeneridad con la realidad, Zubiri llevó a cabo una NOOLOGÍA REAL. Zubiri es un interlocutor obligado y privilegiado en este trabajo. Por otra parte, esta interlocución tiene sus límites, por tres razones que se implican mutuamente: primero, *Zubiri construye su noología con base en la idea de la inteligencia sentiente*,¹ una de sus tesis más originales. Segundo, por esto, *Zubiri no terminaría por admitir que antes de él hubiese habido una noología*. Tercero, *Zubiri suele menospreciar los aportes noológicos de los griegos*. La inteligencia sentiente, la inexistencia de una noología previa a él, así como la falta de reconocimiento hacia las noologías griegas son los límites de interlocución con Zubiri.

Volviendo al asunto que nos concierne, la dimensión histórica de la noología tiene los siguientes momentos: el del uso del término, sin aludir a lo propiamente noológico; los estudios noológicos, aunque hechos de modo auxiliar, secundario o accidental; y los estudios realmente noológicos. Ahora bien, ¿qué tan lícito es hablar de la noología como disciplina relevante? Pienso que lo es tanto como su objeto de estudio: la inteligencia. Esta es el hecho positivo sobre el cual recaen las investigaciones históricas. Lo que hay que revisar ahora es cómo la inteligencia como positividad es investigada por la propia inteligencia.

Aspecto reflexivo. La noología es la flexión de la inteligencia sobre ella misma. En toda actitud científica hay una reflexividad, pero esta se entiende más como actitud teórica o como un recogerse en sí. El caso de la noología, que no es exclusivo, además de aquel

¹ Es en todo punto indispensable tener desde ahora claridad sobre este y otro concepto. La INTELIGENCIA SENSIBLE es una categoría zubiriana que señala una conceptualización —la tradicional— donde la inteligencia, de modo exclusivo o predominante, se hace cargo de lo dado por la sensibilidad; ya sea como abstracción, concepción, ideación, etcétera. La sensibilidad siente cosas y, luego, informa —de algún modo— a la inteligencia para que esta realice su acto. La INTELIGENCIA SENTIENTE es la propuesta de Zubiri donde se sostiene que la inteligencia es de suyo sensible, pues ella aprehende lo real, y esa aprehensión —también, llamada por Zubiri como «impresión»— se da en la sensibilidad; mientras que la sensibilidad humana es, a diferencia de la animal, una sensibilidad de realidades: el animal nunca podrá sentir lo real, solo estímulos. El hombre siente lo real con una única facultad: la inteligencia sentiente. La abstracción, la concepción, etcétera, son actos de la inteligencia, pero son posteriores a la aprehensión de realidad, que es su acto.

recogerse en sí teórico, tiene una reflexividad literal.² El objeto de estudio es lo mismo que aquello que se pone en su búsqueda: la actividad intelectual. La reflexividad tiene, entonces, dos aspectos: la inteligencia como lo definido y como aquello que urge a la definición. Y es la inteligencia como aquello que busca lo que funciona como el hecho positivo de la noología. Ese «aquello» que urge y busca es la actividad intelectual, pero, en otras palabras, es la vida inteligente o la inteligencia viviente. La *nooergia*. Ese es el punto de arranque de toda reflexividad, de toda ciencia, pero solo en la noología es objeto de estudio.

En uno de los extremos de la reflexión hay una certeza de suyo evidente: la vida intelectual; todavía más: vivimos esa evidencia. Decir que lo patente, lo fenómeno o, en una palabra, *lo que aparece* es lo verdadero es válido hasta cierto punto, puesto que se estaría obviando el hecho de que las cosas *aparecen* porque, en primer lugar, yo ya *estoy en la luz*. Es porque he sido dado a luz que, en definitiva, puedo *ver* lo que aparece. Toda doctrina sobre el fenómeno, toda fenomenología, está precedida por una necesaria metafísica de la vida, una metafísica del estar dado a la luz. No digo que primero se está en la luz y, luego, se aparezcan las cosas; no, uno no se da sin el otro: acontecen en congeneridad. Las cosas se me aparecen porque estoy dado a la luz y, a su vez, estoy dado a la luz porque las cosas se me aparecen. Esta bicondicionalidad es a lo que me refiero cuando, como más adelante, hable de la «congeneridad» o, en ocasiones, del «acontecer».

Pues bien, la nooergia no solo implica lo anterior: que las cosas que se me aparecen hacen tal dado que estoy dado en la luz y viceversa; sino que, además, más allá de ese *se me aparecen*, las cosas *aparecen* con independencia de mi vida: el aparecer como tal de las cosas no es, en absoluto, una categoría epistemológica, es física: el aparecer de las cosas, su brotar, su nacer, es el ámbito de lo natural. La naturaleza es parte ingrediente de la nooergia como evidencia. La unidad entre *lo que se me aparece* y la *luz a la que he sido dado* es una unidad dada en enigma, pues son en efecto lo mismo: la luminaria del mundo.

Lo nooérgico atañe a lo que es evidente; ello no tendría por qué conducirnos a un juicio errado: lo evidente, lejos de ser simple, es de una vertiginosa estructura metafísica. Hacerla transparente es la tarea del segundo momento de la reflexividad. Y no, no es involuntaria la paradoja: la reflexión tiene como objetivo hacer transparente lo que es de suyo

² Estamos concediéndole la razón a Ampère, pero por una vía distinta: las ciencias del espíritu, por cuanto son reflexivas por partida doble, compartirían un lugar con la noología. En todo caso, allí noología abarca un espectro amplísimo.

evidente. No es que transparencia y evidencia, para este caso, sean diferentes, son lo mismo, sino que se trata de una evidencia dada a niveles distintos o de una misma evidencia vista desde dos perspectivas distintas. La nooergia es la evidencia física, la noología es la evidencia lógica. La *logía* opera sobre algo que ya es de suyo evidente. Decir que el Yo es evidente no implica, en absoluto, tener un concepto definido y último de lo que sea; por el contrario, se vuelve acuciante saber su realidad y su ser. Decir qué es será el cometido del logos. Y esa es la estructura dialéctica de toda ciencia. Inmediatamente diré por qué. No está de más decir que empleo el término «dialéctica» en un sentido neutro, sin compromisos con nadie: lo uso en su sentido etimológico de «a través del logos». Esto tendrá por finalidad la definición o concepto. Es el tercer y último aspecto.

Aspecto definitorio. Lo evidente, como un cristal límpido, será tanto más evidente por cuanto sea más invisible; puesto que, a mayor invisibilidad, más claras son las cosas que a través de él se observan. Ese «a través de» de la evidencia se encuentra, además de en la *dia*-léctica, en dos términos: lo *trans*-parente y lo *diá*-fano. Por ello decía que vienen siendo lo mismo transparencia, diafanidad y evidencia. Pues bien, será sobre ese cristal que se hará uso del logos para ver al cristal mismo, visibilizar lo invisible. Lo diáfano y lo dialéctico, aun cuando ambos son transparencias, lo son en dos niveles distintos: el primero lo es en la inteligencia como tal; el segundo, en la inteligencia en tanto que logos. Es la diferencia entre la nooergia y la noología. Cuando digo que en la reflexión se hace transparente lo transparente, digo que se hace transparente a través del logos lo que es de suyo evidente en la inteligencia. ¿Cómo se logra transparentar esa evidencia? Mediante la violencia o la mancha sobre el cristal límpido. Cuanto más se ensombrece al cristal, más visible es; cuanto más se abstrae, más se saca de su evidencia y más comprensible es.³

La transparencia maculada hace que la evidencia diáfana se pierda para, en cambio, dar lugar a la transparencia dialéctica. La *noo-logía*, por cuanto tiene de «logía», supone de antemano la renuncia voluntaria a presentar cualquier verdad inmaculada.

Sumariamente, la noología es el ánimo teórico y definitorio por hacer transparentes las estructuras nooérgicas. El proceso de definición en una ciencia es histórico, relativo y ficticio en gran medida: ninguna definición es definitiva. En segundo lugar, la reflexividad tiene dos extremos: la nooergia como punto de partida y como punto final: siendo un recogerse en sí

³ Volveré sobre esto en el capítulo dedicado al horizonte.

de la inteligencia y un inquirirse a sí. Y esa inquisición sobre sí lo hará, en tercer lugar, mediante el uso del logos para acceder a una definición, todo lo provisional y relativa que se quiera, pero definición al fin. Estos son los tres aspectos de la *logía* de la *noo-logía*.

2. *La opción por Aristóteles*

Con base en lo dicho, Aristóteles debe entenderse en su situación: fue fundamental para el desarrollo de las noologías históricas. Naturalmente, aquella «fundamentalidad», aquel carácter de clásico que tiene es relativo al lugar y a la época. Su sitio es interesante, pues tiene dos posibilidades de interpretación, confundirlas y hacerlas una sería un error ingenuo: me refiero al Aristóteles como cúspide del pensamiento griego y al que fue la base de la Escolástica. Hay posibilidad de más perspectivas y, por supuesto, se trata siempre del mismo Aristóteles. En este trabajo se incidirá en aquel puesto doble que ocupa.

La opción por él es a causa de su lugar tan enriquecedor dentro de los estudios noológicos. Y es que, poniéndolo en perspectiva, en Aristóteles está configurada, en cierto sentido —el escolástico—, nuestra idea de inteligencia y, al mismo tiempo, en otro sentido, está una opción relegada: la propiamente griega. Con él, como con ningún otro, es posible hacer visibles los supuestos que movieron a los escolásticos o a los modernos; y no porque Aristóteles tuviese tal poder, sino porque ellos, al interpretarlo, lo hacen —como todos— imprimiendo en él sus ideas y principios propios.

Mi intención, entonces, en este trabajo, será la de escudriñar la noología aristotélica, tomando al autor en su situación histórica, teniendo a Zubiri como interlocutor principal. Ahora bien, como puede observarse, este trabajo no es un resumen, paráfrasis, escolio, comentario ni nada semejante a la filosofía de Zubiri. Él mismo no consideraría como noológicos a los estudios griegos o lo haría con la reserva de que defendieron, no una inteligencia sentiente, sino una sensible. Mi intención es la de proponer una idea y configuración de la noología y, sobre esta idea, analizar a Aristóteles. No deseo menospreciar cualquier otro intento por señalar los límites, métodos y objetos de la noología; sin embargo, considero que para plasmar propiamente al objeto de estudio, la inteligencia, se precisan de elementos que podrían sonar como meras sutilezas, por ejemplo, a la hora de analizar a la facultad. Deseo mostrar que no es así.

Por otra parte, Aristóteles es la opción elegida por su papel central en la noología. ¿A qué me refiero? Mi deseo es exponer mi idea de noología sirviéndome de Aristóteles y no exponer a Aristóteles según una idea de noología previa. Este trabajo, por esto, tomará en muchas ocasiones categorías y explicaciones que, en todo punto, exceden a Aristóteles. Es así porque el propósito principal es mostrar a la noología dicha de modo general y, luego, mostrar sus aplicaciones en la doctrina específica de Aristóteles. Pero esto no debe malinterpretarse, puesto que *se buscará exponer a la noología como tal y a la griega*, lo cual se tratará en un tercio del trabajo; luego, *se buscará exponer con rigor a Aristóteles*; y, finalmente, esa exposición será siempre a título de interpretación personal y original. Por esto, *no estamos exponiendo a Zubiri, aunque sea un interlocutor relevante*.

Dicho esto, será beneficioso para la lectura de este trabajo un breve esquema expositivo de lo que se encontrará en este trabajo.

3. *Esquema expositivo*

Consideraciones preliminares— Este apartado tiene un objetivo: demostrar que la inteligencia como tal tiene una gran complicación: en su etimología se ha introducido la idea de logos. No obstante, los griegos poseen una idea de inteligencia que está deslindada del logos. Hay tres conceptualizaciones relevantes: la visiva, la intuitiva y la aprehensiva. Esta última será la más adecuada para pensar al griego. ¿Qué es la inteligencia en general —y no solo para Aristóteles— para un griego? La inteligencia somática: no una inteligencia sensible ni una inteligencia sentiente. Se trata de una conceptualización propia al horizonte griego.

La inteligencia en el horizonte griego— Hay horizontes de intelección en virtud de los cuales los conceptos, principios y supuestos son distintos; los griegos tienen un horizonte de intelección. El horizonte de intelección es esencial para este trabajo, pues es constitutivo a la noología. Una vez delimitado, habrá que ver cuál es el horizonte de intelección griego, qué ideas son relevantes, qué principios configuran a la inteligencia griega. Dos autores servirán para ello: Parménides y Anaxágoras: sus modos de plasmar a la inteligencia son elocuentes para delinear una noología griega pues estarán presentes en los filósofos posteriores, incluyendo al propio Aristóteles.

Inteligencia y logos en Aristóteles— A partir de las «Consideraciones preliminares», es imperativo deslindar a la inteligencia del logos, pues son de hecho distintos. Para ello es más

fácil atender primero qué es el logos. El logos en el griego se configura en tres etapas: la homérica, la ortodoxa y la democrática. Aristóteles está en la cúspide de un debate entre poetas como Homero y filósofos como Parménides y Protágoras. De ellos aprenderá Aristóteles, a ellos tratará de responder y con ellos comparte una idea común o similar sobre lo que es el logos. El logos en Aristóteles tiene dos dimensiones: el fónico y el semántico. Su estructura es la de decir algo acerca de algo. En esta operación se revelará que para que haya logos en definitiva, debe haber *algo* sobre lo cual opere. Ese segundo algo tiene una peculiaridad: puede ser tanto sensible como inteligible. Y tanto la inteligencia como la sensibilidad son aprehensivas: ambas son lo mismo o algo muy similar. Con lo cual existe la posibilidad de defender exitosamente la idea de una inteligencia somática. La inteligencia como tal se revela en el fondo del logos como intelección o acto intelectual.

El acto intelectual— Hay un carácter aprehensivo de la inteligencia según la noología en general, según la noología griega en general y según Aristóteles en particular. La sensibilidad también es aprehensiva, ¿qué es la aprehensión? Se tratará de demostrar que el algo aprehendido es aprehendido sensible e inteligiblemente, para ello hay que ver qué es la sensación y qué es la intelección. El acto de cada uno es aprehender, lo que en última instancia será un actualizar. Ambos actos son actualizadores. Hay una mismidad entre sensación e intelección: son actos que actualizan. Su diferencia es que la sensación actualiza la singularidad, la inteligencia, la actualidad en tanto que actualidad. La intelección es un acto que actualiza a la actualidad.

Lo inteligido— Lo inteligido es la actualidad actualizada. Lo que antecede a Aristóteles es fundamental por cuanto a ello se refiere y a ello desea superar. La idea de acto de Aristóteles la postula para resolver los problemas que dejaron abiertos Parménides y Platón en torno al ser. El realismo aristotélico, un realismo de la actualidad, es la propuesta con la cual Aristóteles se sustrae de las doctrinas del ser y del no ser. Pero, anteriormente, Platón ya se había sustraído a ello, a partir de las formas; con lo cual, Aristóteles se sustrae del planteamiento ontológico y del formal. La actualidad es previa al ser, al no ser, a la forma y a la idea. La actualidad es formalidad y, en última instancia, es sustancia. Ese es el cuadro completo del acto intelectual.

La facultad— La idea de inteligencia somática es la de una facultad donde la sensación y la intelección son lo mismo. Esto contraviene a la idea usual de potencias, las cuales se

plantean como opuestas o distintas. Hay una unidad entre la sensación y la intelección, hay una facultad una. Y para discurrir sobre la facultad hay hacerlo sobre el alma de un modo obligado y ese es el problematismo. La facultad dicha en términos de una noología general y de la noología aristotélica en particular, es aquello que es movido por la actualidad.

Lo que faculta— ¿Qué es lo que mueve a la inteligencia? ¿Qué es el Intelecto agente? El problema del Intelecto agente surge del fondo mismo de la inteligencia como facultad. No es un rendimiento más del problema, ni una explicación arbitraria: surge como aquello que dota de sentido y que explica en último término qué es la facultad. Pues bien, para el medieval, el Intelecto agente es Dios creador; algo asaz distinto de la idea griega en general de la naturaleza como Intelecto poyético. La naturaleza mueve a la facultad, ella es lo energético y la actividad actualizadora de un modo absoluto.

Lo facultado— El modo en que se determine a lo que faculta, lo cual está en el fondo del problema de la facultad, terminará por determinar a lo facultado, al hombre, de un modo radical. El aspecto último de la noología es el modo en que la inteligencia se entienda a sí misma. De nueva cuenta, media un abismo entre Aristóteles y las interpretaciones medievales. Con esto, se habrán esbozado los elementos de la intelección como un acto actualizador de actualidad y, a su vez, de la facultad como problema que nos conduce al fundamento y a la idea de nosotros mismos como lo que faculta y lo facultado.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

1. *En torno al sentido etimológico de la palabra <inteligencia>*

Del latín *intellegentia*, la palabra <inteligencia> es la traducción del griego νόου, νόος o νοῦς.¹ El vocablo está compuesto por dos raíces: *inter* ‘entre’ y *legere* ‘coger, escoger, recoger’.² De este modo, el significado etimológico de la inteligencia podría ser el de *recoger escogiendo*, por ejemplo.³ Pero puede haber otros sentidos: recoger escogidamente, escoger entre lo recogido, etcétera. La definición etimológica es susceptible a muchas interpretaciones. Mas no es eso lo que deseo señalar, sino lo siguiente: sin importar cuál definición se elija o proponga, la palabra estará cualificada por un elemento: *legere*. La *ligencia* de la *inte-ligencia* es lo esencial del término. Haciendo a un lado la partícula *inter* —la cual posee su propia problematicidad, como se verá—, el sentido originario de la inteligencia será evidente si se atiende a este *legere*. ¿Qué es?

En la tradición latina, el verbo *legere*, de *lego*, significa, además de ‘coger, etcétera’, ‘leer’. A partir de esta acepción, decir que lo que define a la inteligencia es ser un *leer entre* es un paso natural. Y no se trata de una posibilidad peregrina; por el contrario, esta idea de inteligencia puede constatarse en la filosofía renacentista y moderna. En ambas épocas, donde la filosofía envolvía a la física bajo el título de *filosofía natural*, el filósofo se asumía como un lector del mundo e, incluso, como su exegeta más autorizado. Cabalistas, magos y herméticos tenían como proyecto filosófico leer a la naturaleza, la cual se expresa en un idioma cifrado y oscuro. Siguiendo esta lógica, la inteligibilidad sería legibilidad. Lo inteligible en sí es lo legible del mundo. Por ello, la inteligencia —por cuanto es *legere*— es un *leer*, y —por cuanto es *inter*— es un *leer entre las cosas del mundo*. Todavía más, la legibilidad es un carácter propio del mundo; es decir, el mundo positivamente está

¹ Por uniformidad, se optará siempre por la forma νοῦς. Además, cabe señalar que νοῦς se traduce como ‘inteligencia’ y no como ‘intelecto’ por neutralidad. En efecto, como se verá, el término «intelecto» tiene dos cargas teóricas en este trabajo: implica una facultad y, en el caso de Anaxágoras, donde se traducirá como ‘Intelecto’, con mayúscula, es el fundamento mismo. La palabra <inteligencia>, entonces, tiene la virtud de aquella neutralidad dicha: puede entenderse como facultad, como función, como principio, como una abstracción, etcétera. Cf. el *A Greek-English Lexicon* de Liddle-Scott, que traduce el término como ‘mente, percepción, sabiduría, sensación’ entre otras.

² Según Corominas, *legere* significa ‘coger, escoger’, según Benveniste, ‘recoger, volver a sí, reconocer’.

³ Esta definición la da Benveniste en Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, p. 401.

configurado en signos, en virtud de lo cual es posible hablar de un *libro de la naturaleza*. Galileo, Bacon o Descartes emplearán este término en sus obras. Dirá, por ejemplo, este último: «Resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo»⁴. Y de un modo semejante se pregunta:

Si las palabras, que solo significan por institución de los hombres, bastan para hacernos concebir cosas con las que no tienen ningún parecido, ¿por qué la naturaleza no podrá también haber establecido cierto signo que nos produzca el sentimiento de la luz, a pesar de que este signo no tenga nada en sí que sea parecido a este sentimiento? ¿No es acaso así como ha establecido las risas y las lágrimas para que leamos la alegría y la tristeza en el rostro de los hombres?⁵

Este libro del mundo, el cual es un entramado de signos, no solo remite a la inteligencia hacia el sentido oculto entre las cosas; además, la remite a algo todavía más importante: a su artífice, esto es, a Dios como Autor del mundo. Los signos de la naturaleza cifran a su Creador. Es por esto por lo que *el libro de la naturaleza o mundo* es sinónimo del *libro de la creación*. El mundo, visto así —como sistema de signos y cifras que indican a Dios—, es el antecedente inmediato de, primero, la geometrización y, luego, de la matematización del mundo. Por todo esto, de modo originario, la inteligencia sería una INTELIGENCIA LECTIVA.

No obstante, hay otra posibilidad en el *legere*. Este posee un homólogo morfosintáctico y semántico en el verbo griego λέγειν, infinitivo de λέγω. Λέγειν y *legere* significan lo mismo: ‘coger, etcétera’, puesto que provienen de una misma raíz indoeuropea: *leǵ. Ahora bien, los dos verbos, además de aquellos significados primarios, alojaron acepciones diversas. En Roma, el *legere* devino, principalmente, en ‘leer’; en Grecia, el λέγειν devino, sobre todo, en ‘decir’. De este modo, según se opte por un sentido u otro, la actividad propia de la inteligencia puede entenderse como un leer o como un decir. Ya se dijo algo acerca de la primera posibilidad, revisemos la segunda.

Que la *inte-ligencia* derive, no del *legere*, sino del λέγειν, es una posibilidad que puede constatarse en la filosofía de Kant. En su *Crítica de la razón pura*, las categorías (*Kategorien*) —según él— son lo estrictamente intelectual o inteligible. Kant dirá que las categorías son «conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a los objetos de la intuición en

⁴ Descartes, «Discurso del método», p. 106.

⁵ Descartes, *El mundo, Tratado de la luz*, p. 47.

general». ⁶ Para saber en qué consiste el ámbito de la inteligibilidad, habría que saber qué son las categorías. Como marco histórico, la categoría, del griego *κατηγορεῖν*, es aquello que se acusa de las cosas. Categorizar es acusar. A Aristóteles, por ejemplo, le interesaba saber qué era aquello que se acusaba siempre de las cosas. Lo que se acusa o dice de las cosas, siempre, es que o fueron, o son, o serán; de la declinación misma de los verbos, se acusa de toda cosa un tiempo. Luego, el tiempo es una categoría por cuanto es algo que se acusa de toda cosa. En el Medioevo, los escolásticos van a pensar en algo muy similar: los trascendentales. El trascendental no solamente es algo que se acuse de toda cosa, sino que además es algo que le pertenece de suyo a todas las cosas. Por ejemplo, la unidad; toda cosa es de suyo *una*. Con esto en mente, ya están esbozados los conceptos pilares del kantismo: la «categoría» y el «trascendental», conceptos que subvertirá Kant.

Para él, el trascendental no es algo que pertenezca de suyo a las cosas, sino que pertenecen al sujeto cognoscente. ¿De qué modo? Como «formas de la sensación» (*Anschauungsformen*), las cuales son el tiempo y el espacio. Por otra parte, las categorías no pertenecen a la sensación, sino a la inteligencia o entendimiento; son «formas del pensamiento» (*Gedankenformen*). Kant hizo de los trascendentales y de las categorías funciones, no de las cosas, sino del sujeto. Y así, situadas en el pensamiento, las categorías no constituyen a la sensibilidad ni comercian con ella, más bien la exceden. Dice Kant que las categorías admiten o «parecen admitir una aplicación ampliada más allá de todos los objetos de los sentidos». ⁷ En otras palabras, las categorías son un momento de lo suprasensible, y son de hecho, el núcleo formal de toda predicación, o, en términos kantianos, de toda judicación. La categoría es el elemento formal del juicio. En virtud de esto, bien podría decirse que la inteligibilidad kantiana es, más que una legibilidad, una predicabilidad. Con Kant asistimos a una INTELIGENCIA PREDICATIVA.

De esta forma, ya sea que se atienda a la versión latina, ejemplificada con renacentistas y modernos, o a la versión griega, ejemplificada con Kant, la «ligencia» admite, a partir de su etimología, dos modos de conceptuar a la inteligencia: la lectiva y la predicativa. Dos modos exegéticos que han sido fundamentales para la filosofía, tanto por sus consecuencias como por las tradiciones en las cuales están montados. Pero, pese a ello, incurren en un grave

⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, B105, p. 121.

⁷ *Ibidem*, B306, p. 283.

equívoco, si no en su desarrollo, sí en su punto de arranque: estos modos de conceptuar a la inteligencia parten de la «ligencia» como lo determinante y esencial de la inteligencia. Y es que, más allá de cómo se caracterice al *legere* o al λέγειν, más allá de toda la riqueza que poseen estos vocablos, el problema con erigirlos como elementos constituyentes es el siguiente: tanto *legere* como λέγειν son vocablos semántica y filosóficamente distintos a νοῦς. En una palabra, el mero vocablo «inteligencia» no recoge en ningún sentido al νοῦς, término del cual se pretende que sea su traducción. Todavía más, termina por soterrarlo.

Y es que, si bien parece ser un problema de índole netamente filológica, impactó en la filosofía de un modo profundo. La prueba de ello es que las conceptualizaciones filosóficas de la inteligencia no suelen gravitar en torno al νοῦς, sino a algo distinto. No pretendo decir que la tradición no haya tratado nunca al νοῦς, sí lo hizo, pero la inmensa mayoría de las veces, lo hizo subordinándolo de un modo u otro al *logos* y al λόγος, sustantivos verbales de *lego* y λέγω, respectivamente. Zubiri, en sus libros, ha nombrado a esta subsunción de la inteligencia al *logos* como «logificación de la inteligencia».⁸ Sin embargo, contrario a lo que sostiene Zubiri, esta logificación no fue emprendida por los griegos, sino que comenzó a delinearse en Roma, donde —Cicerón, presuntamente⁹— se tradujo νοῦς por *intellegentia*. El hecho es que la presunta traducción de Cicerón no estaría libre de supuestos, no es una mera acción filológica: él habría implantado en la noción misma de νοῦς un principio lógico que no se constata en la palabra griega. Evidentemente, el *logos*, ya sea en la forma del *legere* o del λέγειν, tuvo una importancia fundamental en el mundo grecorromano; mas ello no debe inducir a error: el *logos* nunca suplantó al νοῦς. Y no lo hizo por lo siguiente.

Para un griego, el campo semántico y operativo del *logos* era algo distinto del campo nooético. El νοῦς y el *logos* están intrínsecamente articulados, conforman una unidad. Mas

⁸ Zubiri dice: «No se nos dice en qué consiste formalmente el entender. Lo único que se nos dice en el ordo mismo de la filosofía es que al entender hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos. Con lo cual la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y *logos* predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó Aristóteles, para quien el *logos* mismo es *apóphansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo *logificación de la inteligencia*». Más adelante, «conviene subrayar ya lo que estimo ser un error de la filosofía antigua, según la cual intelección es *logos*. Todo lo que tiene la intelección serían tan solo momentos del *logos*; por tanto, formalmente la intelección sería *logos*. Pero, como ya lo indicaba páginas atrás, pienso que esto es falso. En lugar de “logificar” la intelección es menester “entenderizar” al *logos*». Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 86, 167-168.

⁹ Cicerón se oponía a la práctica, común entre romanos, de conservar los términos griegos en su idioma, algo artificial y presuntuoso, según él, pues consideraba que había que verter los conceptos griegos en latín. Cicerón veía a la cultura romana como superior a la griega. Cicerón, *Disputas tusculanas*, I, 1, 2, p. 1.

esta unidad y articulación no poseen la forma de la identidad ni, mucho menos, la de la subordinación del νοῦς respecto al λογος. En el mundo griego se pensaba exactamente lo contrario: el λογος es una función secundaria del νοῦς. Función capital y esencial, pero secundaria al fin. El λέγειν reposa en el νοεῖν. Tal fue la idea que circuló en Grecia.¹⁰

En resumen, la primera gran complicación que surge en este estudio es la propia palabra «inteligencia», la cual, al portar en ella al λογος como elemento constitutivo, funciona en detrimento del νοῦς. Complicación inevitable, pero no insuperable. Por esta razón, se tomará siempre a la INTELIGENCIA como referida y anclada al νοῦς.¹¹ En cualquier otro caso, se señalará con anterioridad.

2. *En torno al sentido originario de la inteligencia*

Todo lo anterior sirvió para sostener fundadamente que el sentido originario, esto es, inicial o arcaico de la inteligencia, no ha de ser buscado en su etimología. ¿Qué es, entonces, la inteligencia en tanto que νοῦς? Así como λέγειν es infinitivo de λέγω y actividad del λόγος, de igual modo, νοεῖν es infinitivo de νοέω y actividad del νοῦς. Sabiendo esto, hay dos caminos para responder a la pregunta por la inteligencia. La primera, inquiriendo por la inteligencia como acto; esto es, el νοεῖν como *inteligir*. Y la segunda, investigando qué es la inteligencia como facultad; como νοῦς o *intelecto*. O bien «el inteligir o bien el intelecto» (τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν), dice Aristóteles¹². Tales son los dos métodos para responder a la pregunta por la inteligencia, los cuales responden a una investigación καθ' ἐνέργειαν y κατά δύναμιν, respectivamente. Ambos habrán de ser recorridos para perfilar suficientemente un estudio noológico, no obstante, se comenzará con el primero, puesto que, atendiendo a Zubiri: «Una facultad se descubre en sus actos»¹³. La pregunta nooérgica se dirimirá, en primera instancia, en la indagación sobre el νοεῖν.

¹⁰ Baste, por el momento, para sostener esta idea, exponer tres ejemplos donde se comprueba lo que digo. Parménides: donde el λογος es posterior a la mismidad entre ser e inteligencia; Platón, donde el proceso dialéctico que culmina en una idea es posterior al acto de ver las formas, donde ese «ver» es el inteligir mismo; y Aristóteles, donde la composición lógica se da sobre lo captado por los sentidos y la inteligencia.

¹¹ Traduciré sistemáticamente las palabras derivadas de νοῦς por *inteligencia*, *inteligir*, *inteligido*, etcétera. En este trabajo se utilizarán a varios traductores, en cada cita a sus obras donde se utilice un vocablo distinto al de *inteligencia*, se le rectificará, y a la palabra de la traducción original se le señalará con cursivas al pie de página. Cuando traduzcan a νοῦς y derivados por *inteligencia*, etcétera, se mantendrán sin ninguna aclaración o anotación.

¹² Aristóteles, *Acerca del alma*, p. 402b12-13, 133.

¹³ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 20.

¿Qué es, entonces, el inteligir? Ha habido tres conceptualizaciones significativas.¹⁴

a) Conceptualización visiva

Lato sensu, el inteligir es VISIÓN. Según esta primera vía, toda intelección es un ver o algo muy próximo al ver. La inteligencia en sentido lato se entiende como una INTELIGENCIA VISIVA. Se puede comprobar en Homero, quien empleaba el verbo *voéō* como un tipo de especial de visión, relacionada con actos psíquicos, volitivos o afectivos.¹⁵ La inteligencia visiva fue la idea predominante en la noología griega. No obstante, esta conceptualización no se limitó a los griegos: se trata de una herencia indoeuropea, y por ello fue compartida por muchos pueblos. Baste mencionar dos ejemplos: India y Roma. Estas culturas, coetáneas a los helenos, vertieron todo lo relativo a la inteligencia en un lenguaje metafórico-visual. Un ejemplo: la palabra sánscrita *veda* (वेद) tiene, como el griego (Ϝ)ειδώς¹⁶, el *video* latino o el *wissen* alemán, una misma raíz indoeuropea: *u(e)id; la cual, según Pokorny, significa ‘ver, conocer’. Más familiares y persuasivas nos son las palabras griegas con una carga visualista, ya que atraviesan al griego, al latín y al español. Tenemos tríadas con la siguiente forma: δῆλος-*evidentia*-evidencia, (Ϝ)εἶδος-*forma*-forma o φαινόμενον-*phaenomenon*-fenómeno. Y, por ello, gran parte de los esfuerzos filosóficos que ocupó a los sabios antiguos consistió en aclarar qué es la inteligencia más allá de su forma y génesis metafórica; sabedores de que

¹⁴ No está de más señalar que, si bien he partido de nociones y métodos zubirianos, lo dicho hasta ahora y a continuación no es, propiamente, zubiriano. De hecho, el siguiente análisis podría chocar con las propias concepciones de Zubiri. Él no solo no se detuvo en el origen de la palabra ‘inteligencia’, sino que, en ocasiones, sus categorías noológicas podrían complicarnos para explicar casos concretos. Por ejemplo, con base en las categorías noológicas zubirianas típicas —inteligencia sensible, inteligencia sentiente, inteligencia concipiente o, incluso otras categorías como la logificación o la entificación de la inteligencia—, y las cuales serán explicadas más adelante, no es posible explicar otras caracterizaciones de la inteligencia como la india, así como tampoco es posible explicar caracterizaciones de la inteligencia más allá de un uso filosófico, como en Homero. En todo este trabajo, si lo que señalo no hace explícita referencia a Zubiri, es porque se trata de una propuesta mía: no es una interpretación ni, muchísimo menos, una paráfrasis de su obra, salvo que se indique lo contrario.

¹⁵ *Noéō*, tomando los casos que recogen Liddell y Scott en su *A Greek-English Lexicon*, lo emplea Homero en los sentidos señalados en los siguientes pasajes. Como ‘ver’: «Así habló, y en el pecho le conmovió el ánimo. Y al reconocer (ἐνόησε) el cuello de la diosa, de bello contorno, el deseable pecho y los chispeantes ojos», Homero, *Ilíada*, III, 395-397, pp. 163-164. Como ‘prestar atención’: «Por olvido o inadvertencia (οὐκ ἐνόησεν), grave falta cometió en su ánimo», *ibidem*, IX, 537, p. 282. Como ‘pensar, considerar, reflexionar’: «Como cuando el pensamiento (νόος) transporta a un hombre que tierras numerosas ha recorrido y que en su juiciosa mente (νοήση) imagina», *ibidem*, XV, 80-81, p. 394. Como ‘tener en cuenta, intentar, pensar con uno mismo’: «Porque la reluciente fusta no había prevenido (νοήσατο) coger de la centelleante caja del carro», *ibidem*, X, 500-501, p. 303. Entre otros sentidos.

¹⁶ Donde la grafía <Ϝ> indica —muy posiblemente— la primitiva forma fenicia del término.

no se trata de una analogía. La inteligencia en sentido lato es el punto de partida de concepciones filosóficas más profundas.

Se dice que, en cierta ocasión, Diógenes el Perro le reprochaba a Platón el no poder ver (ὄρῶ) las ideas de las que el ateniense hablaba. El de Sinope argumentaba que, si bien sí podía ver una mesa o un tazón, no podía, en cambio, ver la mesidad o la tazonez. A lo que Platón respondió: «Porque posees los instrumentos con lo que se ven (θεωρεῖται) la mesa y el tazón, los ojos. Pero aquello con lo que se ve¹⁷ (βλέπεται) la mesidad y la tazonez, la inteligencia, no la posees». Más allá de que esto pueda ser un simple cotilleo recogido por Diógenes Laercio, ilustra elocuentemente algo que sucedió de hecho: el trabajo filosófico para arrancar a la idea de inteligencia del suelo metafórico del que brotó. En esta anécdota, Platón habría distinguido entre la visión ocular y la intelectual. Sin embargo, y a pesar de este esfuerzo, esta concepción viva de la inteligencia permaneció como un lugar común que se repitió a lo largo de la historia y en multitud de autores. En ellos, la metáfora visual tuvo implicaciones, tonos e intenciones distintas.

La intelección como un ver será una alegoría medieval que servirá para plasmar la experiencia mística, me refiero a la llamada *visión de Dios*. Dice Agustín de Hipona, fatigado por investigar cómo podemos saber sobre lo futuro: «Muy lejos está este modo de mi vista: excelso es; *no podré alcanzarlo por mí*, mas lo podré por ti, cuando lo tuvieres a bien, *dulce luz de los ojos míos ocultos (dulce lumen occultorum oculorum meorum)*».¹⁸ Evidentemente, esa *dulce luz* no es una luz sensible, como tampoco los *ojos ocultos* son los del rostro. Sino que se trata de Dios como luminaria que hace ver al intelecto humano. Con un ánimo idéntico compondrá Nicolás de Cusa, en el siglo XV, su obra intitulada *La visión de Dios*. Donde la visión de Dios se entiende en dos sentidos: como la visión que el ser humano tiene de Dios, visión contraída y relativa, y como la visión propia de Dios, incontraída y absoluta. Su unidad es problemática, pero dirá el Cusano: «Oh Dios, tú me has guiado hasta el lugar en el que pueda ver que tu rostro absoluto es el rostro natural de toda naturaleza, el rostro que es la absoluta entidad de todo ser, y el arte y la ciencia de todo lo cognoscible» (*O deus, quorsum*

¹⁷ Referencia tomada de Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VI, 53, 9-11, p. 303. Cambio «aquello con lo que se *percibe*» de Carlos García Gual, por «aquello con lo que se *ve*».

¹⁸ San Agustín, «Confesiones», XI, XIX, 25, P. 485.

*me perduxisti, ut videam faciem tuam absolutam esse faciem naturalem omnis naturae, esse faciem, quae est absoluta entitas omnis esse, esse artem et scientiam omnis scibilis).*¹⁹

El problema de conceptualizar al inteligir como un ver, en específico, como un *ver intelectual*, radica en que se da por supuesto aquello que se desea definir. Me explico, si ante la pregunta ¿qué es el inteligir?, se responde que es un ver intelectual, no se estaría diciendo nada realmente, dado que lo *intelectual* del ver *intelectual* sería tal porque pertenece a la inteligencia; y la inteligencia es un ver intelectual, donde lo *intelectual*, etcétera. Se trata de una circularidad donde qué sea la inteligencia es algo que se mantiene en toda su imprecisión y latitud. Tanto Platón, como san Agustín y Nicolás de Cusa no estaban interesados en definir con rigor a la inteligencia, como sí lo estaban en replicar al Cínico —el primero— y comunicar la experiencia beatífica —los segundos—.

Por lo tanto, en la inteligencia viva se deja intacta la definición; por ser de índole metafórica, porque la definición estricta supone el abandono de la metáfora y porque, al mantenerla, se cae en una definición circular. Tal es la definición lata de inteligencia.

b) Conceptuación intuitiva

Como puede verse, la vía visiva, compartida por los pueblos indoeuropeos —al menos los mencionados—, configuró el modo de comprender a la inteligencia para las épocas posteriores, como con los medievales. Pero, en cada Edad y en cada lugar la inteligencia visiva tuvo planteamientos e intenciones distintas. En los ejemplos dichos, Platón distingue entre la *visión ocular* y la *visión intelectual*, mientras que el cusano dirá que a Dios no se le ve con los ojos corporales (*oculis carnis*), «sino con los ojos mentales e intelectuales» (*mentalibus et intellectualibus oculis*).²⁰ El paralelismo es total, mas no están diciendo lo mismo. El hecho de que el de Cusa hable de una visión de Dios es suficiente para dar cuenta del abismo que media entre uno y otro; tanto como el que hay entre la gentilidad y la cristiandad. En una palabra, tanto el griego como el cristiano buscaron distinguir entre la visión sensible y la inteligible, hicieron de ambas algo opuesto y, además, las ubicaron en partes diferentes; pero hay una honda diferencia en el modo en que la plantearon y en los

¹⁹ Cusa, *La visión de Dios*, 24, VII, 14-17, pp. 83-84.

²⁰ *Ibidem*, 17, IV, 8-9, p. 78.

finés que buscaban. Las conceptualizaciones, a partir de la Patrística hasta nuestros días, han partido de Dios como creador del mundo. La situación es *radicalmente* distinta.

Y fue con base en Dios que los escolásticos se encargaron de pensar con mayor detenimiento y rigor al *voeiv*: lo conceptualizaron, sin abandonar al lenguaje metafórico, como un intuir.²¹ Intuir es INTUICIÓN. Dirá santo Tomás de Aquino: «Puede entenderse que en Dios *decir sea ver pensando (cogitando intueri)*, en cuanto la Palabra de Dios es concebida con la intuición del conocimiento divino (*intuitu cogitationis divinae*)». ²² La llamada *intuición intelectual* es, primordialmente, una intuición divina por cuanto a través de ella se conoce a Dios. Es la vía visiva pero reformulada y prolijamente desarrollada, de allí su virtud. Habrá también una diferencia entre la *intuición sensible* y la *intuición intelectual*; incluso, será este esquema metafísico el que sentará la base de nociones tales como EXPERIENCIA O RAZÓN del empirismo y racionalismo modernos. En su diccionario, Abbagnano asegura que fue Roger Bacon el primero que identificó conocimiento sensible con intuición, por ejemplo.²³

Es por esto por lo que la conceptualización intuitiva dista de la visiva: es su reformulación en clave cristiana. En última instancia, es donde está larvada la filosofía kantiana misma. Dice Kant: «Por medio de la sensibilidad, entonces, nos son *dados* objetos, y solo ella nos suministra *intuiciones (Anschauungen)*; pero por medio del entendimiento ellos son *pensados*, y de él surgen *conceptos*». ²⁴

¿Cuál es el problema? Como es de esperar, el primero es que esta conceptualización está emparentada con la visiva: la inteligencia termina por mantener su latitud e imprecisión, pues a pesar de estar todo lo elaborada que se quiera, sigue siendo una metáfora. Por ello, sigue habiendo una circularidad en la definición, ya que, si la inteligencia es tener una intuición *intelectual*, permanece en suspenso qué sea eso intelectual como tal o la inteligencia misma. La intuición no solo no resolvió los problemas de la visión intelectual, sino que los profundizó. La vía intuitiva hizo del problema de las índoles su premisa. ¿A qué me refiero?

Generalmente, en la historia de la filosofía ha habido una diferencia y, en ocasiones, una oposición entre lo sensible y lo inteligible. Ahora bien, esta diferencia suponía un problema

²¹ *Intuitio* significa ‘mirada, imagen’.

²² Aquino, *Suma de teología*, q. 34 a.1, p. 355.

²³ Esto lo hace en su entrada al término de noología.

²⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, B33, p. 71.

por resolver, una ambigüedad, fue tan solo en el creacionismo donde se pensó como un hecho evidente. A decir verdad, fue con los creacionistas donde la diferencia entre el sentir y el inteligir mutó en una oposición radical e irreductible. Fue allí donde se hizo de la sensibilidad algo CONTRADISTINTO a la inteligencia. Las índoles, esto es *lo sensible* y *lo inteligible*, fueron aparejadas con dos lugares, *el cuerpo* y *el espíritu*, lo cual condujo a los escolásticos y a los modernos a una única solución: la contradistinción entre la sensibilidad y la inteligencia es resuelta en o por Dios.²⁵ Piénsese en el genio maligno de Descartes, en las mónadas de Leibniz o en la sincronía que propone Malebranche. La modernidad terminó por asumir, explícita o veladamente, a Dios como una necesidad y una evidencia. Y no digo que recurrir a Dios sea un error en los análisis filosóficos; nada de eso, pero que solo el recurso a Él pueda resolver la unidad entre el sentir y el inteligir es el indicador de un problema grave.

Finalmente, la vía intuitiva posee un tercer problema, además de ser metafórica y de contradistinguir a las índoles: se hace del *voẽiv* una «intuición intelectual» en oposición a una «intuición sensible». Lo cual es una ingente ambigüedad, ya que, ¿qué señala el *voẽiv*?

Por principio, se puede poner el énfasis en la «intuición *intelectual*» o en la «intuición intelectual». Si es en lo «intelectual», se haría del *voẽiv* algo posterior y cobrado a la intuición; habría, entonces, una intuición previa a lo intelectual, que puede ser o sensible o intelectual; y lo importante no estaría dado por el *voẽiv*, sino por una vaporosa intuición. El *voẽiv* no sería otra cosa que un mero cualificador de aquella intuición. Qué sea la intuición intelectual, qué, la sensible, o qué, la intuición *simpliciter*, es algo que queda en total suspenso. Por otra parte, es posible enfatizar a la «intuición intelectual». Pero, entonces, sería

²⁵ No parece que se pueda ser más preciso ubicar esta contradistinción en un horizonte estrictamente creacionista, donde la diferencia entre cuerpo y espíritu es ontológica y metafísica. Mas esto no debería llevarnos a pensar que los griegos no tuvieron algo similar. Las ideas órficas que hicieron del cuerpo la tumba del alma —las cuales sostiene Platón en el *Crátilo* o en el *Fedón*— muestran una diferencia. Sin embargo, esa diferencia no es tan radical como la diferencia entre cuerpo y espíritu medieval. Prueba de ello es que esa distinción no solía recibir una explicación metafísica, sino poética —incluyo a los pitagóricos—, además, a veces, como en el *Crátilo*, esa oposición es matizada como probable: en un mismo párrafo Platón sostiene que el cuerpo es la tumba del alma o el signo o expresión del alma —cosas distintas y hasta contradictorias entre sí—; finalmente, como en el *Fedón*, esa diferencia es algo que se asume en el discurso, no se demuestra. Para reforzar este argumento, la diferencia entre alma y cuerpo no es, incluso, tan marcada en el judaísmo, donde hasta es problemático un planteamiento salvífico —el alma muere con el cuerpo—, como en el cristianismo primitivo con Orígenes —*idem*—. Aún más, el problema de la diferencia entre alma y cuerpo suscitó debates medievales a la hora de saber si el alma era transmitida a través de la sangre o del semen al embrión, en sendos casos, se sostendría una idea de alma material que siempre fue rechazada por la ortodoxia cristiana. Por todo esto, la absoluta distinción entre alma y cuerpo no puede sino datarse en el Medioevo, pero la distinción es constatable en otras edades, pero sería problemático decir que era absoluta.

frívola la primaria contradistinción entre la sensible y la intelectual, pues el *voeĩv* estaría presente en ambas. Además, habría una nueva circularidad, pues se estaría hablando de un *voeĩv* intelectual. Si se opta por lo primero, se relega al *voeĩv* a ser secundario, al tiempo que se hace de la intuición algo fantasmagórico, y, si se opta por lo segundo, se diluye a lo intelectual y se hace vana la diferencia de índoles. Queda una tercera posibilidad: que el *voeĩv* indique a la «*intuición intelectual*» de modo íntegro; pero esto significaría el total soterramiento de la inteligencia. Me explico.

Es en este punto donde al *voeĩv* se le hizo *λέγειν*, esto es, donde se logicó a la inteligencia. De las muchas conceptualizaciones de la intelección, esta hizo que la *intuición intelectual* fuese algo interior, en contradistinción con lo sensible, que es lo exterior. Estamos ante la versión etimológica de la inteligencia. La «*ligencia*» señala al *logos*, pero ¿qué se indica con aquel «*inte*» de la *inte-ligencia*? A dos cosas: a un *entre*, pero también a un *dentro*. Cicerón, romano naturalista o gentil, se hizo la idea de inteligencia como un *logos entre las cosas*; en cambio, Aquino, medieval cristiano, habla de un *logos interior*. Aquel *inter legere* es, en la filosofía tomista, un *intus legere*.²⁶ Es un ámbito desconocido en todo el mundo grecorromano; aquel *intus* del que habla Tomás de Aquino es la interioridad del alma, incorporeal, espiritual, ultramundana.²⁷ La inteligencia como *logos interior* será el sustento metafísico de la subjetividad cartesiana. No se explorará esa idea; por el momento cabe mencionar que la intuición intelectual es, en esta conceptualización, de índole espiritual, incorporeal y ultrafísica; la intuición sensible, por oposición es experiencia sensible, corporal y mundana. Kant hará de la intuición como tal algo propio, no del entendimiento (*Verstand*), sino de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Atendiendo a esta conceptualización, la intelección en tanto que *voeĩv* terminará, con Kant, por evaporarse, pues el *inteligir* ya no *intuye* absolutamente nada. Opera sobre lo intuido por la sensibilidad, pero sin *intuir* él mismo. Y si bien la

²⁶ En la cuestión «¿Es el entendimiento un don del Espíritu Santo?», Tomás de Aquino resuelve lo siguiente: «*Hay que decir*: El nombre de *inteligencia*^{26bis} implica un conocimiento íntimo. *Inteligir*^{26ter} significa, en efecto *leer dentro*» (*Respondeo dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere*). Aquino, *Suma de teología*, IIa, q. 8, a. 1, p. 97.

^{26bis} En el original, «el nombre de *entendimiento*»

^{26ter} En el original, «*entender*».

²⁷ Foucault lo describe, partiendo del problema del «*conócete a ti mismo*» y del «*cuidado de sí*», como una hermenéutica de sí. Hermenéutica posibilitada, según Foucault, por prácticas propias del cristianismo primitivo y de la vida monástica, las cuales transformarán el sentido de ese *cuidado de sí*. A partir de Casiano, Foucault dice: «En este momento comienza la hermenéutica cristiana del yo con el desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto». Foucault, «*Tecnologías del yo*», pp. 89-90.

apelación a la suprasensibilidad o espiritualidad como aquello que intuye la intuición intelectual es una posibilidad, se trata, en todo caso, de una apelación que no puede ser utilizada a la hora de pensar a los griegos sin una previa investigación de qué sea la intangibilidad —si bien es algo diferente a suprasensibilidad, por el momento no precisa de mayor aclaración— para ellos, y en particular para Aristóteles.

Sumariamente, la concepción intuitiva adolece de varios problemas, pues implica asumir una serie de supuestos por sí mismos problemáticos. La contradistinción entre el sentir y el entender, el cuerpo y el alma, el mundo y lo espiritual; la apelación misma a eso suprasensible y ultramundano; y, por ello, la necesidad de un principio creacionista. Además, esta vía conduce a la ambigüedad del *voëiv*.

c) Conceptuación aprehensiva

Pues bien, *stricto sensu*, el entender es lo que los medievales llamaron *simplex apprehensio*. Entender es APREHENSIÓN. Dicho esto, hay que deslindarnos de la *apprehensio* escolástica, por los supuestos visivos e intuitivos. Pero, entonces, ¿por qué decir que la intelección es un aprehender? Hay dos razones: primero, porque el término no porta consigo ninguna metáfora y, segundo, porque pienso que esto fue lo que los griegos definieron en la práctica o, si se prefiere, en los usos que hacían del vocablo. El concepto se ajusta a lo que se refería un griego cuando hablaba del *voëiv*. Los griegos definieron a la aprehensión en los *usos*, ¿qué quiere decir esto? Que puede hablarse de dos modos de comprender a la *apprehensio*: el medieval y el griego. El escolástico define al término en la teoría, por ejemplo, haciendo distinciones y tratados al respecto; mientras que, en Grecia, si bien no existen estudios temáticos, sí hay —o sí puede hablarse de— una noción compartida en lo que refiere al *voëiv* que puede equipararse con la aprehensión. Me explico: si se le preguntara a un medieval por la *apprehensio*, este respondería que se trata o bien de una aprehensión sensible o, en el caso de ser *simplex*, de una aprehensión intelectual; no obstante, si la misma pregunta se le hiciera a un griego, este respondería, al menos desde Parménides, que toda aprehensión es aprehensión de *lo que es*.²⁸ Es posible, entonces, hacer una distinción en los modos de tratar

²⁸ De hecho, en la filosofía aristotélica se emplean dos términos que se traducen en ‘aprehensión’: *κρινεῖν*, si bien prevalece el sentido de ‘separar, distinguir’, *μετάληψιν* y *ὑπόληψις*, los cuales tienen por raíz a *λήψις*, y que se traducen como ‘tomar, aprehender, agarrar’.

al término; y es a esta hipotética respuesta a lo que me refiero cuando digo que los medievales definen a la aprehensión en la teoría y lo griegos en los usos.

Esta vía aprehensiva, que considero es la más idónea, deja abiertas muchas cuestiones. La más apremiante: ¿qué decir de la oposición entre sentir e inteligir? Para responder esto hay que avanzar con un problema insuperable a cuestas: los griegos nunca trataron este tema de un modo exhaustivo; nunca lo aclararon a plenitud. Es una parcela oscura en la filosofía helena y un límite en este estudio. Pero, pese a ello, es posible decir que el griego no afirmó nunca la existencia de una inteligencia sentiente o de una sensibilidad inteligente, como sí lo hizo Zubiri. Mas no por ello sostuvo que sensibilidad e inteligencia fuesen dos facultades opuestas. Sí hubo en Grecia una idea, todo lo vaporosa que se quiera, de constitutiva unidad de facultades en la inteligencia. Quien avanzó más en este sentido fue Aristóteles. El Estagirita dice: «Será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera».²⁹ Y Aristóteles dice esto, no apelando a una inteligencia sentiente, sino recurriendo a una idea que ya circulaba entre los filósofos griegos como Empédocles de Agrigento. La INTELIGENCIA SOMÁTICA. La unidad de las facultades es una unidad intrínseca y constitutiva a ellas, se trata de la unidad de la inteligencia somática. A pesar de que esta idea no se desarrolló como habría sido deseable, sí circulo en Grecia.³⁰

²⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, 429b12-13, pp. 231-232.

³⁰ Es difícil probar esta hipótesis de la inteligencia somática a partir de los fragmentos conservados. En todo caso, esta estaría presente en un puñado de filósofos presocráticos —como el propio Empédocles— y, encima, no sería algo totalmente delineado. Diógenes Laercio, que compendia a gran parte de la filosofía antigua, no es útil para, siquiera, hablar de la inteligencia como tal; él, en su obra, solo escribe, en cinco ocasiones, la palabra <νοῦς>, y en dos, <νόος>, y, de las siete, algunas están en sus epigramas. Hay —me parece— tres fragmentos de Empédocles que ejemplifican una noción de inteligencia somática. El primero es el fragmento 3: «Mas ea, observa con todas tus fuerzas cómo se manifiesta cada cosa, sin confiar más en la vista que en el oído, ni en el oído rumoroso por encima de las declaraciones de la lengua, ni niegues fiabilidad a ninguno de los otros miembros [órganos, partes del cuerpo] por lo que hay un camino para *inteligir*^{30bis} (πόση πόρος ἐστὶ νοῆσαι), sino que aprehende cada cosa por donde es clara (νόει δ' ἢ δῆλον ἕκαστον)». El agrigentino llama a no desconfiar ni de la visión (ὄψιν), ni de lo oído (ἀκουήν), ni de las «declaraciones de la lengua» (τρανώματα γλώσσης), frase esta última que también —siguiendo la traducción de Alberto Bernabé— se presta a algo muy próximo a *degustar con la lengua*; y a todos estos considera modos de la intelección, a la cual se le manifiesta a cada cosa. Por otra parte, en el fragmento 17 dice: «Obsérvalo con tu *inteligir*^{30ter}; que el asombro no se asiente en *tus ojos*^{30quater}» (τὴν σὺ νόωι δέρκευ, μηδ' ὀμμασιν ἦσο τεθηπός). La inteligencia es algo muy próximo a lo sensual o abiertamente sensual. Finalmente, en el fragmento 105 dice, respecto al corazón: «Que se nutre de mares de la sangre que corre en opuestas direcciones. Allí se asienta lo que los hombres suelen llamar *inteligencia*^{30quinquies} (τῆι τε νόημα μάλιστα κυκλήσκειται ἀνθρώποισιν) —porque *la inteligencia*^{30quinquies} es en los hombres la sangre en torno al corazón (αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιον ἐστὶ νόημα)—». Por último, Alberto Bernabé recoge la siguiente opinión que sobre Empédocles tenía Teofrasto en

*

Recapitulando, el sentido etimológico y el sentido originario de la inteligencia difieren entre sí, y, además, dentro del sentido originario hay una diferencia entre el sentido lato y el estricto. Se habló de distintos modos de entender a la inteligencia, se habló de una *inteligencia lectiva, predicativa, visiva, intuitiva, aprehensiva, sentiente y somática*, pero no se trata de meras clasificaciones y, en última instancia, no toda conceptualización ha sido radical. La inteligencia en sentido etimológico, esto es, anclada, no en el $\nu\omicron\zeta$, sino en el \logos , condujo a la dimensión lectiva o predicativa; sin embargo, este modo de pensar al $\nu\omicron\zeta$ es insuficiente porque no parte de él. El sentido etimológico, al final, no es sino una posibilidad de la inteligencia visiva. Pues es una inteligencia que lee o dicta sobre lo visto en la sensibilidad o en la espiritualidad. Es lo que Zubiri llamó como inteligencia sensible, una inteligencia que se limita a operar sobre lo dado en la sensibilidad. Esta categoría difiere de la idea originaria del término, donde —como con Homero— la inteligencia señala indistintamente un acto de visión sensible, psíquico o volitivo. Homero emplea el término con límites difusos. Y es así porque para el griego había una diferencia, pero no una contradistinción entre el sentir y el inteligir. El trabajo por desligar a la inteligencia como visión de la visión de los ojos no responde a un problema de ídoles, sino al deseo por dar con la definición estricta de inteligencia. Puede entenderse por definición *estricta* una *ortodoxa*. ¿Por qué emplearlo? Porque ese será el ánimo de filósofos como Parménides, quienes buscarán conceptualizar y definir en un sentido literal y real a la inteligencia, abandonando al mito. El filósofo, frente al problematismo de la inteligencia, buscará diversos caminos para resolverlo; el camino más recto será aquel que nos sitúe en la definición de nuestro problema. Este ánimo de ortodoxia es lo que nos pondrá en dos situaciones: nos pondrá más allá de interpretaciones laxas que se resuelven en una pura metáfora —la visual o la intuitiva—; y nos pondrá en el centro de la noología griega: que define a la intelección como una pura y primordial aprehensión de *lo que es*.

su *Acerca de las sensaciones*: «El conocimiento se produce por lo semejante y la ignorancia por lo desemejante, por lo cual el conocimiento es lo mismo o algo muy similar a la sensación».

^{30bis} En el original, «para *entender*».

^{30ter} En el original, «con tu *entender*».

^{30quater} En el original, «con tu *mirada*».

^{30quinquies} En el original, «*entendimiento*».

I. LA INTELIGENCIA EN EL HORIZONTE GRIEGO

3. *Introducción*

Sería erróneo creer que ha habido una sola idea de inteligencia a lo largo de la historia; todo lo contrario: ha habido multitud conceptos al respecto, en ocasiones emparentados, en otras, no. Y sería un error aún más grave creer que el problema de la inteligencia se resuelve en su concepto. Enfocando bien la cuestión, si el concepto de inteligencia ha cambiado, es a causa de algo más profundo: pareciera que el intelecto mismo se ha transformado. La dialéctica de los conceptos tiene por fundamento a la dinámica de la inteligencia; la noología está fundada en la noergia. En otras palabras, la *idea* de inteligencia es solo una expresión de la inteligencia *en cuanto tal*; prueba de ello es que históricamente ha habido muchas ideas sobre la inteligencia. La «inteligencia *en cuanto tal*» es distinta a la «*idea* de inteligencia». La una implica a la otra, pues la inteligencia se conoce en su concepto, pero este es concebido por aquella. Y ya sea que se hable de una inteligencia visiva, lectiva, etcétera, en cada caso, si bien puede hablarse de una similitud de *ideas* —entre Platón y san Agustín, por ejemplo—, lo cierto es que la inteligencia *como tal* está situada de una forma distinta; de allí que se haya dicho que hay una diferencia radical en el modo de plantear, exponer o resolver los problemas noológicos que se presentaban. Pues bien, ¿qué es lo *radical*? Es el horizonte donde se encuentra la inteligencia, y el cual posibilita toda definición o conceptualización. De allí que el griego, el escolástico, el moderno, etcétera, no digan lo mismo, aun cuando hablen de lo mismo. La inteligencia en tanto que tal está situada en cada caso en un horizonte propio, y es por mor de estar en un horizonte que puede concebirse a ella misma. Más aún, la inteligencia funda a ese horizonte. La inteligencia está *en* un horizonte, pero además ese horizonte es *de* la inteligencia. Es un problema con dos momentos constitutivos a todo HORIZONTE DE INTELECCIÓN: por un lado, la inteligencia como determinada por el horizonte, y, por el otro, el horizonte como determinado por la inteligencia.¹

¹ El problema que desea señalarse es de suyo difícil, no tanto en sus términos como en su forma. Decir que la inteligencia *funda* al horizonte parece ser sinónimo de otra cosa: la inteligencia *causa* al horizonte. Hablar en términos de causación no es inmediatamente incorrecto para lo que deseo expresar, pero requiere de una obligada aclaración. Lo que busco apuntar es una unidad entre el horizonte y la inteligencia dada en congeneridad; esto es, donde el horizonte *causa* a la inteligencia y la inteligencia *causa* al horizonte. Sin embargo, como puede verse, esto es bastante oscuro. Un modo de superar esta problemática es señalando que

Por esto, estamos ante un problema nooérgico fundamental, dado que el horizonte es la estructura donde la inteligencia se realiza dinámicamente. Hay que responder dos preguntas.

Primera, ¿qué es el horizonte de intelección?

Y, segunda, ¿cuál es el horizonte griego?

4. *¿Qué es horizonte de intelección?*

El horizonte de intelección es uno de aprehensión. Por esta razón, el horizonte de intelección envuelve a lo perceptual. En realidad, todo horizonte perceptual se comporta respecto al de intelección como la parte respecto al todo; en ningún sentido lo agota. Los horizontes perceptuales son modalidades específicas del horizonte de la inteligencia. Es importante subrayar esto porque el horizonte de intelección no es una analogía de ningún horizonte perceptual, sino que es una estructura real de la inteligencia. Esto se colige del acontecer en congeneridad: la inteligencia actúa en un horizonte, mientras que el horizonte configura a la inteligencia. Son concomitantes y simultáneos.

El horizonte de intelección es completamente distinto al perceptual. En este, el ámbito y el campo son numéricamente lo mismo. El campo de intelección no es la delimitación de un ámbito, por el contrario: el ámbito es una posibilidad ulterior del campo. Me explico: la visibilidad está dada en la congeneridad entre lo que ve y lo visto y está delimitado por la vista. Con la intelección, todo cuanto es inteligible es tal si está dentro del campo intelectual. La visión delimita; la intelección modaliza. Por ejemplo, el ámbito de la visibilidad está dado, no en la visión misma, sino en la intelección; es un ámbito accedido por la inteligencia. Es decir, porque hay una aprehensión en general de la inteligencia, queda fundada la visión como un momento que delimita a aquella aprehensión. No es que la inteligencia aprehenda a todas las cosas visibles, sino que aprehende a lo visible como tal, como una parte de lo real. La visibilidad es un componente de nuestra realidad, y esta es aprehendida por la inteligencia. En el animal, aquella delimitación no sería de lo real aprehendido, sino de la sensibilidad. En la inteligencia es visión real, en el animal, visión meramente sentida.

Hay, en el horizonte de intelección, algo inteligido que comporta, también de modo congénere, a algo que lo que entiende: el uno supone al otro. La diferencia con el horizonte

esa congeneridad implica, más que una causación, que el horizonte y la inteligencia son concomitantes, simultáneas y, en una palabra, una no se da sin la otra. La inteligencia y el horizonte acontecen en congeneridad.

perceptual es que este delimita a lo aprehendido, mientras que la inteligencia, no solo no delimita, sino que realiza su acto al aprehender a la totalidad. ¿En qué sentido? En el siguiente: el carácter de real es un carácter que atañe a la totalidad de las cosas, aun cuando estas no seas aprehendidas. No se aprehenderá a todo lo que hay en el universo, pero sabemos de un modo primordial que todo cuanto pueda haber en el universo es real. Por eso y nada más el horizonte de intelección aprehende a la totalidad.² La totalidad no posee límites, a menos que se diga alegóricamente. La palabra «horizonte» tiene por raíz al término περιέχων:³ es totalidad envolvente. El horizonte de intelección, más que límite, posee algo distinto: *ultimidad*, la cual hemos definido como lo real; más allá de lo real no hay nada. Y si de límite quiere hablarse, este, en el horizonte de la inteligencia, sería el aspecto último de las cosas. En por esto por lo que la escatología es ingrediente a la noología. Hay que analizar ahora al horizonte de intelección centrándonos en lo inteligido y lo que intelige.

En la intelección se aprehenden todas las notas sensibles, las cuales conforman a la cosa constelándola: sus colores, olores, etcétera. La inteligencia aprehende a la cosa simultáneamente a aquella sensación; no obstante, en la intelección se aprehende algo más: el rasgo último de la totalidad de las cosas. Por ejemplo, con un árbol, este es aprehendido por la inteligencia, ¿en dónde reside su ultimidad? En su carácter de real, como se dijo, pero no es una cuestión sencilla, tratémosla paso a paso.

El árbol en cuanto es algo visto ofrecería un carácter muy similar a lo último, me refiero a su color. Toda cosa visible es una cosa colora. Pues bien, el árbol en tanto que inteligido ofrece algo más que los caracteres sensibles. Hagamos una concesión y digamos que eso que *más* inteligido es el ser: el árbol es algo que es, tal sería el contenido de la intelección ante la presencia del árbol. Y ese *ser* del «es algo que *es*» sería, luego, el momento estrictamente horizontal de lo inteligido. El ser no es algo añadido a, por ejemplo, los colores del árbol; no, porque estos colores también son algo que son. El ser sería algo trascendental; se acusa de toda cosa.⁴ Sin embargo, no es trascendental porque se acuse de

² Dice Zubiri: «El horizonte de la metafísica es un horizonte de totalidad». Xavier Zubiri, *Estructura de la metafísica*, p. 104.

³ Abbagnano acepta esta etimología como etimología de horizonte, lo cual es, sin duda, un acierto en cuanto se habla de horizontes de intelección, pero no en tanto se habla de horizontes de percepción, en la cual es ὀπίσθων.

⁴ Por lo dicho hasta ahora, debo hacer una aclaración: distingo *trascendental* de *universal* basándome en el hecho de que hablar de universales o cosas semejantes tiene una connotación más bien conceptual o hasta subjetiva. Los universales se han asociado, desde Aristóteles —y tal vez por él— con el idealismo platónico,

toda cosa, sino porque está presente en todas las cosas. No es un momento meramente predicativo, sino físico. Lo trascendental es lo que está presente en todas las cosas de un modo último y real. El color sería un trascendental visual; el sonido, uno auditivo; y así con cada sentido. Pues bien, la aprehensión del árbol como algo que es puede enfocarse en tanto que *árbol* o en tanto que *es*. En el horizonte de intelección aprehende aquel rasgo último y trascendental. Con lo cual avanzamos en lo siguiente: el horizonte no reside en las cosas en tanto que tales cosas, sino en tanto que trascendentales. Atender al «*árbol* es algo que *es*» es atender a una cosa tal, a una TALIDAD. Mientras que atender al «*árbol* es algo que *es*» es detenerse en lo trascendental. Talidad y trascendentalidad son los dos momentos que conforman al campo de intelección por cuanto aprehende. Se manejó al ser como lo trascendental, pero se pudo haber optado por algo distinto; bien podríamos haber dicho que lo trascendental, con Wittgenstein, no es el ser, sino lo factual; con Kant, lo objetual; con Aquino, lo ente; por decir algunos ejemplos. Y no es que el ser, lo factual, lo objetual y lo ente sean lo mismo, pero sí son una caracterización de lo mismo: lo trascendental.

Lo inteligido es tanto la talidad como la trascendentalidad de las cosas; y es por la primera que la talidad puede ser aprehendida y viceversa. Es decir, es porque el árbol *es* por lo que puede ser aprehendido y es porque hay un *árbol* por lo que se puede aprehender al ser. El ser sería aquello que PERMITE INTELIGIR; porque todo cuanto es inteligido es algo que *es*. Y es a causa de su ser que puede ser inteligido. Por otra parte, este ser mueve a la intelección; hay una suerte de forzamiento a inteligir; el ser sería lo que HACE INTELIGIR. La cuestión se vuelve más compleja cuando se habla de cosas fantásticas, mnémicas o lingüísticas, sin embargo, en definitiva, estas también son; de un modo subjetivo, ficticio o lo que se quiera, pero son. Finalmente, al estar presente en toda aprehensión, el ser sería LO SIEMPRE INTELIGIDO. Como puede verse, en cada caso he formulado los momentos del ser con el condicional «sería», y lo hago porque hay un problema: ¿el ser es idéntico al horizonte de la intelección? No; mas el ser sí ha ocupado un papel preponderante en los horizontes de la filosofía occidental. Baste por ahora este esquema.

incluso cuando Hegel habla de universales lo hace en un sentido conceptivo. Cosa muy distinta sucede con lo trascendental: esto, en los medievales y con Kant, como se vio antes, no se asocia a un producto de la mente: con los medievales, es algo intrínseco a las cosas y, por ello, se puede predicar y, con Kant, es algo constitutivo a nuestra sensibilidad, no a nuestro entendimiento. Se trata de algo que más o menos se sobrentiende que es propio y común de las cosas a un nivel físico o, cuando menos, no a uno conceptual. Lo trascendental físico es algo que conduce hacia una predicación universal, pero no son lo mismo.

El horizonte de intelección, entonces, por lo que respecta a lo inteligido, posee dos momentos: la trascendentalidad y la talidad, en las cuales lo que *permite inteligir, hace inteligir* y es *lo siempre inteligido*. Ahora bien, lo más interesante para nuestro análisis actual es la de *lo siempre inteligido* ya que tiene un problematismo: es —digamos— la visión de lo invisible. Mas, la invisibilidad, en términos de inteligencia es algo diferente: es EVIDENCIA. Y es por esta evidencia que no es tan sencillo hablar de un horizonte del ser, porque del ser hablaron griegos y medievales, pero la evidencia intelectual era otra. El problematismo de lo evidente reside justo en que permea a la ultimidad de las cosas, a su rasgo trascendental; el ser en Grecia evidenciaba a la naturaleza, en el Medioevo, a Dios; al fundamento. Ultimidad y evidencia no son intercambiables, pero acontecen *a una*. Por ello, no es equivocado decir que el ἀρχή como fundamento es la ultimidad trascendental que envuelve a la totalidad de las cosas. Ahora bien, aunado al problematismo del fundamento habría que sumar al de otra evidencia: *lo que intelige*. No se trata de dos evidencias que sucedan en paralelo; no, es la misma. El griego cifró toda la gravedad de este problema en la inscripción delfica «conócete a ti mismo» (γνώθι σεαυτόν). El *sí mismo* (αὐτόν) del «conócete a *ti mismo*» apunta al ἀρχή; en otras palabras, el *sí mismo* es formalmente el fundamento. El intelecto vivencia de un modo problemático al fundamento en su horizonte, y en cada caso se funde con él.⁵ El modo en que lo haga estará determinado por el horizonte en que se encuentre, esto es, por el modo en que viva la evidencia y en la evidencia. Ya sea Dios, naturaleza, Tao o lo que sea.

Y si es espinoso interrogarse por la existencia de lo visible sin algo que lo vea, cuanto más grave será el problema de la existencia de lo que es sin algo que lo inteliija. Si no hubiese inteligencia, ¿habría ser en el mundo? Esto es, ¿habría mundo? Es difícil.

A todo esto, hay que hacer una aclaración. En la visión, lo que ve y lo visto son los dos momentos ingredientes; pues bien, lo que ve está sujeto a una posibilidad: puede erigirse en lo visto. Es la opción del espejo. Cuando el vidente se ve a sí mismo, adquiere una nueva condición: es *lo que ve en tanto que visto*. Mas sería errado creer que aquella imagen es lo que ve; en definitiva, el reflejo no es el vidente, sino una mera imagen. Lo vidente se mantiene como aquello que ejecuta la acción, hay una diferencia entre la imagen del espejo y el acto mismo de verlo. La nueva condición del vidente se escinde, por un lado, en ser *lo que ve en*

⁵ Si bien Zubiri tiene otro tono y otra intención, señala este asunto de un modo elocuente; dice: «El problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo», Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 22-23.

tanto que visto y, por el otro, en *lo que ve en tanto que ve*; ambos son momentos de una misma operación: el verse, donde el *se* del «ver-se» es, a un nivel lingüístico y físico, una reflexión. Aquella imagen especulativa está, como toda cosa vista, inscrita en un horizonte de visión; esto es, en una donde se perfila y distingue en y por la constelación de cosas entre las que se encuentra. La especulación está cobrada y posibilitada por las cosas entre las cuales está. El verse del vidente, está condicionado.

De igual modo, hay una escisión en el acto de inteligirse, la cual consta de *lo que entiende en tanto que entendido* y *lo que entiende en tanto que entiende*. Y, de igual modo, aquella intelección que el inteligente se hace de sí está condicionada por las cosas entre las cuales se halla. Y si la imagen palidece a la luz lunar, la inteligencia se colorea a la luz de los tiempos. Las cosas entre las cuales está situada la inteligencia también la condicionan y la perfilan. Superando la metáfora visualista, más que *perfil*, en la intelección hay una *definición* (ὄρον). La definición que de sí misma se hace la inteligencia es su idea. Reflejándose en el mundo, la inteligencia por cuanto es entendida, se idea a ella misma. Sin embargo, esto constituye la actividad de *lo que entiende en tanto que entendido*, el otro momento es propio de la inteligencia en cuanto tal, pues, como en la visión, la idea que de sí se hace la inteligencia no es, en absoluto, la inteligencia misma. De cualquier manera, la inteligencia *qua* inteligencia, por cuanto es lo que ejecuta el acto, constituye a la NOOERGIA; por cuanto emprende aquel inteligirse, constituye a la NOOLOGÍA; y, en su acto entender, teniéndose por objeto a sí misma, la inteligencia realiza un idearse, lo cual constituye a la ESPECULACIÓN.

A través de las épocas, como si la luz de los tiempos arrojara nuevos colores y matices, oscureciendo e iluminando regiones, la inteligencia se ha ideado a sí misma de los modos más diversos; se ha definido como alma, como subjetividad e, incluso, como humanidad.⁶

5. *El horizonte griego*

El horizonte intelectual, como el visivo, es dinámico: se expande, se mueve, se reduce, etcétera; y lo hace de un modo personal, social e histórico.⁷ Por esta razón, cuando el

⁶ Foucault asegura que, en última instancia, la antropología es una posibilidad discursiva propia del siglo XIX. Máxime que Foucault identifica inteligencia con logos, su propuesta no deja de ser interesante. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 8-9.

⁷ Tomo estas dimensiones del texto zubiriano titulado, justamente, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*.

horizonte cambia, cambian, en cierto modo, las cosas que hay en él; y al hallarse la inteligencia entre ellas, cambia la idea que se hace de sí. En efecto, el animal es el mismo y no si se compara la intelección que de él se hace desde la generación espontánea a si se hace desde el evolucionismo; es el mismo animal y no. Y en el mundo donde los animales son deidades antiguas o formas evolutivamente adaptadas la inteligencia no puede inteligirse del mismo modo; son situaciones distintas. Aristóteles no está situado en el mismo horizonte, entre las mismas cosas, que el de sus comentaristas musulmanes, judíos o cristianos. No es la misma su evidencia, ni es la misma la intelección que de sí y de las cosas se hace. Situándonos en aquella evidenciala diferencia radical entre el horizonte de Aristóteles y de los escoliastas que lo sucedieron es que el primero se encuentra en un naturalismo como carácter último de las cosas; los segundos, en un creacionismo constitutivo. ¿Cuál es el perfil de este horizonte naturalista?

En primer lugar, para los griegos —como también para los romanos, cuando menos— las cosas son, todas ellas, *cosas naturales*. No es gratuito que los tratados de la Grecia Antigua tuviesen como título genérico el de *Acerca de la naturaleza*, Περὶ φύσεως.⁸ La naturaleza o φύσις es aquello que de un modo fundamental y último está presente en la totalidad de las cosas. De allí que el estatus de las cosas físicas (φύσει ὄντα) sea el más radical. Las cosas están determinadas, aun en la τέχνη, por su dimensión física. En efecto, el bronce de la estatua es irreductiblemente algo natural; pero también la inteligencia del escultor, la cual puede ser poseída. ¿Qué supone esto? Que las cosas, en su aspecto último, son cosas brotadas o nacidas. El bronce, su forma, su escultor y, aun, su finalidad, son cosas nacidas o naturadas.⁹ En segundo lugar, a causa de que las cosas no han brotado espontáneamente desde la nada, sino de algo anterior, lo cual también ha brotado de algo anterior *ad infinitum*, a causa de esto —decía—, el griego tiene como evidente aquello que los medievales llamaron como LA ETERNIDAD DEL MUNDO. Y digo que es evidente porque, en el naturalismo antiguo, el mundo es lo siempre vivo; será en torno a la vida de la naturaleza que el griego desarrollará toda su metafísica. En efecto, el gran problema del horizonte griego es el del nacimiento y muerte de las cosas dentro de la naturaleza. El problema de la eternidad

⁸ Hubo casos, como con Parménides, donde el título fue póstumo.

⁹ A Heidegger le desagradó la traducción latina de φύσις, esto es, de *natura*. Sin embargo, lo cierto es que el filósofo alemán tiene en mente el uso cristiano del término, no el de la Roma naturalista presente en autores como Lucrecio.

del mundo es, en realidad, el problema de la EVITERNIDAD DEL MUNDO. La naturaleza es eviterna, entendiendo por este concepto a la vida ingénita e indestructible del cosmos. La tensión entre lo eviterno del mundo y la generación y destrucción de las cosas que hay en él es el motor de la filosofía griega, y no el del devenir como una dialéctica entre el ser y la nada. El ser, como ultimidad de las cosas, evidencia a la vida de la φύσις. La nada en tanto que nada es una noción que está más allá del horizonte griego. Finalmente, el problema de la vida y muerte de las cosas admite, en última instancia, un análisis dialéctico, pero es algo secundario; la dialéctica está montada en la noción de κίνησις ‘movimiento’. Adquiere una forma plena aquella ultimidad griega que fue identificada con el ser: para el griego, las cosas son seres móviles. Por esta razón, es verdadero lo dicho por Zubiri: el horizonte griego es un horizonte de la movilidad, donde esa movilidad evidencia formalmente a la naturaleza. Por ello es indistinto si se habla del horizonte griego como horizonte de movilidad o naturalista.¹⁰

Muy distinto será el horizonte en el cual está situada la inteligencia semítica. En él, la ultimidad que determina la vida y la muerte de las cosas no es la movilidad de la naturaleza. En este, las cosas no nacen *ad infinitum* de otra cosa nacida, sino que surgen desde la nada.¹¹ La ultimidad en el horizonte creacionista es la nihilidad de las cosas, las cuales evidencian a su Creador cual cifras. Todas las cosas están radicalmente determinadas por ser creadas desde la nada. Aquí, como con los griegos, no es la dialéctica del ser y la nada la que rige a la vida de las cosas, cuanto más porque, en la lengua hebrea, el verbo ser no existe. Sigue siendo la vida como tal un momento de la evidencia, mas no es la vida de la naturaleza, sino de Dios, quien está más allá de este mundo. Dios es verdaderamente metafísico o ultrafísico. Por esta

¹⁰ Sin embargo, movilidad y naturalismo no son lo mismo, aunque Zubiri los haya tratado así. Ha habido otros horizontes de movilidad que no pertenecen al griego y tienen a la movilidad como ultimidad de las cosas. Los nahuas, a partir de la palabra *ollin*, ‘movimiento’, derivaron palabras de gran importancia metafísica: *teotl*, ‘deidad’, *yolotl*, ‘corazón’ y *yolliliztli*, ‘vida’; así como una palabra importante dentro de su cosmovisión: *olotl*, ‘centro del maíz’, que bien puede indicar al ámbito de la *interioridad*.

¹¹ Es digno de mención que la palabra castellana <nada> proviene —muy probablemente— del uso negativo de la locución *res nata* ‘cosa nacida’. Corominas establece que el pronombre <nadie> proviene de *nado* ‘nacido’, sobre el cual dice: «Era frecuente su empleo en frases negativas, en las locuciones *omne nado* y *fijo de mugier nada*, equivalentes de “nadie”». La palabra misma proviene de *homines nati non* ‘hombre nacidos no...’. No obstante, es difícil establecer —según Corominas— una relación similar entre el uso negativo de *res nata* y <nada>. Concluye, «debe dejarse abierta la posibilidad de que bajo la influencia de *nadie* (*homines nati*), la locución *res nata*, empleada en frases negativas, tomara el valor pronominal e indefinido que es propio de *nada*». Decir, luego, que algo surge de la nada sería equivalente a la locución «algo surge de una cosa no nacida».

razón, Dios no tiene una vida eviterna, sino eterna. De cualquier forma, este horizonte es el de la nihilidad o creacionalidad: Dios es la evidencia.¹²

En ambos horizontes, la ultimidad y la evidencia son como lo invisible, y en ambas existe una constitutiva problematicidad en el análisis. Dice Aristóteles: «Lo último en el análisis es lo primero en la génesis» (τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει).¹³ Y si a un nivel genético, Dios o la naturaleza son lo primero, el acceso a estos será, en todo caso, lo último. No es en absoluto sencillo ahondar en lo fundamental, tal es la ciencia más divina, según Aristóteles, en orden a esa dificultad. Filosofía primera o metafísica, según nos ubiquemos en un horizonte u otro, y que, por no existir un compromiso allí donde se hacen explícitos los supuestos, emplearemos en cada caso la noción de metafísica, como se ha venido haciendo. Pues bien, la evidencia, si es como lo invisible, tiene, respecto a lo visible, una relación negativa; en ambos casos, el fundamento es justo aquello que *no es* como la totalidad de las cosas; es la excepción del fundamento. De allí que, como primer acercamiento a la evidencia, se pueda pensar a esta a través de un análisis negativo: en el horizonte de la movilidad, la evidencia no solo es lo que hace mover cual motor, sino que, por ello, es lo inmóvil; en el horizonte de la nihilidad, la evidencia no solo crea, también es lo increado. Aristóteles está situado en el horizonte naturalista, en él erigirá toda su filosofía. Con base en esto, que el fundamento del mundo sea para el estagirita el primer motor inmóvil resulta, si no absolutamente claro, sí al menos más asequible.

Cuando menos hay dos filosofías específicas que contribuyeron a delinear al horizonte griego en cual se desarrollará Aristóteles. Me refiero a Parménides y Anaxágoras.

a) Parménides

Parménides tuvo como problema central a *lo que es*, al ἔστιν. Sin embargo, su doctrina del ser es inseparable de su análisis del acto intelectual. Parménides fue el primero en tratar de

¹² Paralelamente a la nota al horizonte de movilidad, no solo el cristiano está situado en un horizonte de nihilidad, hay otros horizontes, como el indio, donde la nada alcanzada en la muerte absoluta es el punto de liberación e iluminación; me refiero al budismo, o a algunas de sus vertientes, en todo caso. En ellas, la muerte irrumpe con las reencarnaciones, liberando al viviente del deseo y el dolor. También el horizonte taoísta es, si no un horizonte de nihilidad, sí uno de vacuidad. El Tao como fundamento es lo absolutamente vacío. Ni la movilidad conduce a la naturalidad, ni la nihilidad a la creacionalidad. La evidencia sigue siendo el factor fundamental, el fundamento, propiamente hablando.

¹³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1112b, 23-24, p. 187.

un modo riguroso y temático al νοεῖν. Con él, el término accedió a la filosofía de un modo grandioso. La investigación posee tres momentos.

Parménides no discurre sobre *lo que es*, sino sobre la inteligencia. En su poema, una vez que ha llegado con la diosa, esta le dice: «Yo voy a contarte (y presta tu atención al relato que me oigas) los únicos caminos de búsqueda que cabe *inteligir*¹⁴». Se suele hablar o de tres —el ser, el no ser y la opinión— o de dos —el ser y el no ser— vías en Parménides; no creo que sea ese el caso que haya tres, pero, incluso admitiéndolo, lo cierto es que en todos está presente la inteligencia; todos son inteligidos. La inteligencia no es un camino entre otros, sino que «los únicos caminos de búsqueda» (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός) son caminos dados *en* el inteligir (νοῆσαι). Todo método es formalmente un camino de la intelección. Establecido esto, Parménides asegurará que no hay más que un único método. Además de que todo camino es *de* la inteligencia, esta por fuerza está en el camino; está ya encaminada. Porque aquella otra vía, la de lo «que es y no es posible que no sea» (ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), está vedada a la inteligencia. La inteligencia está de un modo ineludible situada en *lo que es*. No se trata de una abstracción, sino de un hecho positivo: el intelecto aprehende y se encuentra en cosas que son. En virtud de esto, la inteligencia está ya en *lo que es* y por ello está ya en el camino de la Verdad (Ἀληθείη). La referencia a aquel otro camino —el que no es posible que sea— es un circunloquio negativo para arribar a lo dicho. La inteligencia no puede no estar en el ser y la verdad. Toda intelección es intelección de *lo que es*.

Esta articulación entre *lo que es* y la inteligencia podría parecer accidental. No obstante, y es la intención de Parménides, la inteligencia no puede aprehender a *lo que no es*. En ello hay una necesidad fundada en un hecho más grave: entre *lo que es* y la inteligencia, más que una mera articulación hay una *mismidad*. Dice Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι (el inteligir y el ser son lo mismo).¹⁵ Parménides se ocupará de un aspecto de esta mismidad: la intelección *es* por ser intelección de *lo que es*. Toda intelección es de alguna cosa, la inteligencia, al aprehenderlo, lo hace como algo que está siendo. Clavado en esto, Parménides va a discurrir sobre el *ser*. *Lo que es* (ἔστιν) en tanto que *es* es el *ser* (εἶναι).

¹⁴ En el original, «que cabe *concebir*».

¹⁵ Opto por «el inteligir y el ser son lo mismo», dada la complejidad del pasaje. Juan David García Bacca, en *Los presocráticos*, lo traduce como: «Es una misma cosa el Pensar con el Ser». En la obra homónima de Conrado Eggers y Victoria E. Julia: «Pues (solo) lo mismo puede ser y pensarse». Y Alberto Bernabé, en su *Fragmentos presocráticos*: «Pues lo que cabe concebir y lo que cabe que sea son una misma cosa».

El *ser* es una función primordial o primaria en las cosas; es fundamental. Εἶναι es ἀρχή; más aún, no es posible un ἀρχή que anteceda al εἶναι. La cuestión es que la presencia de las cosas no es una presencia sin más, sino que, por cuanto están en la inteligencia, la fundamentan. De allí que emplee, en vez de la célebre παρουσία, la noción de πάρεμι ‘presencia que auxilia’. Πάρεμι es la *presencia en la cual se apoya* la inteligencia.

La intelección y el ser de las cosas como presencia firme y ausente son lo mismo, αὐτός; siendo la intelección únicamente de *lo que es* y estableciendo el único método por fuerza. Dirá Parménides: «Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se *inteliija*¹⁶. Pues hay ser, pero *no ser*¹⁷, no lo hay» (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'εὶὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν). El λέγειν no es un elemento ingrediente a la mismidad entre inteligencia y ser, sino una necesidad ulterior. El acto del λέγειν está fundado en la verdad esente de la inteligencia. Y es gracias a esa intelección del ser que lo dicho es, y no a la inversa: el ser no se gana por el logos. En todo caso, los hay que, inteliigiendo el ser de las cosas, estando en la verdad, aseguran que no hay ser. ¿Por qué? Parménides se limitará a decir lo siguiente: «La incapacidad que anida en sus pechos torna *derecha una intelección descarriada*¹⁸» (ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον).

No hay una multiplicidad de vías, solo hay una: la del ser, y dentro de esta son posibles dos actitudes: la rectitud y el descarriamiento.

b) Anaxágoras

Parménides atendió a un aspecto de la mismidad entre ser e inteligencia: en que la intelección es constitutivamente a causa de su aprehensión de *lo que es*. Existe otra posibilidad. Si la intelección es tal por aprehender al ser, la mismidad admite lo inverso: que el ser se deba a la intelección. No puede haber intelección sin ser, pero tampoco puede haber ser sin intelección. La inteligencia está fundada en el ser y el ser está fundado en la inteligencia. Más aún, la inteligencia es lo fundamental. Νοῦς es ἀρχή. No será la opción de Parménides, sino de Anaxágoras de Clazomenas, el cual se ocupó, por primera vez, del Νοῦς como tal. Podría

¹⁶ En el original, «y se *conciba*».

¹⁷ En el original, «pero *nada*». El griego, como se señaló en el apartado sobre el horizonte, no piensa en función de la nada, sino del no ser.

¹⁸ En el original, «*derecho un pensamiento descarriado*».

decirse que el clazomenio fue el primer noólogo en la historia de la filosofía; y así como Leibniz relató al cosmos en una Teodicea, Anaxágoras lo hará en una Noodicea.

Anaxágoras es un parmenídeo a ultranza, y buscará hacer aquello que su maestro no hizo: describir al mundo en su constitución. Parménides, al llegar el momento de describir al orden natural, optó por repetir lo que dice la δόξα para censurarla; no dijo cómo debe discurrir la mente que se ocupe del mundo. Mientras Parménides es un crítico de la δόξα, Anaxágoras buscará establecer una cosmología ortodoxa, una vez que ha aceptado la doctrina eleática. Por esta razón va a decir: «Dentro de lo pequeño, en efecto, no existe lo mínimo, sino que siempre hay algo menor —ya que no es posible que el ser no sea—». En contra de todo atomismo, para Anaxágoras, la necesidad de un mundo ilimitado (ἄπειρον) se colige de la imposibilidad del no ser, ya que «no es posible que el ser no sea» (τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι). La ilimitación del mundo será hacia lo grande y hacia lo pequeño. Será a partir de la filosofía parmenídea que Anaxágoras verá la constitutiva y necesaria ilimitación de las cosas en todo sentido. «Juntas estaban todas las cosas, ilimitadas, tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era ilimitado». «Todas las cosas» (πάντα χρήματα) son «ilimitadas» (ἄπειρα). El ser es plenario. ¿Qué función ocupa la inteligencia?

Anaxágoras señalará la fundamentalidad del Intelecto a partir del recurso a la hipótesis. En efecto, la Noodicea anaxagórica inicia a partir de un estado primigenio, «cuando todas [las cosas] estaban juntas». Anaxágoras se sirve de la hipótesis, pues —pienso—, habla de un estado de cosas como Hobbes hablará del Estado de Naturaleza. El momento primigenio sobre el que versa Anaxágoras es semejante al de Hobbes: es una hipótesis que, aunque falsa, sirve para explicar al actual estado de cosas. El positivo estado actual es donde «todo está en todo» (ἐν παντὶ πάντα) formando un «orden único del mundo» (ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ οὐδὲ). Aquellos «únicos caminos de búsqueda» de los que hablaba Parménides son, en Anaxágoras, algo más que caminos: son la constitución real del universo. El ὁδοὶ ‘camino, vía’ es ahora οὐδὲ ‘orden’; Anaxágoras investiga dentro de la vía del ser al orden del mundo (κόσμῳ).

Y lo que dirá sobre este, en relación con el Intelecto, es: «En todo hay una parte de todo, (παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι) menos del Intelecto (πλήν νοῦ); pero hay algunas cosas en las que también hay Intelecto». El Intelecto es aquella *excepción* (πλήν) dentro de la totalidad.

«El intelecto es *ilimitado*¹⁹ (νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον), autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo». No es una hipótesis: actual y realmente el Intelecto es algo ilimitado. En el mundo, la ilimitación como ἄπειρον condujo a la conclusión del ser plenario; en el Intelecto, conduce a algo distinto: es lo absoluto. El Intelecto posee cuatro propiedades en orden a lo absoluto: es excepcional, es «autónomo» (αὐτοκρατέξ), «no está mezclado con ninguna cosa» (μέμεικται οὐδενὶ χρήματι) y «está solo y por sí mismo» (μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν).²⁰ El Intelecto es libre respecto del mundo. Sin embargo, la complicación reside en cómo de entienda ese «estar libre». Porque no puede ser el caso que esté *más allá* del mundo al modo de un Intelecto trascendente. De postular eso estaríamos ante Leibniz. El estado de absoluto del Intelecto señala su condición de poderoso; el Intelecto, libre y uno, lo gobierna todo. Y lo hace desde una situación separable de la naturaleza. Esto es, el Intelecto no es lo que gobierna al universo desde fuera de la naturaleza, sino que es la naturaleza misma por cuanto gobernante y por cuanto inteligente. El Intelecto que plantea Anaxágoras es el Intelecto de la naturaleza que todo lo rige.

Dirá Anaxágoras: «Y después de que el Intelecto inició el movimiento (καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν), se iba separando de todo lo movido, y todo cuanto movió el Intelecto se separó; mientras las cosas se movían y dividían, la rotación hacía que se separaran en mucha mayor medida». El Intelecto es aquel principio, señalado con el término ἤρξατο, del movimiento. Es una propiedad estructural del ἀρχή ser lo inmóvil que mueve al mundo. Y salta a la vista aquello del movimiento rotacional: la rotación será, para los griegos en general, la forma privilegiada del movimiento porque ese movimiento es el de las esferas celestes. Decir que el Intelecto generó al movimiento rotacional implica decir que produjo al movimiento perfecto y sagrado de los astros. La vida astral es divina; sempiterna. Si el Intelecto principia a la vida celeste, *velis nolis*, él será lo eviterno como tal. El intelecto «que es siempre» (ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεί ἐστι), es eviterno.

Ya estamos en condición de ver por qué para Anaxágoras el Intelecto es más radical que el ser; porque, si para Parménides lo que fundamenta a la inteligencia es el ser de *lo que es*,

¹⁹ En el original, «es *infinito*». No solo porque arriba se dijo que lo ἄπειρον es lo *ilimitado*, sino porque lo infinito, como opuesto a lo finito, es algo asaz distinto de las cosas como limitadas frente a lo ilimitado. En el primero, lo infinito no es otra cosa que la perfección de Dios frente a la imperfección de las cosas; en lo segundo, el justo límite de las cosas frente a la injusticia de la ὑβρις o la trascendentalidad del ἀρχή.

²⁰ Dice Abbagnano en su diccionario: «El término latino *absolutus* (suelto de, separado de, o sea, libre de toda relación, independiente) corresponde probablemente al significado griego καθ' αὐτὸ (o *por sí*)».

para Anaxágoras es lo inverso exacto: el Intelecto fundamenta al ser por cuanto lo gobierna, lo principia y lo hace moverse, y ha hecho todo esto desde siempre.

*

Será este el horizonte que la tradición heredará a Aristóteles y sin el cual él se vuelve inaccesible. En este capítulo se ha hecho un esbozo de lo que es la noología en general y de la noología griega en particular. Ya estamos en franquía para que atender el problema de la inteligencia en Aristóteles, y será pertinente iniciar con su idea de logos, para poderla deslindar de la inteligencia.

II. INTELIGENCIA Y LOGOS EN ARISTÓTELES

6. *Introducción*

El logos no es lo mismo que la inteligencia; es secundario y ulterior. Aunque sí tuvo una importancia radical en la filosofía griega. Parménides mostró que el λέγειν *es*, pero su ser es posterior a la unidad entre ser y νοεῖν. Es por la inteligencia que lo dicho *es*. Anaxágoras no concedió ninguna relevancia al logos en su Noódicea. Hay que subrayar la siguiente tesis: el λέγειν está fundado en el νοεῖν. La importancia que reviste el estudio del logos tiene las siguientes razones. Para deslindarlo sistemáticamente de la inteligencia; para disipar algunos equívocos que podrían surgir de la conceptualización que Aristóteles hizo de él; y porque el logos permite de un modo privilegiado retratar o esbozar al horizonte griego en general. Todo heleno estaba situado en el problema del logos.

Al retratar Zubiri a la mentalidad griega, dice: «El hombre griego ha sentido las cosas de una doble manera: viendo y diciendo. Plasticidad y retórica no son en vano las artes griegas por excelencia».¹ Ya hemos dicho algo respecto a lo visual, hay que decir algo ahora sobre aquel decir. El decir como modo de ser tiene una multitud de variaciones y posibilidades. No existe horizonte alguno donde el logos no sea un elemento configurador, cosa que no pasa con la visión, pero cada horizonte podría relacionarse con él de diferentes maneras. En los griegos —como en toda situación humana—, el decir fue fundamental, pero estaba configurado de un modo específico y concreto. En la Grecia Antigua el logos tenía por punto de partida al decir público; hablar para lo público y para un público. Esta forma publicitaria del logos será prevalente en los griegos desde Homero hasta la filosofía helenista.

El despliegue específicamente griego de ese LOGOS PÚBLICO cruzó dos etapas nucleares.

a) La etapa homérica

Homero será determinante en la configuración del aquel logos. Los héroes homéricos, arquetipos de la excelencia o ἀρετή, eran personajes locuaces; no es que sean excelentes y, por añadidura, elocuentes, sino que aquella locuacidad heroica es un momento dentro de la misma ἀρετή. Jaeger recoge en su *Paidea* lo siguiente: Dion de Prusa, dice: «Homero [...]»

¹ Zubiri, *Cursos universitarios I*, p. 23.

ha ensalzado todo: animales y plantas, el agua y la tierra, las armas y los caballos. Podemos decir que no pasó sobre nada sin elogio y alabanza. Incluso al único que ha denostado, Tersites, lo denomina orador de voz clara». ² En efecto, Homero, llama a Tersites «el hombre más indigno llegado al pie de Troya», ³ y lo denomina, luego, como «orador de voz clara» (λιγύς περ ἐὼν ἀγορητής). ⁴ Los héroes homéricos, dignos o indignos, son todos grandes oradores. Y no se trata solo de una necesidad ínsita en el lenguaje poético de Homero, hay algo más profundo: el héroe domina su logos y se domina a sí mismo por él, pues en el logos está presente la ley común y la tradición. Quien posee la excelencia es, por tanto, un gran «orador» (ἀγορητής).

El decir como modo de ser fundamental, incumbe predominantemente a los asuntos del ágora (ἀγορά). El griego, en esta etapa, vive diciendo públicamente. El ágora configura al logos. A causa de que este decir público no era un asunto menor, el orador estaba obligado a hablar de un modo pertinente o prudente. El hecho es que el orador de todas las épocas hila sus discursos escogiendo sus argumentos; el arte oratorio consiste en *hablar escogidamente*. ‘Escoger, recoger, coger’ constituyen —recordándolo— a la definición del λέγειν. El ἀγορητής ejecuta al λέγειν, no están desarticulados, pero en este contexto el griego tenía una palabra más precisa que el genérico λέγειν: ἀγείρειν, este señala a aquel decir escogido.

Άγορά, ἀγορητής y ἀγείρειν son los tres conceptos del decir público como modo de ser en esta primera etapa griega.

b) La etapa ortodoxa

Parménides pondrá en crisis a aquella primera vivencia del logos público por su conceptualización del ἀρχή como εἶναι. Se podría pensar que, puesto que Parménides fundamentó metafísicamente al logos, luego, extensivamente, hizo lo mismo con el ἀγείρειν.

² El texto en griego es el siguiente: τούτων Ὅμηρος μὲν σχεδὸν πάντα ἐνεκωμίασε καὶ θηρία καὶ φυτὰ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ὄπλα καὶ ἵππους, καὶ οὐδὲν ἔσθ' ὅτου μνησθεὶς χωρὶς ἐπαίνου τε καὶ τιμῆς, ὡς ἂν εἴποι τις, παρήλθεν. ὃν γοῦν μόνον ἐξ ἀπάντων ἐβλασφήμησε Θερσίτην, καὶ τοῦτον λιγὺν εἶναι φησὶν ἀγορητήν. *Discursos*, Discurso 33, secciones 11 6-12 1. La cita es de Jaeger, *Paideia*, p. 54.

³ Homero, *Iliada*, II, 216, p. 129.

⁴ *Ibidem*, II, 246, p. 130. En el original, «orador sonoro». La diferencia es que «orador de voz clara» es tomada de la versión del FCE de la *Paideia* de Jaeger; «orador sonoro» es de la versión de la *Iliada* de Emilio Crespo. Por uniformidad, se opta por la versión en el cuerpo de texto.

Hará lo opuesto: a partir de la radicalidad del λέγειν, arribará a la conclusión de que todo ἀγείρειν es un extravío.

El orador, vertido como está a la asamblea, se nutre y se realiza en ella: del ágora extrae los principios prudenciales y por esta escoge sus palabras; siendo el héroe el paradigma del orador. Parménides opondrá a este arquetipo vulgar, uno distinto: el sabio. Al comienzo de su poema dice: «Las yeguas que me llevan [...] al camino muy nombrado de la deidad, el que por todas las ciudades lleva al hombre que sabe». Al héroe vertido a los asuntos de la asamblea, el ἀγορητής, opone Parménides al más humilde «hombre que sabe» (εἰδότα φῶτα).

El ἀγείρειν tiene por fundamento al ágora, por su parte, el λέγειν tiene por fundamento a la unidad entre ser e inteligencia. Esto deja en suspenso cuál sea la relación entre uno y otro. Para Parménides, el ἀγείρειν es δόξα. La tradición que la sustenta, la sabiduría popular, por cuanto no son capaces de ver la necesidad de que no haya nacimiento o muerte, dejan de ser veraces. A la luz de esto, ¿cuál es la constitución del ἀγείρειν? Es un extravío, pero cómo se erija es una pregunta diferente. El λέγειν brota de la inteligencia; el ἀγείρειν, por cuanto se descarría, anida en los pechos de los «mortales que nada saben». La tradición, el ágora y lo público están faltos de rectitud y de verdad: son δόξα.

Parménides apelará a uno de los conceptos más importantes en la filosofía griega: aquella δόξα, donde se realiza el convencimiento popular, es una creencia *convenida*. Dice Parménides, luego de asegurar que la inteligencia no puede exceder al ser: «Por tanto serán nombres todo cuanto los mortales convinieron (κατέθεντο) creídos de que se trata de verdades: llegar a ser y perecer, ser y no ser». Se trata de una *convención impuesta*⁵. Entonces, la constitución pública o común del logos es una convención.

Hay que subrayar lo siguiente: si en la primera etapa hubo una preocupación en saber cómo hablar *públicamente*, en esta, la hay en torno a lo *comunal* del decir. En la raíz del logos público se revela el LOGOS COMUNAL. La primera etapa atiende a una situación artística: el arte oratorio; en esta, se atiende a una situación científica, donde se busca saber qué es el decir, cómo se erige y cuál es su límite.

⁵ Dice Parménides, líneas adelante del pasaje citado: «*Convinieron*, pues, en dar nombres a dos nociones, a una de las cuales no hay necesidad —en esto están descaminados—» [subrayado propio]. Es este «convinieron» lo que se traduce como κατέθεντο. En su versión, Bacca dice: «A dar *se decidieron* los mortales nombre de formas de conocimiento a dos». En la de Conrado Egger y Victoria E. Juliá: «Según sus pareceres *han impuesto* nombres a dos formas». Dada la multivocidad del término, optó por «*convención impuesta*».

*

El logos como modo de ser fundamental estará, en Grecia, configurado por el momento primario del ágora como asamblea de ciudadanos libres; en un primer momento. A ello sucederá el arribo de los filósofos que, como Parménides, denostarán al ἀγείρειν en virtud de la radicalidad del λέγειν.

Aristóteles se encuentra en un momento donde tiene *a tergo* a una tradición noológica en la cual se divinizó al νοῦς y, *a fronte*, al comienzo de la logificación de la inteligencia. Pensar que la filosofía griega culminó en Aristóteles es una apreciación errónea, con él, en todo caso, empieza la nueva actitud logicista que, después de cuatro siglos de configuración filosófica, facilitará el entendimiento entre cristianos y paganos. Me refiero al Evangelio según Juan, donde dice: «En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios» (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). Allí comienza el soterramiento del νοῦς a causa del λόγος; del λόγος como θεός.

Dicho esto, hay que responder a tres preguntas:

Primera, ¿qué es el logos para Aristóteles?

Segunda, ¿cuál es su estructura?

Y tercera, ¿cuál es la unidad entre logos e inteligencia?

7. ¿Qué es el logos?

El logos en Aristóteles es algo radicalmente distinto al Verbo cristiano, por ello, hacer del primero algo espiritual o, siquiera, racional, sería un exceso exegético. Y ello por una razón: Aristóteles no hará del logos algo que repose en sí mismo. Hay que subrayarlo: Aristóteles no sustantivó al logos. ¿Qué hizo? Para verlo, hay que atender a su definición de logos. Por principio, el logos en Aristóteles es un *decir*.⁶ ¿Qué es este decir? La definición de Aristóteles

⁶ El campo semántico del logos es muy amplio, Aristóteles, como siempre, buscó plasmarlo todo. En su *Ética nicomaquea* va a pensar al logos como una especie de orden o medida. Vivir medidamente es vivir lógicamente. Sin embargo, hay que señalar dos cosas. Primero, aun hablando de vivir *lógicamente*, esto no es sinónimo de vivir *racionalmente*. No toda medida es racional ni todo lo racional es medido. Son dos cosas distintas y no intercambiables. Y, en segundo lugar, Aristóteles se sirve de estos sentidos —que, en el caso de la ética, son más próximos a la ley como medida y, en el caso de la psicología, es más próximo a su dimensión lingüística e intelectual—, pero en sus escritos lógicos, que son los que ahora nos conciernen, es predominante el uso lingüístico o predicativo del logos. El caso más complejo es, sin duda, el de la *Metafísica*, sobre el cual es interesante lo que dice al respecto Yebra en Aristóteles, *Metafísica*, p. xxxii.

es: «*Logos*⁷ es un sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación, pero no como afirmación». ⁸ Como se puede ver, tanto la «enunciación» (φάσις) como la «afirmación» (κατάφασις) son formas posteriores del logos, sobre las cuales nos ocuparemos después. Lo esencial del logos reside en la primera parte del pasaje: este es un «sonido significativo» (φωνή σημαντική). Estos son los dos momentos intrínsecos a la definición formal de logos; la investigación debe, entonces, resolverse en estas dos dimensiones: la fónica y la semántica. Veámoslas por separado.

a) Dimensión fónica

Para poder exponer qué es lo fónico del decir hay que avanzar por pasos. Lo φωνή es un momento muy concreto: es el momento sonoro del habla, su sonido. Sin embargo, como con los colores, el estudio del sonido como tal no es tan simple como parece. Enfoquémonos primero en el sonido como tal, esto es, con independencia de si es audible o no, o de si es lógico o no. En el mundo hay una infinidad de cosas sonoras: la caída de un árbol, el trinar de un ave, etcétera; este sinnúmero de cosas sonoras son tales porque, físicamente hablando, están alterando su medio a partir de la propagación de ondas mecánicas. Al sonido así pensado, esto es, como una pura onda acústica es propiamente un *mero sonido*. Aristóteles, naturalmente, ignoraba el planteamiento de la física moderna respecto al sonido, mas ello no obstó para que a esta *mera sonoridad* la nombrará como ψόφος ‘ruido’. El *mero sonido* es RUIDO.

Esto permite hacer una primera diferencia: dentro del ruido del mundo, lo fónico es un momento distinto. ¿Qué lo distingue? Pese a la relativa arbitrariedad —la cual aún es vigente en la materia—, lo que distingue a lo φωνή de lo ψόφος es una cierta disposición anatómica: en concreto, la faringe.⁹ Hay, entonces, no una diferencia esencial, sino gradual entre el ruido y lo fónico dentro de lo sonoro. Lo primero es el sonido por cuanto onda acústica, lo segundo es también un sonido, pero por cuanto producido por la laringe. Y es este sonido laríngeo lo

⁷ En el original, «*enunciado* es un sonido». Mantendré la palabra <logos> por ser esta el problema a tratar. En la traducción de Miguel Candel al libro de las *Categorías*, este señala su criterio para traducir λόγος por ‘enunciado’: es a causa de la ambigüedad del término. Criterio válido, ciertamente, pero que resulta contraproducente.

⁸ Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 16b26-28, p. 41.

⁹ Cabe mencionar que Aristóteles confunde a la faringe con la laringe. Pese a la pifia, es clara su intención por diferenciar al sonido en virtud de este órgano. Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, 535a29, p. 224.

que constituye a lo φωνή, el cual, si bien admite la noción genérica de ‘sonido’, de un modo más preciso es VOZ; es *sonido vocálico*. De esta forma, el ruido recubre a la voz sin identificarse plenamente con ella. Este planteamiento de la voz sigue vigente —decía— en la lingüística moderna; en específico, en la rama de la fonética, la cual estudia al registro sonoro producido por la laringe. Contra todo formalismo, el logos tiene su génesis en lo corporal y físico.

Ahora bien, la cuestión no se agota allí, pues no solo el ser humano posee voz: la posee todo mamífero con laringe. Si de definición rigurosa y exhaustiva quiere hablarse, la definición del logos no está completa según los requisitos clásicos para una definición; ya que lo fónico sería el género próximo, pero hace falta la última diferencia. Esta última es lo semántico; hace falta mostrar cómo se llega a ella. Pues bien, muchos son los animales capaces de emitir voces,¹⁰ el *sonido vocálico* incumbe también al animal; sin embargo, dicha voz es —en él— inarticulada. La falta de articulación de la voz no es algo netamente negativo, sino que, como el *mero sonido*, es un momento propio de las voces animales. Es una aserción problemática aquella que afirma que los animales carecen de una voz articulada, pues no carece de complejidad y riqueza la comunicación animal. No obstante eso, aun admitiendo que el animal es capaz de una articulación muy compleja, respecto al ser humano, no dejará de ser pobre; es un análisis comparativo. Para Aristóteles, el mamífero con laringe, por todo lo dicho, posee un *sonido vocálico inarticulado*. En contra, es exclusivo del ser humano, dentro de los mamíferos, poseer un *sonido vocálico articulado*. De este modo, son tres los momentos dentro de la dimensión fónica del logos, cada uno fundado en el anterior: *mero sonido o ruido*, *sonido vocálico* o *voz* y *articulación*. Será tan solo a partir de la unidad de estos tres momentos que se mostrará el logos en su acepción de *decir*. Es el logos en tanto que λέγειν.

Esta caracterización acarrea, cuando menos, dos preguntas a modo de objeciones: ¿qué decir del lenguaje no hablado? Y, ¿qué decir del lenguaje animal? Para responder ambas hay que señalar una posible confusión. Todo lenguaje es comunicativo, pero no toda

¹⁰ Naturalmente, haciendo los distinguos entre la voz y otros sonidos. Dice Aristóteles que «los insectos no vocean ni hablan, pero sí emiten ruidos con el aire que pasa a su interior», es el *zumbido*; «los peces no tienen voz (pues no poseen ni pulmón, ni tráquea, ni laringe), pero emiten ciertos sonidos y pequeños gritos», algunos de los cuales son *silbidos* o *murmullos*; las ranas croan; las aves «emiten sonidos vocálicos», algunas emiten *cantos* y otras, incluso, «las de lengua ancha», emiten *sonidos vocálicos articulados*. Véase *Ibidem*, 535a27-536b23, pp. 222-229.

comunicación es lingüística. Comunicación y lenguaje no son lo mismo. Dicho esto, el lenguaje hablado es, en la historia de la vida humana un hito solo superado por la creación del lenguaje escrito. Sobre aquellos otros lenguajes no verbales, sin minusvalorar su importancia, habría que decir que o Aristóteles no los trató o, en todo caso, aceptaría que estos están mediados por el logos, pero no en tanto que λέγειν, sino en tanto que ley. Por otra parte, respecto al lenguaje animal, este no podría existir aun cuando tengan voces articuladas —como con el loro—. Y es que, aun cuando haya una comunicación real y rica, de nueva cuenta, habría que señalar que comunicación no es lenguaje. De hecho, todo lenguaje que no tenga por base al λέγειν está dicho en un sentido lato o analógico. El λέγειν como voz articulada es justo la «lengua» —la cual funge como el órgano homólogo a la laringe, por cuanto ella articula la voz¹¹— del *lengua*-je. Sin embargo, para no entremezclar el concepto español de *lengua* con λέγειν, el griego posee su propio vocablo: διάλεκτος. Y dirá Aristóteles, sobre el animal, lo siguiente: «E incluso se ha visto a un ruiñeñor enseñar a cantar a sus polluelos, lo cual demuestra que el lenguaje (διάλεκτος) y la voz (φωνή) no son de la misma naturaleza (οὐχ ὁμοίας φύσει)». ¹² Aristóteles sí admite que el animal pueda incluso «enseñar» (προδιδάσκουσα) a sus congéneres, lo que no admite, es que posean lenguaje como διάλεκτος. Y si antes se dijo que el ser humano no es el único con una voz articulada, hay que señalar que es exclusivo de este el lenguaje en un sentido estricto. Dice Aristóteles: «Los cuadrúpedos vivíparos emiten cada especie de ellos una voz diferente, pero ninguno de ellos tiene lenguaje articulado, sino que esto es propio del hombre». ¹³

El λέγειν, de este modo, recubre de un modo intrínseco a aquel otro momento comunicativo. Podría pensarse que este solo señala a lo «λεκτος» del διά-λεκτος; no es así: es constitutivo al logos el ser comunal, común y comunicativo. Y, por ello, es exclusivo del ser humano, el único animal lógico. Lo cual comporta varias consecuencias.

En primer término, el logos en Aristóteles no es sustantivo; esto es, no reposa en sí mismo. ¹⁴ ¿En qué se sostiene el logos? En el cuerpo. La dimensión fónica revela al cuerpo

¹¹ Dice Corominas: «Lengua, del lat. lingua ‘órgano muscular situado dentro de la boca, que sirve para comer y pronunciar’, ‘lenguaje, manera de hablar’».

¹² Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, 536b17-18, p. 229.

¹³ *Ibidem*, 536a32-536b2, p. 228.

¹⁴ Lo cual, por cierto, coincide con lo que expresan algunos lingüistas. Dice Benveniste: «Saussure no es un comienzo, es otra cosa, es otro tipo de comienzo. Su aportación consiste en esto: “El lenguaje —dice— es forma, no sustancia”. No hay absolutamente nada de sustancia en el lenguaje». Émile Benveniste, “Este lenguaje que hace historia” en Benveniste, *Problemas de lingüística general*, vol. II, p. 34.

como sustento primordial del logos. Y si más arriba se habló de una *inteligencia somática*, aquí es consecuente hablar de un LOGOS SOMÁTICO. Era necesario revisar la dimensión fónica para arribar a esta consecuencia. El somatismo es la estructura sustantiva donde está fundado el logos. Esto dista de las concepciones cristianas sobre el Verbo, y si con el cristiano se asiste a la encarnación del logos, con Aristóteles asistimos al logos como una posibilidad corporal. En segundo término, admitido que el logos no es Verbo, sino cuerpo, se colige que no es tampoco una realidad espiritual o suprasensible. Es una realidad anatómica y corporal; es mundanal, estrictamente hablando. Es un *logos del mundo*, del cual dista un abismo el *Logos Dios* que es el Verbo. Finalmente, por todo lo expuesto, decir que el ser humano es un animal *lógico* no significa, como fue usual en las interpretaciones de la tradición, que sea un animal *racional*; no, significa algo más humilde y sencillo: el ser humano es un animal *locuente*. Ver la relación entre locuacidad, legalidad y medida constituye la labor hermenéutica para acercarse a los griegos; allí está cifrada buena parte de la crítica a la opinión o el relativismo sofista.

Dicho esto, la dimensión fónica revela la constitución formal del λέγειν, dentro de la cual ha surgido como última diferencia su riqueza comunicativa; es intrínseco al λέγειν ser διάλεκτος. La cuestión reside en indagar esa otra partícula, la del διά, la cual denota al aspecto exclusivo del λέγειν y la cual señala a la comunalidad, a la comunidad y a la comunicación del logos. Esta es la dimensión diafánica o semántica.

b) Dimensión semántica

Recordándolo, el logos es un φωνή σημαντική, ya se dijo algo acerca de lo φωνή, hay que fijarnos en lo otro. A diferencia del loro con su voz articulada o delruiseñor que se comunica con sus crías, el lenguaje es capaz de algo distinto y superior: es capaz de significar. La dimensión semántica es justo ese aspecto significativo del logos. Pues bien, ¿cómo está constituida? Aristóteles va a apearse a su tradición, dice: «Todo *logos*¹⁵ es significativo, pero no como un instrumento [natural], sino por convención».¹⁶ Lo «significativo» (σημαντικός) no es como la faringe un «instrumento» (ὄργανον), sino que se logra «por convención» (κατὰ συνθήκην). Anteriormente se habló de la convención señalada en el

¹⁵ En el original, «todo *enunciado*».

¹⁶ Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 16b33-17a2, p. 41.

concepto de κατέθεντο ‘convención impuesta’, aquí se habla de κατὰ συνθήκην que, para el caso, viene a señalar lo mismo: el momento comunal del logos. O, en otras palabras, señalan al *logos comunal* como raíz del *logos público*; se comentó antes: no es el decir público —ἀγείρειν—, sino lo común dentro de todo decir —καθ’ ἀγείρειν—. La gramática o la lógica señalan esa instancia propiamente categorial o, en otras palabras, las estructuras gramáticas son *lo supuesto* en todo decir.¹⁷ De este modo, la investigación forma de lo comunal dentro del decir se dirime en la categoría (κατηγορία).

Mas Aristóteles no es un gramático, y es dudoso que se planteará a él mismo la posibilidad de estar determinado por la gramática griega. Para el estagirita, las categorías como lo supuesto en todo decir son las siguientes: sustancia, quiddidad, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión.¹⁸ La categoría, entonces, señala a lo κατὰ de lo ἀγείρειν, a lo supuesto. Si bien ello no explica a lo semántico como tal, y no lo hace por una razón: las categorías operan sobre lo semántico. Es decir, operan una vez que lo semántico está dado. ¿Cuál es, entonces, la génesis de lo semántico como tal? Aristóteles encontrará ese momento genético en la predicación misma, más concretamente, en el análisis de sus partes; esto es, el sujeto, el verbo y el predicado que son *nombre* (ὄνομα) y *verbo* (ῥῆμα). El modo en que la convención instauro a lo semántico es en el acto de nombrar.

Así pues, el NOMBRE es el principio genético más radical de la significación. Será respecto a él y en torno a él que lo dicho se configura y conforma. Por esta razón, el nombre es *a una* fónico y semántico. Dice Aristóteles: «Nombre, pues, es un sonido significativo por convención sin tiempo, y ninguna de cuyas partes es significativas por separado».¹⁹ Es el átomo de lo semántico. Cualquier enunciado de cualquier índole posee significado, así como

¹⁷ No es fortuita la relación entre gramática y categorías, y gramática y lógica —la cual señalé más arriba—, sin embargo, la primera relación ha despertado siempre un mayor interés.

¹⁸ Estas diez categorías está señaladas en *Categorías*, 1b25-27, p. 33. En su edición, Miguel Candel, según se explica en la introducción a dicho libro, dice que las categorías son «reducibles a morfemas pronominales», y así lo hace en su traducción. De este modo, la CANTIDAD (ποσόν) sería la categoría de un *cuanto*; la CUALIDAD (ποιόν), un *cual*; la RELACIÓN (πρός τι), un *respecto a algo*; el LUGAR (πού), un *donde*; el TIEMPO (ποτέ), un *cuando*; la SITUACIÓN (κεῖσθαι), un *hallarse situado*; el HÁBITO (ἔχειν), un *estar*; la ACCIÓN (ποιεῖν), un *hacer*; la PASIÓN (πάσχειν), un *padece*; y, finalmente, con la más problemática, Candel traduce a la SUSTANCIA (οὐσίαν) como una *entidad*. Por otra parte, en *Metafísica*, 1017a24-27, p. 245, se ofrecen otras categorías, la traducción de Yebra dice lo siguiente: «Pues bien, puesto que, de los predicados (κατηγορουμένων), unos significan quiddidad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempos, el ser (τὸ εἶναι) significa lo mismo que cada uno de estos». Donde, a las categorías antes enunciadas, Candel reemplazará a la QUIDIDAD (τί ἐστι) por un *qué es*. Finalmente, en *Tópicos*, 103b21-23, p. 103, señala a diez categorías.

¹⁹ Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 16a19-21, p. 37.

sus partes; pues bien, una de ellas es el nombre y más de él deja de haber significado. En efecto, después del nombre solo quedan sílabas y sonidos sin significación. Por esta razón, el nombre es lo primordial y último en la dimensión semántica. Emerge de la estructura corporal como una voz articulada y, congéneremente, es el producto simbólico de la convención. Dice Aristóteles: «Por convención [quiere decir] que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino solo cuando se convierte en símbolo, puesto que indican algo los ruidos²⁰, v.g.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre». ²¹ En el nombrar la voz adquiere su dimensión convencional y comunicativa por mor de la cual el sonido se convierte en SÍMBOLO (σύμβολον). El logos en su aspecto más radical y último es un LOGOS NOMINAL donde convergen congéneremente lo somático y lo convencional. Este logos es el núcleo del lenguaje. Toda forma ulterior del logos —ya sea la proposición científica, la plegaria o el poema— estará sustentada y fundada en el nombre.

El nombre funge, de este modo, como aquello que *soporta* al ámbito lingüístico; es lo que está *debajo de* toda predicación. Rigurosamente hablando, es un SUJETO (ὕποκειμένου) en función del cual se predicán todas las cosas. Aristóteles no se detendrá allí, dirá que lo subjetual, a nivel lógico, es un *sujeto de predicación*, y, a nivel físico, es una SUSTANCIA (οὐσία). Aristóteles realizará una operación titánica: hará del sujeto nominal —lógico y convenido— una sustancia física. Lo cual es, a todas luces, improcedente, pues supone la implantación del logos en la naturaleza. Sin duda, por lo que se ha dicho, el logos es del mundo, sin embargo, no es lo mismo hablar del logos de la naturaleza como una ley que como el nombre producto de la locuacidad humana, hay una diferencia que —como fue mi objetivo demostrar— en el mundo griego no siempre se hizo. De cualquier forma, es tan solo por esta operación que puede considerarse a Aristóteles como un precursor del logicismo que imperará después. Mas no se busca criticar a Aristóteles, sino exponerlo; de cualquier modo, será importante retener esta operación pues de ella se derivará el problema de la esencia.²²

²⁰ En el original, «los sonidos inarticulados».

²¹ *Ibidem*, 16a26-29, p. 38.

²² Por ejemplo, el τὸ τί ἐστίν que, en su traducción como morfema pronominal sería «el qué es», en ocasiones funge como *núcleo físico*, en otras, como *núcleo semántico*. Por ejemplo, cuando Aristóteles dice que cuando hablamos de la sanidad esta refiere a lo sano, ¿lo sano qué es? Si es algo real que está presente en las cosas sanas, luego, es un *núcleo físico*; si no es algo real, sino que se trata de una mera inflexión lingüística que convencionalmente aplicamos a ciertas cosas, estaríamos hablando de un *núcleo semántico*. Aristóteles a veces habla en un sentido o en otro. El debate sería, propiamente, si aquel τὸ τί ἐστίν está en las cosas o no. Si fuésemos escolásticos, nos preguntaríamos si es anterior, posterior o intrínseco a la cosa. Esa discusión es posterior a

Volviendo al tema, Aristóteles hizo del nombre un sujeto de predicación, ¿qué es lo que se predica? Es el segundo momento en la génesis de lo semántico: el verbo.

Dice Aristóteles: «Verbo es lo que cosignifica tiempo, y ninguna de sus partes tiene significado separadamente; y es signo de lo que se dice acerca de otro».²³ El VERBO, de este modo, es lo que primariamente cosignifica «tiempo» (χρόνον) —al indicar en qué momento se realiza la acción—, no poseen significado sus partes —como con el nombre— y es «signo de lo que se dice acerca de otro» (ἔστι δὲ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημείον). Hasta aquí, solo el tercer aspecto presenta problemas, pues, ¿qué ese «acerca de otro»? Aristóteles lo dirá más adelante: «Y siempre es signo (σημεῖόν) de lo que se dice acerca de otro, en el sentido de lo que [se dice] acerca de un sujeto (καθ' ὑποκειμένου)».²⁴ El verbo es signo del sujeto, esto es, del nombre. Ahora bien, esto podría llevar a la consideración de que, puesto que el verbo es también un límite semántico más allá del cual no hay significado y de que opera sobre el nombre en cuanto sujeto, luego, sería algo ultranominal. No es así; pues dicha opción es inviable, dado que solo el nombre —en Aristóteles— es principio y ultimidad semántica. Dice: «Dichos por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo —pues el que habla detiene el pensamiento, y el que escucha descansa—, pero no indican en modo alguno si existe [algo] o no; en efecto, ni siquiera ser o no ser es signo de la cosa real, por más que diga *lo que es a secas*».²⁵ El verbo es en sí mismo un nombre, el cual, por cuanto se dice de otro nombre funge como PREDICADO. Aristóteles logrará completar su implantación lógica en el mundo del siguiente modo: así como el *sujeto nominal es sustancia física*, el nombre como *predicado* será ACCIDENTE FÍSICO (κατὰ συμβεβηκός).

Con lo cual quedará delineada toda la operación logicista de la que se habló líneas atrás.

*

Sumariamente, el ámbito nominal está cobrado a la unidad entre cuerpo y convención, de la cual emergerá el nombre como núcleo semántico y como principio último de todo el

Aristóteles, y prueba, con ello, que el propio Aristóteles habló de ello multívocamente. En términos modernos, Aristóteles homologó al relato con el hecho físico.

²³ *Ibidem*, 16b6-7, p. 39.

²⁴ *Ibidem*, 16b9-10, p. 39.

²⁵ *Ibidem*, 16b19-23, p. 40.

ámbito lógico. Será, por ello, la raíz de la cual las formas ulteriores de logos estarán sustentadas. La predicación, como forma privilegiada —por lo menos por la tradición— de logos surge, de esta forma, del logos nominal. Esto es, del nombre surgirá un nuevo momento: el LOGOS APOFÁNTICO. Sobre esto dirá Aristóteles: «La *apófansis*²⁶ es un sonido significativo acerca de si algo se da o no se da, con arreglo a la división de los tiempos».²⁷ La «apófansis» (ἀπόφανσις) está recubierta por el logos nominal, pues es la unidad entre un *nombre* —por cuanto es un «sonido significativo» (φωνή σημαντική)— y un *verbo* —por cuanto es «con arreglo a la división de los tiempos» (χρόνοι διήρηνται)—; aquello de que es «acerca de si algo se da o no se da» (περὶ τοῦ εἰ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει) se verá inmediatamente.

Con esto queda cubierta la definición formal de logos como sonido significativo

8. ¿Cuál es la estructura del logos?

El logos, en su momento germinal, nombra a las cosas; posteriormente, las podrá declarar. El acto mismo de nombrar revela la estructura: siempre se nombra a algo. ¿Qué es ese «algo» que ha sido denotado con el nombre? Todavía más, ¿cómo está dado? Adelantando ideas, es algo aprehendido como inteligido y está dado en la aprehensión como inteligencia. Lo que ahora deseo destacar es que el hecho de que logos nunca aprehende a las cosas; las nombra una vez que *ya* han sido aprehendidas. La estructura del logos tiene la siguiente forma: es un *decir algo de algo* (λέγειν τι κατὰ τινος). Ya sea que hablemos del logos nominal o el apofántico, ambos tendrán irreductiblemente estos dos momentos: el del DECIR ALGO (λέγειν τι) y el del ACERCA DE ALGO (κατὰ τινος). ¿Qué supone cada uno?

a) El λέγειν τι

Antes de exponer cada momento, hay que hacer una aclaración, ¿de dónde surge esta expresión de λέγειν τι κατὰ τινος? Porque esta frase, de corte aristotélico y que expone muy bien la doctrina del logos en Aristóteles no está en ningún lugar del *Corpus aristotelicum*. Por otra parte, es empleada por Heidegger y sus discípulos, entre ellos, Zubiri, para explicar

²⁶ En el original, «la *aserción simple*».

²⁷ *Ibidem*, 17a23-24, p. 43.

el logos y la apófansis en Aristóteles.²⁸ Se trata de una frase espuria que, no obstante, ilumina a la filosofía aristotélica. Funciona como el *Ion* de Platón: es apócrifo, pero elocuente. Aristóteles no habló sobre un λέγειν τι κατά τινος, pero sí de algo muy cercano; dice: «La apófansis²⁹ [es], v.g.: [afirmar] algo acerca de algo o [negar] algo de algo» (ἀπόφανσις, οἷον τι κατὰ τινός ἢ τι ἀπὸ τινός).³⁰ Teniendo una frase espuria y una auténtica, será posible allanar el camino hacia la estructura del logos señalando sus diferencias; ya que sería un error tomarlas como equivalentes. Me explico.

En lógica, se ha hecho una tradicional concesión: el logos es idéntico a la apófansis. Ya sea que se hable de lógica antigua o moderna, siempre se ha privilegiado a la modalidad apofántica, —o, si se prefiere— proposicional o judicativa. No es enteramente gratuito, puesto que esta concesión tiene sentido: la proposición es susceptible a un análisis veritativo. La afirmación (κατὰ τινός) o la negación (ἀπὸ τινός) de un hecho, así como la construcción de un argumento, son susceptibles a ser valorados como verdaderos o falsos en función de la realidad efectiva o del puro análisis formal entre premisas y conclusiones. El lógico se suele deslindar de aquella realidad efectiva para ceñirse al análisis formal. Existe, digamos, un primer nivel en el λέγειν τι κατά τινος, en el cual el κατά τινος coincide parcialmente con la frase auténtica, pues señala una afirmación, «ahora es de día», o una negación, «ahora no es de noche»,³¹ sobre las cuales puede predicarse verdad o falsedad. Sin embargo, ni Heidegger ni Zubiri están interesados en ello. Sería un segundo nivel: el κατά τινος señala cualquier acto de predicación donde cualquier proposición con la forma «X es Y» comprende al logos. Y es verdad, pero se deja de lado que se trata únicamente de la función apofántica. ¿Qué decir de aquellas formas del logos? Por ejemplo, no cuando se dice algo de algo, sino a alguien, como en la plegaria. Esta ya no incumbe a la lógica,³² aunque sigue siendo logos. En concreto, ¿cómo justificar al λέγειν τι κατά τινος cuando se dirige una plegaria a Dios o cuando se ordena a alguien hacer algo? Y es a esto a lo que me refiero cuando digo que no

²⁸ Ignoro, en realidad, quién fue el primero en acuñarla. Pero muy probablemente se acuñó en ese círculo por alguna razón.

²⁹ En el original, «la aserción simple».

³⁰ *Ibidem*, 17a20-21, p. 43.

³¹ La cual se ajustaría a un λέγειν τι ἀπὸ τινός.

³² Sobre la verdad y falsedad de la apófansis, dice Aristóteles: «No en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que [el objeto] del presente estudio es el [logos] apofántico^{42bis}». Aristóteles, *Ibidem*, 17a3-7, p. 42.

^{42bis} En el original, «el [enunciado] asertivo».

hay que confundir la frase auténtica con la espuria, pues podría caerse en la falsa equivalencia entre la lógica y la doctrina del logos, entre el *organon* y la *potentia*, entre el predicar y el decir. Hay una tercera posibilidad.

Al dirigir una plegaria no hay apófansis, sin embargo, sí hay semántica. Recordándolo, el nombre es el momento genético de la semántica y, por ende, del lenguaje como dialecto. Pues bien, al dirigir una plegaria al fundamento, cada elemento de esta es un nombre —hay que recordar, también, que el verbo es nombre—, el mismo fundamento es nombrado, ya sea como Jehová, como Alá o como Zeus. Hay un acto de nombrar en cada momento. ¿Y qué es el nombrar? Precisamente, un *decir algo de algo o de alguien*. No hay un uso apofántico o predicativo del logos, sino estrictamente nominal, y más que un «X es Y», tiene la forma de «esto es X». Sería el tercer nivel: el λέγειν τι κατά τινοϋ nominal, presente en todo uso del logos. Ahora bien, podría oponerse que, incluso en el nombre, cabe hablar, no de un *decir algo de algo*, sino de un *negar algo*. Mas, esto que funciona en el uso apofántico del logos, es inviable en el caso de los nombres, pues todo nombre es positivo, con lo cual coinciden el *de algo* y el *afirmar algo*, ambas traducciones de κατά τινοϋ. En efecto, un nombre del tipo *no-hombre*, es imposible para Aristóteles, quien dirá que «no es un nombre; ni siquiera hay un nombre con el que llamarlo —pues no es un enunciado ni una negación—; pero digamos que es un nombre indefinido».³³

En virtud de esto, el λέγειν τι es, en su dimensión más radical, el acto de nombrar, desde el cual serán posibles los demás actos del logos: predicar, plegar, mandar, etcétera. Este momento puede signarse como *lo dicho*.

b) El κατά τινοϋ

Ya se dijo, puede hacerse un análisis veritativo sobre la apófansis, y se mencionaron dos formas de comprobar si una declaración es verdadera o falsa: la realidad efectiva y el análisis formal. Mas ¿cómo está dada en absoluto la posibilidad de saber que algo es verdadero? Y, en consecuencia, ¿cómo saber en absoluto que algo es falso? Aristóteles no lo dirá en sus escritos lógicos, sino en los psicológicos: «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

³³ *Ibidem*, 16a29-32, p. 38,

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.³⁴ Aquella «composición» (συνέθηκεν), claramente, es la apófansis como tal. Pues bien, es tan solo en la apófansis donde hay posibilidad de «error» (ψεῦδος) o «verdad» (ἀληθές). Para saber si Cleón es blanco o no habría que *verlo*, en esa medida —tal y como el lógico que se deslinda de la realidad efectiva—, es algo que excede al logos, pues este no *ve*. El logos nunca aprehende a las cosas, lo que ejecuta ese acto es —sin mayores compromisos— la sensibilidad. Lo cual abre una nueva cuestión que puede ser atendida desde dos enfoques: el veritativo y el físico.

En el logos lo sentido o aprehendido funge como momento primordial. Esto es, en el acto de nombrar, lo nombrado es algo que *ya* estaba presente en la sensibilidad. Ese «ya» apunta a que es algo previo; señala su carácter de primordio. Es por ello por lo que la sensibilidad, al garantizarla y posibilitarla, es principio de verdad. Dice Aristóteles: «Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas (ἀληθεῖς αἰεὶ) mientras que las imágenes son en su mayoría falsas (πλείους ψευδεῖς)».³⁵ La apófansis, como la fantasía, puede ser verdadera o no; en cambio, lo aprehendido en la sensibilidad es siempre verdadero. Para entenderlo mejor, es conveniente oponer esta doctrina a la que sostiene Descartes. Dice Descartes en su primera meditación metafísica: «Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprehendido de los sentidos, o por los sentidos: ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañosos»; y es por esto por lo que no es posible hallar en los sentidos certezas indubitables. Y Descartes ofrece varios ejemplos contra los sentidos; tomemos el de los autómatas ensombreados de la segunda meditación. Al observar por la ventana no veo en la calle más que sombreros y abrigos —diría Descartes—, sin embargo, ¿qué me asegura que aquellos sombreros y abrigos no cubren a «espectros u hombres imaginados que solo se mueven mediante resortes»? La visión nos puede engañar. Ahora bien, tomaba este contraejemplo cartesiano pues —desde Aristóteles— tiene el mismo problema que todos los demás argumentos cartesianos contra la sensibilidad. Porque, en efecto, si al ver un sombrero decimos «es un hombre» o «es un autómatas», allí puede haber verdad o falsedad. Ahora bien, sendas proposiciones no son un acto de los sentidos, sino del

³⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, 430b1-5, pp. 235-236.

³⁵ *Ibidem*, 428a11-12, p. 226.

logos, y del logos apofántico en concreto. Lo que de un modo cierto, indubitable y evidente está haciendo Descartes es *ver*. Si el juicio de Descartes es verdadero o falso, no es a causa del ver, sino de lo que él *crea* que está viendo. Si aquello que se ve es un autómatas o un sombrero, eso es algo distinto al acto sensible, es un momento del logos apofántico o nominal e, incluso, de su fantasía. El error estaría, según Aristóteles, en la composición que ha hecho Descartes con base en lo que se imaginó ver, pero no en el ver mismo, ese es siempre verdadero. Ante la tesis de que los sentidos son «engañadores» hay que oponer la aristotélica idea de que la sensibilidad es «siempre verdadera».

Ahora bien, que la sensibilidad sea verdadera por anteceder a lo lógico no deja de ser una tesis endeble: hay que mostrar cómo lo sensible es de hecho siempre verdadero. Es la vía física.

La división entre el *decir algo*, el cual se agota en lo dicho, y el *acerca de algo*, que es lo aprehendido como sentido, se corresponde con una diferencia fundamental en la metafísica de Aristóteles: me refiero a la investigación lógica (λογικός) y a la investigación física, (φυσικός).³⁶ Que ambas sean dos modos de atender a las cosas no implica que sean igual de radicales, Aristóteles criticará a la filosofía platónica y académica desde una posición física. Dirá sobre las formas platónicas, menospreciándolas, que tuvieron «su origen en la investigación *lógica*³⁷» (διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν).³⁸ Dicho esto, no hay que confundir al estudio φυσικός con el empirismo, puesto que —como se señaló anteriormente— la noción de *experiencia* como *experiencia sensible* supone una dualidad contradistinta entre la intuición sensible y la intelectual. Mas, si de intuición quisiera hablarse, lo físico recaería en la *intuición* sensible y en la *intuición* intelectual; que no es otra cosa que el contenido de la conceptualización aprehensiva de la inteligencia.

Pese a la crítica aristotélica contra Platón, lo cierto es que la investigación física de las cosas fue el motor de toda la filosofía griega, incluyendo a pitagóricos y platónicos. Aristóteles, de hecho, ni siquiera se preocupa por ahondar en ello: asume que es inteligible para sus lectores o auditores. Platón mismo, a la hora de plantearse qué son las formas dirá en el *Parménides* que «estas Formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza» (τὰ

³⁶ La diferencia entre una y otra investigación, espero, quedará más clara con lo que se dirá enseguida.

³⁷ En el original, «la investigación *de los enunciados*».

³⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 987b31-32, p. 48.

μὲν εἶδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει).³⁹ Platón deseaba exponer a la naturaleza de un modo físico, por ello tiene sentido la crítica aristotélica. Era evidente que se engañaba y erraba quien no atendía a lo físico. ¿Qué es propiamente esta vía física? Circuló en toda Grecia, de allí la complicación de definirla. Podríamos recordar a Parménides: la vía física es la intelección de lo que es en mismidad; sin embargo, serán más elocuentes los escépticos, quienes la definen de un modo práctico. Dice Sexto Empírico: «El fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez (λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι). A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar». ⁴⁰ Y, más adelante: «La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente (αἰσθητικῶς). Tratamos de saber si, además, literalmente “es” dulce (ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν). Lo cual no es el fenómeno, sino lo que *se dice*⁴¹ del fenómeno (ὁ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον ἀλλὰ <τὸ> περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον)». ⁴² La oposición entre lo que *se dice* y lo que *se siente* es la diferencia entre el estudio lógico y el físico. Dirá Sexto Empírico, líneas adelante, en una posición diametralmente opuesta a la cartesiana: «Pues si *el logos* (λόγος) es tan *engañoso*⁴³ que casi nos arrebatara hasta lo que percibimos por nuestros ojos, ¿cómo no habrá mirarla con recelo en las cosas no evidentes, para no precipitarnos cuando la seguimos?». ⁴⁴ La investigación física tomaría a la sensibilidad como certeza indubitable, como evidencia. La sensibilidad funge como *lo siempre visto* en el horizonte perceptual, de allí que se revele como *lo siempre verdadero*.

Lo κατά τινος es, entonces, lo sentido; es, estructuralmente hablando, el momento previo a todo logos, pues lo dicho es en torno a lo que ya es sentido. Lo κατά τινος funda *ad intra* al logos. Y es, en el ejemplo de los autómatas, porque se ha visto un algo que, posteriormente, se puede decir que ese algo es un sombrero o un posible autómatas. En cualquier caso, es en el κατά τινος donde se mostrará la interna unidad entre el logos y la inteligencia.

³⁹ Platón, *Parménides*, 132d1-2, p. 49.

⁴⁰ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, 1, 12, 7-9, p. 55.

⁴¹ En el original, «se piensa».

⁴² *Ibidem*, 1, 20, 1-4, p. 59.

⁴³ En el original, «si la Razón es tan *engañosa*».

⁴⁴ *Ibidem*, 1, 20, 7-11, p. 59.

9. *Unidad entre logos e inteligencia*

Sensibilidad y logos se muestran como dos modos distintos de situarse en la realidad, si bien lo sentido es primordial. Es gracias a esta diferencia que podemos decir que son dos potencias diferentes. Sin embargo, esta es una tesis problemática, y desde ya se puede prever que, si Aristóteles no resuelve la unidad entre logos y sensibilidad, cuanto menos lo hará entre el logos y la inteligencia. Mas no es un negativo teórico, se puede decir mucho a partir de esta limitación, pero hay que señalar, primero, por qué no se puede decir algo cierto sobre esta unidad. En primer lugar, porque la diferencia entre ambas potencias es problemática por sí misma, en segundo lugar, porque Aristóteles se sirve de un repertorio conceptual polisémico y, en tercer lugar, y a causa de lo anterior, porque puede decirse sin demasiados problemas que el propio Aristóteles dudó en este respecto.

Dice Aristóteles: «Es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos».⁴⁵ El «percibir sensiblemente» (αἰσθάνεσθαι) y el «pensar» (φρονεῖν). ¿Quiénes son esos pocos que pueden pensar? Evidentemente, los seres humanos, al menos. Recordando que también el ser humano es el único ser locuente o lógico, cabe suponer que logos y φρονεῖν son lo mismo.⁴⁶ Pero, además, Aristóteles va a argumentar en los siguientes términos la diferencia entre el sentir y el pensar, dice: «La percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el *inteligir* (διανοεῖσθαι)⁴⁷ puede ser falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de *logos*⁴⁸». ^{49, 50} Tenemos una primera tríada de conceptos para pensar la unidad entre logos e inteligencia. El logos es el pensar, y el animal dotado con logos, posee inteligencia. Hay una identificación parcial o total entre estas tres potencias. Podría decirse que para Aristóteles el inteligir es un pensar en tanto que logos e, incluso, en tanto que logos apofántico. El logos y la inteligencia serían, primero, potencias distintas a la

⁴⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, 427b6-8, p. 224.

⁴⁶ No hago una identificación de los términos, sino que me baso únicamente en la particularidad de que ambos son el elemento que funciona como diferencia entre el hombre y los animales. ¿Qué es propiamente el contenido del φρονεῖν? Enseguida formularé una posibilidad con base en el logos como elemento propiamente humano.

⁴⁷ En el original, «mientras que *razonar*».

⁴⁸ En el original, «de *razón*».

⁴⁹ *Ibidem*, 427b11-14, p. 224.

⁵⁰ Aunque, habría que ver que Aristóteles sí admite que haya un Intelecto en los animales, véase Aristóteles, *Metafísica*, 984b, pp. 27-28.

sensibilidad, segundo, con una estructura predicativa y, tercero, estaríamos hablando de una inteligencia lógica. No obstante, a causa de la polisemia aristotélica, y de lo que se ha venido argumentando, es posible seguir una línea distinta a esta, donde claramente Aristóteles dio pie a la logificación de la inteligencia.

Dice Aristóteles: «El entender (νοεῖν) y el pensar (φρονεῖν), por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible (αἰσθάνεσθαι): en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad» —y añade, apelando a la tradición— «de ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar y percibir sensiblemente son lo mismo» (καὶ οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτόν εἶναι φασιν).⁵¹ Aristóteles sostendrá que el entender y el sentir son afines, al grado de ser considerados lo mismo por la tradición, para luego, en espacio de unos pocos párrafos, decir que son diferentes. Es propio del estudio analítico ofrecer las distintas posturas que sobre un problema hay, sin embargo, es problemático afirmar que Aristóteles haya presentado una solución. Pienso que la interpretación de estos pasajes debe sujetarse al siguiente criterio: si la inteligencia es a un mismo tiempo afín y diferente de la sensibilidad es porque se está hablando de dos momentos distintos de la intelección. Así como hay dos momentos en el logos, el nominal y el apofántico, así la intelección se divide en dos: en el de la intelección en cuanto tal —que es donde se identifica con la sensibilidad— y la lógica —en la cual está comprendida toda la actividad del logos y aún más—. El logos, en este planteamiento, es una intelección secundaria; la intelección primaria es o afín o lo mismo que la sensibilidad.⁵² Aristóteles duda en este punto y apela a los antiguos, es aquí donde se hablará de lo que se citó en un comienzo: «Todos ellos [los antiguos] suponen que el entender [...] es algo corporal» (πάντες γὰρ οὔτοι τὸ νοεῖν σωματικόν). Insisto, el griego nunca habló de una *inteligencia sentiente*, pero sí lo hizo de algo muy próximo a aquella: la *inteligencia somática*.

⁵¹ Aristóteles, *Acerca del Alma*, 427a19-22, p. 223.

⁵² Respecto a la posibilidad de que sean simultáneos queda descartada. Por lo siguiente: no es posible que se diga algo y, al mismo, tiempo, y de un modo independiente, se aprehenda aquello que se dice. Es como decir «lápiz» y creer que esa mención es independiente de mi aprehensión de un lápiz. Es decir, es como sostener que la referencia es autónoma en su construcción respecto a lo referenciado y que se corresponde. No: primero se ve un lápiz y luego se tiene la posibilidad de llamarlo «lápiz». Las posibilidades de nombres sin referencia, al estilo dadaísta, es una sofisticación moderna y bastante dudosa en su construcción. Es decir, ¿realmente carece de referencia?

El logos estaría en unidad con la inteligencia, pero como algo secundario y cobrado.⁵³ Parménides hablaba del logos como una ulterioridad de la mismidad entre ser e inteligencia; Aristóteles no será tan claro, pues da pie a múltiples interpretaciones. Sin embargo, es posible inferir cuál es el estatus del logos en Aristóteles respecto a la inteligencia a partir del análisis veritativo que ha permeado a toda su doctrina lógica. Dice: «Al igual que la afirmación, la *apófansis*⁵⁴ predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. Mas no ocurre lo mismo con todo tipo de intelección, sino que cuando se intelige qué es algo (τί ἐστί) en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto». ⁵⁵ Aquella intelección en cuanto tal es propiamente una INTELECCIÓN ESENCIAL, la cual es verdadera e intelige la «esencia» (τὸ τί ἦν εἶναι) que señala el «qué es» (τί ἐστί); mientras que, cuanto está la apófansis de por medio, hay una INTELECCIÓN LÓGICA, susceptible a ser verdadera o falsa. Comparten la sensibilidad y la intelección esencial varias propiedades: primero, son previas al logos —nominal y apofántico—; segundo, no hay error en ellas; tercero, ambas son un modo físico de acceder a las cosas por cuanto son aprehensivas; y, cuarto, es justificable decir que ambas sean corporales. Lo más importante es que en ambas hay un mismo comportamiento respecto al logos: son una anterioridad; cuando el logos ejecuta su acto de decir lo hace sobre algo que ya está dado en la sensibilidad o en la inteligencia.

La unidad entre logos e inteligencia es la misma que la que hay entre el primero y la sensibilidad, opera sobre lo aprehendido. Si embargo, el logos no es una sensación secundaria, pero sí es una intelección ulterior. ¿En qué sentido? Aristóteles no lo dirá, pues él parte del hecho de que el logos es intelectual.

*

Sumariamente, la definición formal del logos es la de ser un sonido semántico; por cuanto es fónico, se muestra como algo anatómico y somático, y por cuanto es semántico, como algo significativo y comunal. El nombre es el núcleo donde convergen ambas dimensiones, de allí que sea el momento genético de todo el ámbito lógico; sin embargo, en su estructura como

⁵³ Delinear de un modo exhaustivo y completo la unidad del logos con la inteligencia implicaría, de entrada, optar por una teoría de las facultades. Por el momento, esta unidad está dicha en un sentido operativo.

⁵⁴ En el original, «la *enunciación*».

⁵⁵ *Ibidem*, 430b26-29, p. 437.

λέγειν τι κατά τινος, no rebasa nunca al λέγειν τι, al decir algo. El logos nunca aprehende a las cosas, más bien, opera respecto a algo ya aprehendido; y eso es lo κατά τινος. En un primer momento, lo κατά τινος es lo sentido, pero también admite a lo inteligido; esta unidad problemática es a causa de que ambos son modos de aprehensión. Para decirlo de un modo más conciso: lo κατά τινος es lo νοεῖν, y Aristóteles, como toda la filosofía griega, asume que el λέγειν se funda en el νοεῖν. La propuesta aristotélica es en orden a esta tesis.

Visto qué es el logos, cuál su estructura y cuál su unidad con la inteligencia, ya estamos en franquía para poder responder qué es la intelección esencial, esto es, la intelección en cuanto tal. Hay que responder lo siguiente.

Primero, ¿qué es la intelección en cuanto tal?

Segundo, ¿qué, lo inteligido?

Y, finalmente, ¿qué, el intelecto?

III. EL ACTO INTELECTIVO

10. *Introducción*

Era necesario el circunloquio del logos para poder plantear con toda concisión la pregunta por el νοῦς, pues solo en una inteligencia lógica es concebible que el logos aprehende.¹ Dicho esto, el inteligir no es ni una visión ni una intuición, es formalmente una aprehensión. Sin embargo, no solo la intelección aprehende, también lo hace la sensación. Sensibilidad e intelecto reposan en el fondo del logos fundándolo. Pero esto es insuficiente, no está resuelta la pregunta de qué sea la intelección, apenas está planteada; cuanto menos está resuelta la oposición entre la sensibilidad y la inteligencia. Conviene hacer algunas aclaraciones.

Sobre la diferencia entre el sentir y el inteligir, por lo expuesto hasta ahora, nada obsta para afirmar que lo inteligible y lo sensible son dimensiones distintas dentro de la aprehensión, por el contrario, es la tesis más recurrente en filosofía; mas el problema se vuelve espinoso en cuanto se busca describir o, siquiera, plantear esa diferencia; y más arduo aún es, una vez aceptados los planteamientos, su exposición. Esto es, nunca ha sido sencillo decir si entre sensibilidad e inteligencia hay una comunicación o no de índoles, si cada una reposa en una sustancia diferente, si son facultades separadas, etcétera. Es fácil arribar en una aporía. Hemos suscrito la tesis de que la intelección y la sensación son modos dentro de la aprehensión, pero esto no resuelve nada; recuerda, de hecho, a lo que se mencionó respecto a la conceptualización intuitiva. El νοῦς oscila entre ser una aprehensión *intelectual*, o una *aprehensión* intelectual, o una *aprehensión intelectual*; más grave aún es la situación del sentir, sobre el cual se ha dicho apenas nada. Y —como ha sido recurrente a lo largo de este trabajo— hay que sumar el hecho de que Aristóteles es sumamente vasto. Para poder avanzar hay que responder lo siguiente.

Primero, ¿qué es formalmente la aprehensión?

Segundo, ¿cómo están imbricadas la sensibilidad y la inteligencia?

Finalmente, ¿en qué consiste el acto intelectual como tal?

¹ Por ejemplo, decir que se pueden aprehender ideas, universales, etcétera, es ya un acto de aprehensión y, luego, de intuición intelectual; cosa descartada anteriormente.

11. *Definición formal de aprehensión*

La principal dificultad en la diferencia entre el sentir y el inteligir no incumbe tan solo al modo de plantearlo o exponerlo, tampoco a la amplitud de la filosofía aristotélica; sino que, además, y de un modo más radical, dicha dificultad reside en que no se ha pensado radicalmente qué sea el inteligir o el sentir.² Aristóteles no es la excepción. Lo que nos dice es que hay una afinidad entre el sentir y el inteligir dado que ambos discernen y reconocen alguna realidad; mas no ahonda ni en el κρίνει ni en el γνωρίζει.³ Pese a su fundamental importancia, se limita a constatarlos. Así como tampoco hubo una explicación rigurosa de qué sea lo φυσικός. Es posible no obstante delinear una teoría con base en lo que Aristóteles legó. Pues bien, el κρίνει, el γνωρίζει y lo φυσικός son la tríada de conceptos con los que hasta ahora Aristóteles nos ha hablado del sentir y el inteligir, ya que los tres se ubican en el opuesto de lo λογικός.⁴ Ellos son, en la estructura del logos, momentos de lo κατά τινος. Dicho κατά τινος no es en definitiva transparente; es cierto, señala a lo aprehendido sobre lo cual va a operar el logos, sin embargo, pueden presentarse dificultades varias. Expliquémoslo. Por principio, cuando se habla de aprehensión se da por entendido que se trata de una aprehensión de algo. En el *decir algo de algo* es claro que el «algo» se duplica en el *algo* dicho y el *algo* aprehendido; el *algo* lógico puede errar o no, mas el *algo* aprehendido no, es siempre verdadero. Pues bien, ¿qué es ese τι señalado en el «κατά τινος»? O, en otros términos, ¿qué es ese *algo* señalado en el «acerca de *algo*». No se trata, en absoluto, de una cuestión inocente, pues el término puede cargar consigo obviedades indeseables. Partamos de su definición originaria: la palabra «algo» proviene del latín *aliquid*, el cual está compuesto por dos elementos: *alius quod* ‘otra cosa’. La aprehensión de algo

² Dice Zubiri: «¿Qué es pues inteligir? A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. [...] Pero es ante todo una ingente vaguedad, porque no se nos ha dicho en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal [...]. No se nos dice ni qué sea formalmente el sentir, ni sobre todo qué sea formalmente el inteligir». Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 11-12.

³ Es decir, apenas los menciona para homologar a la inteligencia con la sensibilidad, no se detiene a detallar sus sentidos y acepciones, como sí hará con otros conceptos.

⁴ Esta tríada de conceptos, como se ha venido diciendo hasta ahora, están presentes en el *Acerca del alma* y en la *Metafísica*. En el primero cuando habla de la semejanza entre la sensibilidad y la inteligencia, en citas hechas anteriormente, y en la *Metafísica* cuando opone a lo conceptivo lo físico y que, como he desarrollado aquí, es estrictamente aprehensivo. Aristóteles no señala su mismidad en ningún momento, en efecto, pues no ahonda del todo en estos conceptos, si ahora yo los homologo es con base en las propiedades que comparten y que he destacado y desarrollado. Las tres apelan a la sensibilidad y a la inteligencia, las tres apelan a los modos de aprehensión, las tres son verdaderas y las tres son previas al logos.

sería la aprehensión de una cosa otra; el *alius* señala a una constitutiva alteridad. A esto llamó la filosofía escolástica como ALIQUIDAD.

No es un término neutro, pues los compromisos que se adquieren son fundamentales a la hora de definir a la aprehensión. Hegel será útil para incidir en la doctrina aristotélica, pues sus principios son *toto caelo* distintos. Él, al momento en la apertura de su *Fenomenología del espíritu*, “La certeza sensible o lo supuesto”, hablará del $\tau\iota$ y del $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\iota\nu\omicron\varsigma$. Lo $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\iota\nu\omicron\varsigma$ es lo que Hegel llama «suposición» (*Meinen*), al $\tau\iota$ lo llama como «esto» (*Diese*). No es gratuito que la certeza sensible done al «puro ser» (*reinen Sein*) que logrará su determinación en el proceso fenomenológico. Hegel busca exponer cómo este ser se conservará en dicho proceso, de allí que sea lo supuesto. Hasta aquí, no hay ningún problema, las cosas aprehendidas donan el ser. El problema surge cuando se dice que el *esto* es aprehendido por un *este* (*dieser*) que sin mayores reparos es llamado «consciencia» (*Bewußtsein*) e, incluso, «Yo» (*Ich*). Subrepticamente se erige una diferencia que no es evidente en absoluto: el *esto* es aprehendido por un Yo respecto del cual es una otredad. Lo cual admite la posibilidad de que el Yo sea una otredad respecto al ser: es la consciencia como mónada, separada del mundo e individual. Y se ajusta, de hecho, a lo que plantea Hegel, para el cual la consciencia es distinta al mundo, aunque se halle en él. No es un error en el análisis hegeliano, sino su expresa intención: manifestar «el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu». ⁵ La dialéctica hegeliana es una ascética. Es un genial expositor de la noción de aliquidad: de la consciencia monádica que es otra que la sensibilidad, de la cual se depura por mediación de lo universal. Sin embargo, este análisis no es pertinente a la hora de pensar a Aristóteles, y no lo es por cuando menos tres razones.

Primera. Es evidente que entre el sujeto como consciencia del que hablan los modernos y el de Aristóteles hay una diferencia abismal; los modernos hablan de lo subjetivo, Aristóteles habla de lo subjetual. Es decir, el sujeto moderno se enraíza en el Yo; los antiguos hablan de un sujeto de predicación y un sujeto físico. Hay una diferencia notable. A su vez, los modernos hacen de lo sustancial un producto de la consciencia a partir de los universales, que no es otra cosa que la predicación apofántica; Aristóteles hará del sujeto de predicación una ulterioridad de la sustancia física. Pero, más allá de cualquier análisis comparativo, lo

⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 54.

más radical en esta diferencia entre modernos y antiguos es —considero— que los primeros piensan en función al Yo, los segundo, al Intelecto. El Yo es pensado como lo que dona mundo,⁶ quien introduce la inteligencia; mientras que el Intelecto antiguo señala el momento de estar cobrado al mundo. Esta caracterización entre la mismidad con el mundo y la alteridad respecto a él está cifrada en el modo en que se discurre sobre el *algo*.

Segunda. Para Aristóteles no existe problema alguno en decir que la cosa individual es sustancial: que lo que señalado con el sujeto predicativo sea la sustancia física. Se ha reiterado ya que Aristóteles implantó al logos en la naturaleza cuando habló de sustancias. En efecto, que tal o cual cosa sea una sustancia es una posibilidad ganada en el acto de nombrarla. Añádase a esto que la clásica distinción entre sustancia y accidente no es más que la proyección del sujeto y el predicado en la naturaleza. Pero, pese a todo esto, sería erróneo pensar que una sustancia piense a otra sustancia; como es el planteamiento moderno. ¿Por qué? Porque la intelección esencial no supone a un sujeto cognoscente que aprehenda a algo otro, sino que entre ambos hay una mismidad. Dice Aristóteles: «La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa» (Τὸ δ' αὐτό ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι).⁷ En realidad, es sobre esta mismidad entre lo aprehendido y lo aprehensor que se va a erigir todo el naturalismo antiguo, que bien puede leerse como *realismo* antiguo.⁸

Tercera. La constitutiva alteridad que existe entre el *este* y el *esto* genera varios conflictos que pueden resolverse de distintas formas; la principal: la comunicación de sustancias. Sin embargo, esto no puede resolverse desde el pensamiento antiguo. Me explico, entre el Yo y lo aprehendido, antes que una mismidad campal, hay una RELACIÓN; ambos son relatos en alteridad. Cuando Zubiri piensa el problema de la relación, en su artículo

⁶ Dona mundo lo digo en el sentido que se le ha dado según los diversos idealismos modernos: sin el Yo, según Kant, sería difícil sostener la existencia del espacio, del tiempo y del ser; sin Yo, no habría Espíritu en Hegel o, si nos quedásemos en la pura sensibilidad, no concebiríamos ningún en sí; Heidegger —si es que puede considerarse como idealista, no es relevante— sostiene que los animales carecen de mundo. El Yo tiene una función demiúrgica en la Modernidad en uno u otro sentido. Un ejemplo un tanto brutal es el de la idea de cerebros en cubeta: solo nuestra época ha concebido como problema el hecho de que la realidad toda sea una invención de un cerebro en agua. Es decir, va más allá de lo meramente poético, de la idea de que seamos el sueño de una mariposa, como en el cuento de Chuang Tzu, sino que se plantea como un argumento epistemológico serio.

⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, 431a1-2, p. 238.

⁸ No estaría de más traer a colación lo que se dijo en el apartado sobre el horizonte. La inteligencia es la aprehensión de la totalidad. En definitiva, no podría hacerse del acto mismo de intelección algo distinto de las cosas que intelige. O, en todo caso, no se podría desde un planteamiento estrictamente noológico, sí desde uno especulativo.

Respectividad de lo real, distingue tres tipos: la relación categorial, la constitutiva y la trascendental.⁹ Zubiri delinea cuidadosamente este planteamiento relacional para separarse de él y proponer la *respectividad* como estructura radical de lo real, y sobre la cual no será necesario detenerse. ¿Qué es la relación? Dice Zubiri: «La relación es lo que Aristóteles llamó $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$ ¹⁰, un *ad aliud*. [...] Las cosas tienen una relación que es en cada una su propia referencia a la otra. Es el *esse ad aliud*. El *aliud* en forma de alteridad, esto y solo esto es relación».¹¹ Zubiri emparenta al $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$ aristotélico con el *ad aliud* escolástico; esto es, —según Zubiri— Aristóteles estableció una relacionalidad en alteridad constitutiva y, además, su planteamiento fue adventicio; esto es más que problemático. Zubiri identifica al planteamiento relacional con la *inteligencia sensible* o, como la llama en este artículo, INTELIGENCIA CONCIPIENTE; en contra, la respectividad es propia de la *inteligencia sentiente*. El problema está en que, como se ha dicho, Aristóteles no encaja en ninguna de estas dos categorías, aunque admita a ambas, pues la suya es una propuesta donde se desarrolla una *inteligencia somática*. Es una hipótesis que también sirve para explicar a Aristóteles, como se verá.

El problema con homologar al $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$ con el *ad aliud* es que, si bien Aristóteles admite la posibilidad de aquella relación categorial, como cuando dice que uno de los modos que se dice el ser ($\delta\acute{o}\nu$) es «en orden a la sustancia»¹², sin embargo, eso no agota al $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$.

⁹ A grandes rasgos, la RELACIÓN CATEGORIAL es —para Zubiri— una relación adventicia, puesto que es consecutiva a cosas reales; en otras palabras, su fundamento es accidental, como el parecido de un padre con su hijo. Es categorial pues, según Zubiri, es la categoría que propone Aristóteles. La RELACIÓN CONSTITUTIVA es la relación considerada desde la interna constitución de —y no desde una consecución a— las cosas reales, en las cuales, sus propiedades se relacionan de modo inherente con el sujeto. Por último, la RELACIÓN TRASCENDENTAL concierne, no a lo consecutivo o a lo inherente a las cosas, sino a su entidad; la cual, en la escolástica se ejemplificaba con la potencia o la materia, y en esta medida, prescinde de cualquier otro relato. Lo interesante de esta relación es la referencia que hace Zubiri a Kant: para este último, la relación trascendental sería la de Yo ordenado al No-yo o cosa la existencia del No-yo sería prescindible. En conclusión, Zubiri da las siguientes características de las tres relaciones dichas: «Hay, en efecto, en ellas un sujeto real el cual está entitativamente ordenado a algo otro; el sujeto es *ad aliud*. [...] El *aliud* es siempre y solo *alia res*, es “otra” cosa en su entidad. Si no hubiera otra *res* no sería relación. El *ad aliud* es constitutiva alteridad. [...] La ordenación a un *alter* es, pues, la estructura formal de la relación no solo categorial y constitutiva, sino también trascendental»; y, en segundo lugar, en la relación trascendental, «la relación misma es intitativa. Quiere decirse que es un momento de entidad mía, mía del sujeto. La relación no tiene entidad distinta de la entidad de dicho sujeto». Zubiri, «Respectividad de lo real» en *Realitas III-IV*, pp. 13-22.

¹⁰ En el original, Zubiri dice «*pros ti*», por uniformidad de términos, pongo la grafía griega.

¹¹ *Ibidem*, pp. 15-16.

¹² Aristóteles, con su típico «se dice de varios modos» ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}\varsigma$) se vuelve inmune a cualquier simplificación. El fragmento citado dice, además, lo siguiente: «Así también el *ser*^{12bis} se dice de varios modos; pero todo *ser*^{12bis} se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen *seres*^{12ter} porque son sustancias; otros, porque son afecciones de la sustancia; otros, porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o

Aristóteles, por el contrario, lo emplea de un modo bastante amplio; pero si se hubiesen de englobar los diversos usos, Aristóteles emplea —considero— al πρὸς τι como sinónimo de *relativo a*. Por ejemplo, el gramático y el conocimiento gramatical son *relativos a* la gramática.¹³ No existe una relacionalidad, pero tampoco una respectividad, sino una estructura donde un sustantivo funge como la sustancia (οὐσία) desde la cual se derivan física y semánticamente las demás palabras y realidades. Πρὸς τι es estrictamente RELATIVIDAD. Pues el elemento sustantivo da de sí un campo semántico y físico. Si el nombre es el momento genético del logos, el πρὸς τι es la estructura de toda génesis. Sería un error ver en ella un resquicio de la alteridad propia del *ad aliud* escolástico; es, en todo caso una alteridad relativa, no constitutiva ni adventicia.

Lo aprehendido, el *algo* o *esto*, es aprehendido de un modo prelógico, en mismidad y relativamente. Pues bien, ¿cuál es la definición estricta de aprehensión en Aristóteles? La respuesta se encuentra en el modo en que el *algo* es aprehendido; esto es, en la mismidad. Entonces la pregunta toma una forma distinta: ¿por qué son lo mismo lo aprehendido y el aprehensor? Porque están en acto. Cuando Aristóteles dice que «la ciencia en acto y su objeto son la misma cosa», el análisis debe recaer en ese «en acto» (κατ' ἐνέργειαν). Es solo por la actualidad que dos cosas distintas —e, incluso, en el planteamiento de ser constitutivamente otras— pueden ser lo mismo. En la actualidad se encuentran en comunidad y, ulteriormente, por su actividad, en comunicación. De este modo, a partir de la radical ACTUALIDAD y ACTIVIDAD, ambas inmanentes a lo ἐνεργείας, de las cosas es que podemos enunciar la definición formal y estricta de la aprehensión. Aprehensión es ACTUALIZACIÓN. Y si el νοεῖν es aprehensión, y la aprehensión es actualización; luego, νοεῖν es actualización. Mas debe aclararse, insistentemente y lo subrayo, que *Aristóteles no definió nunca a la aprehensión como tal, sin embargo, se colige por fuerza de su filosofía*. Esto es un estricto ejercicio

privaciones o cualidades de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia». Aristóteles, *Metafísica*, 1003b5-10, p. 152. El segundo modo, «porque son afecciones de la sustancia» (τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας), el quinto, «cualidad» (ποιότητες) de la sustancia, y el octavo, «cosas dichas en orden a la sustancia» (τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων), solo estos —digo— son modos que admiten la caracterización zubiriana de relación categorial, y problemáticamente; los demás modos ponen en duda la identificación entre el πρὸς τι y el *ad aliud*.

^{12bis} En el original, «*Ente*».

^{12ter} En el original, «*entes*».

¹³ Sería la transitividad propia del análisis de los parónimos en Aristóteles. Si bien hay que enfatizar que hay otros muchos usos del πρὸς τι: en la contrariedad, en la sensación, en el conocimiento, en la disposición, en la reciprocidad, etcétera. Aristóteles hace una reseña en *Categorías*.

interpretativo y personal que yo colijo de tres cosas: primero, de la noción misma de aliqñidad, la cual Aristóteles no abordó temáticamente, pero que sí ha recibido atención por parte de medievales y modernos; segundo, de un análisis comparativo entre la idea moderna de Yo y la idea griega de inteligencia; y, tercero, porque considero que este es el modo más adecuado para interpretar el fragmento puntual sobre la mismidad entre la ciencia y su acto. El *algo* que se aprehende no es una alteridad dada en relación, sino un *esto* relativo, donde su relatividad puede estar dada a un orden de cosas específicas, como la salud. Pero no como un *algo* totalmente otro de un Yo, pues, la comunicación sería imposible. Se precisa de una comunidad dada en y por la actualidad y la actualización, que son el contenido de la aprehensión.

Definida la aprehensión. Es momento de ver cómo está presente en el sentir e inteligir y cómo estos están imbricados.

12. *La unidad del sentir y el inteligir*

Para avanzar en este tema será conveniente hacer una concesión: desvincular al inteligir de la aprehensión como actualización para mostrar cómo surge la intelección de la sensibilidad; esto es, en orden a la exposición, se tomará inicialmente al $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ como la actividad del sentir. Inicialmente, no deja de ser cierto que $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ es sensación, pues en la sensación se actualizan las cosas. Partamos del siguiente pasaje, pues en él se muestra de un modo explícito la afinidad y la diferencia entre el sentir y el inteligir; dice Aristóteles:

La sensación en acto ha de considerarse análoga ($\acute{\omicron}\mu\omicron\acute{\iota}\omega\varsigma$) al acto de ejercitar la ciencia ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$), si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquel los agentes del acto —lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles— son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y estos se encuentran en cierto modo en *la psique*¹⁴ misma.¹⁵

Entre el sentir y el inteligir hay una afinidad: ambos son una actualización de algo. Y dos son las diferencias: primera, los «agentes del acto» ($\tau\acute{\alpha}$ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας): en el sentir son

¹⁴ En el original, «en *el alma*».

¹⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, 417b18-23, p. 188.

«exteriores» (ἔξωθεν), los cuales son por causa de la sensación «en acto de objetos individuales» (καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν); y, segunda, en la ciencia, los agentes del acto son los «universales» (καθόλου), los cuales «se encuentran en cierto modo en la psique misma» (ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστι τῆ ψυχῆ). Enfoquémonos en el sentir.

a) La sensación

La diferencia entre la ciencia como θεωρεῖν y la sensación parece irreductible: una es exterior, otra —quizás— interior. Sin embargo, hay que traer de nueva cuenta la amplitud de Aristóteles, pues, en *Acerca de la sensación* dirá, respecto al sabor, que se «lleva a la sensibilidad a lo que ya preexistía en potencia (δυνάμει προϋπάρχον) [la humedad o la sequedad]»; y señala enseguida: «Y es que el sentir no tiene que ver con el aprendizaje, sino con el ejercicio del conocimiento».¹⁶ Con lo cual, aquel «en la psique» que se señaló antes, no es necesariamente algo de carácter universalista ni nada por el estilo, sino, corporal. Pero lo interesante no es eso, sino que, en este pasaje, Aristóteles dice que sentir es «el ejercicio del conocimiento» (θεωρεῖν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι). Y esto es fundamental, pues el acto de actualizar a las cosas es ya conocer; y este conocer, que incumbe al conocimiento sensible, es lo que más arriba se señaló como lo φυσικός. Con esto, de las dos diferencias entre el sentir y el entender, solo lo universal parece mantenerse como diferencia; lo veremos más adelante. Pues bien, ¿cómo está compuesta la sensación?

Para Aristóteles la sensibilidad está compuesta por únicamente cinco sentidos,¹⁷ los clásicos: el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista. Cada uno de estos posee su sensible propio, aquel respecto del cual siempre es verdadero: lo tangible, el sabor, el olor, el sonido y el color, respectivamente. De esta forma, que la visión sea siempre una actualización cromática es una verdad irrecusable; si eso visto es un autómata, es cuestión aparte. El hecho físico es que es esta actualización sensible algo siempre verdadero y que, antecediendo al logos, lo funda. Los antiguos dudaban del logos; los modernos, de los sentidos. Ahora es posible ver que la epojé (ἐποχή) como duda escéptica duda de todo, excepto de lo evidente:

¹⁶ Aristóteles, *Acerca de la sensación*, 441b21-23, p. 203.

¹⁷ Aristóteles habla también de sensibles comunes, así como de un sentido común, eso se tratará en este mismo capítulo; pero, y espero demostrarlo, no hay consenso en ello en los propios escritos aristotélicos. Yo sostendré una posición que tienda a una interpretación de tangibilidad. Lo reitero, esta es una interpretación personal creo que es así como se resuelven las diversas interpretaciones que este tema ha suscitado.

la sensibilidad y ninguna otra cosa, en virtud de que aquella es una verdad física. Con esto en ciernes, la SENSIBILIDAD es el acceso físico a las cosas en tanto que estas son individuales —ahondaremos en esto enseguida—, y es un acceso dado en actualización. Ahora bien, este acceso está desgajado de un modo específico en los sentidos; con lo cual, el SENTIDO es el modo específico de actualizar a las cosas en tanto que individuales. Por esta razón, la sensibilidad no es el producto de una sumatoria sensorial, como si primero hubiese sentidos y posteriormente sensibilidad; no, es más bien al revés: el ámbito de lo SENSIBLE es el ámbito de actualidad individual que se desgaja, ulteriormente, en accesos específicos. Es porque hay cosas en acto y sensibilidad en acto que puede haber sentidos. La sensibilidad humana se desgaja en la actualización cromática de un color en acto, en la actualización auditiva de un sonido en acto, etcétera.

Esbozado qué es la sensibilidad, el sentido y lo sensible, surge un problema, ¿en qué sentido es una actualización específica de algo *individual* en acto? ¿Qué es ese καθ' ἑκάστων? Porque no podemos decir que es la sensación de un sombrero, por ejemplo, pues su individualidad estaría dada lógicamente. Se trataría, en todo caso, de colores, sonidos, etcétera, individuales; es cierto, pero esos colores, etcétera, individuales, son el acto de una cosa individual. ¿Qué esta cosa? Lo cierto es que Aristóteles parece asumir que la individualidad es la del objeto nombrado, en este caso, el sombrero, la cual, por cierto, funge como principio más allá del cual no se puede indagar. La cosa individual es la sustancia, o al menos uno de sus sentidos más relevantes; por ello, tratar de ir más allá sería decir «frases vacías». ¹⁸ La unidad del objeto individual posee una constelación de cualidades sentidas. La vela posee color, forma, olor, etcétera. Hay una unidad dada en la multiplicidad de los sentidos. La unidad es la de la sensibilidad como actualización que específicamente se despliega en los sentidos.

Ahora bien, ¿cómo acontece este desgajamiento de la sensibilidad en la multiplicidad de sentidos? Posee una estructura y una forma que en cierta medida interesó a Aristóteles. Él se planteó este problema de un modo indirecto, lo hizo a partir de los llamados *sensibles comunes* (αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός). Esta cuestión se puede abordar desde dos vertientes: desde el tema del sentido común y desde el del desarrollo sensorial; se analizarán de un modo unitario.

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 992a28, p. 76.

El color, sonido, olor, etcétera, son actualizados por la vista, el oído, el olfato, etcétera; ahora bien, hay otros sensibles que no son aprehendidos por ningún órgano en especial, sino que son comunes. Dichos sensibles son: movimiento, inmovilidad, número, figura, tamaño, unidad, rugosidad, lisura, agudeza, obtusidad y temporalidad.¹⁹ Pues bien, ¿en qué sentido son comunes? Hay dos posibles respuestas: son tales porque están presentes en todos los sentidos o porque, al estar en todos los sentidos, hay en ellos una unidad. En ambos casos, la existencia de un sentido común separado a los demás —que no separable— es imposible; no hay un sexto sentido, en pocas palabras. Pues bien, la primera posibilidad implica que, tomando a los sentidos desde sí mismo, cada uno de ellos puede sentir, por ejemplo, el movimiento de alguna cosa. En cierta medida, es accidental —y así es como lo llama el propio Aristóteles en *Acerca del alma*— la existencia de los sensibles comunes. Sin embargo, es posible la otra respuesta: los sentidos, tomados no desde sí mismos, sino desde la sensibilidad, conforman una unidad constitutiva: todos ellos emergen del poder actualizar las cosas y son modos específicos de ello. En esta medida, la sensibilidad como potencia es lo común del «sentido común»; mas esto deja en suspenso qué sea lo otro, esto es, el *sentido*. Creo que Aristóteles planteó la posibilidad de tomar a la sensibilidad misma como un sentido. Me explico, la unidad de los sentidos dentro de la sensibilidad es causa de que cada sentido es una ulterioridad dentro de un sentido fontanal: el tacto. El tacto y la tangibilidad serían, de esta forma, la fuente desde la cual todos los sentidos emergen y se desgajan y la cual es la estructura y forma de la sensibilidad en cuanto tal. Expliquémoslo.

Aristóteles tiene un método reificante cuando piensa en el alma; me explico, pueden señalarse tres potencias principales: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva, y desde cada una brota la siguiente: de la vegetativa, la sensitiva, y de la sensitiva, la intelectiva. Ahora bien, cada una de esta reifica a la anterior, de esta forma la sensibilidad envuelve en sí a la vegetación, y la inteligencia, a la sensibilidad. Dice Aristóteles

¹⁹ Alberto Bernabé, en su traducción al *Acerca de los ensueños*, señala todas las referencias: Dice: «Cf. *Acerca del alma* 418a17ss, en donde se señalan como sensibles comunes: movimiento, inmovilidad, número, figura y tamaño, e *ibid.* 425a16, en que añade la unidad, cf., asimismo, *Acerca de la sensación y de lo sensible* 442b4 ss., donde se califican tales lo rugoso y lo liso, lo agudo y lo obtuso, y *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* 450a9-10, 451a16 ss., en que se incluye también en la lista el tiempo». Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, p. 277.

Por lo demás, la situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y a facultad vegetativa en la sensitiva.²⁰

Pienso que, dentro de la sensibilidad, el tacto funge como la línea respecto a las figuras: es el momento que hará posible a todos los sentidos y estará contenido en ellos. Pero no solamente, además, el tacto es fundamental para la vegetación y estará presente en la intelección. Es el sentido estructural. No obstante, esta tesis nunca terminó de gustarle a Aristóteles, pues en su horizonte la visión era el sentido más importante.²¹ No obstante, sí acepta que la tangibilidad es lo propiamente sensible. Sería posible decir, en ese sentido, que lo sensible es, formalmente lo tangible y el sentir es tocar —en el caso de la visión, tocar, al menos, el medio—.

Mas, ¿por qué digo que el tacto es el sentido común? Aristóteles es muy ambiguo, pues a veces alaba al tacto, a veces lo denuesta. Pero es más uniforme en identificarlo con el sentido común; dice:

Hay en efecto, un sentido único, y el sentido rector es uno, mientras que la esencia de la sensación es diferente en cada clase, como, por ejemplo, un sonido y un color; y, como ello se

²⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, 414b28-32 p. 177.

²¹ Requeriría una extensión amplia el estudio comparativo entre la visión y el tacto en Aristóteles. Dice, por ejemplo, lo siguiente: «Dado que buscamos los principios del cuerpo perceptible, esto es, “tangible”, y que tangible es aquello cuya percepción se da por contacto, resulta evidente que no todas las parejas de contrarios constituyen las formas y principios del cuerpo, sino solamente las correspondientes al tacto, pues dichos cuerpos difieren conforme a una contrariedad, a saber, una contrariedad de cualidades tangibles. [...] La vista, en verdad, posee prioridad respecto al tacto, por lo cual también, su objeto es anterior, pero no es una afección del cuerpo tangible en cuanto tangible, sino según otro aspecto, si bien ocurre que este otro aspecto sea naturalmente anterior». Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, 329b6-15, p. 85. En este pasaje, Aristóteles reconoce la importancia de lo «tangible» (ἄπτοῦ), que se da por «contacto» (ἄφή), pues ello constituye a lo «perceptible» o sensible; sin embargo, Aristóteles sustrae la visión de esta tangibilidad, pues su objeto es «naturalmente anterior» (φύσει πρότερον): este es, lo diáfano. Pero, en otra parte, dice: «Lo que es absurdo es decir, como los antiguos, que el color es una emanación (ἀπόρροίαν) y que por ese motivo se ve. Y es que, en todos los casos, se veían forzados a explicar la sensación como un contacto (ἄφῆς), de forma que mejor sería haber dicho directamente que la sensación tiene lugar porque se mueve el medio de la sensación por obra del sensible, pero mediante un contacto, no por emanaciones (ἄφῆ καὶ μὴ ταῖς ἀπορροίαις). Aristóteles, *Acerca de la sensación y lo sensible*, 440a15-19, pp. 197-198. Con lo cual, es admisible que exista un contacto entre la visión y su medio, lo diáfano, con lo cual, seguiría estando dentro del ámbito de la tangibilidad. Aristóteles tiene un conflicto, pues el ámbito de la tangibilidad es el del tacto y está presente en todo lo sensible, mientras que la visión, de estar en contacto con su medio, sería una ulterioridad del tacto, pero, si se le sustrae de lo tangible, sería algo superior y anterior al tacto. Este es un problema no resuelto en Aristóteles, pues tanto el tacto como la visión pueden poseer un objeto naturalmente primero.

da muy especialmente al mismo tiempo en el tacto —pues este es separable de los demás órganos de los sentidos, pero los demás son inseparables de este, tema sobre el que he tratado en el estudio *Acerca del alma*—, es claro, por todo ello, que la vigilia y el sueño son afecciones del sentido común. Por ello se dan en todos los animales, pues el tacto es el único sentido que todos tienen.²²

El tacto es el sentido que todos los animales poseen, pero no solo, sino que también por él es posible el movimiento y el apetito.²³ Sería el sentido común por dos razones: porque es común a todos los animales y porque es lo que está presente *ad intra* en todos los sentidos. Pues, en efecto, «es evidente que sin el tacto el animal no podría existir».²⁴ En la tangibilidad está, entonces, un momento genético de la psique si admitimos que el tacto es el sentido común. Lo sensible es lo TANGIBLE y sentir es TOCAR; y, eventualmente, la tangibilidad afectará a la inteligencia por cuanto esta brota de lo sensible. De modo intercambiable a una inteligencia somática estaría la posibilidad de una *inteligencia tangible*.

b) La intelección

La sensación es la aprehensión como actualización física de las cosas en tanto que *individuales*; luego, cabría suponer que la intelección es la actualización de las cosas en tanto que *universales*. La sensibilidad sentiría a la carne concreta y la inteligencia entendería a la carne universal. Sin embargo, dicha consideración tiene un grave problema: lo universal nos sitúa en una vía lógica; sin mayores compromisos con el término, la ruta universalista es la conceptista. En su momento trataremos esto con más detalle, por el momento baste con decir que para Aristóteles lo universal, conceptual o ideal posee un valor más que problemático; dice lo siguiente: «Es claro, por consiguiente, que, al menos por esto, no hay ninguna necesidad de que existan las Ideas. Un hombre, en efecto, engendra a un hombre, uno

²² Aristóteles, *Acerca del sueño*, 455a20-27, p. 264.

²³ Sobre lo primero, dice: «Que, efectivamente, el principio de la sensación se origina en los animales en la misma parte en la que se origina el movimiento, quedó determinado ya antes en otros tratados. Este principio ocupa, de entre los tres lugares determinados, el intermedio entre la cabeza y el bajo vientre. Pues bien, para los animales dotados de sangre, esta parte es la que rodea el corazón, ya que todos los animales de sangre tienen corazón y en él se encuentran el principio del movimiento y el del sentido rector». Aristóteles, *Acerca del sueño*, 455b34-456a6, p. 266. Sobre lo segundo, dice: «De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto», Aristóteles, *Acerca del alma*, 414b6-7, p. 176.

²⁴ *Ibidem*, 434b23-24, p. 253.

individual a uno determinado». ²⁵ Esta afirmación, que incumbe más al cómo es lo real que al cómo se le entiende, será recurrente en Aristóteles, quien tuvo una actitud ambigua respecto a lo universal; a partir del argumento del tercer hombre. ²⁶ De cualquier forma, más allá de la actitud aristotélica, aquello ideal es lógico, no aprehensivo. Recapitulando, la sensibilidad y la ciencia tenían una afinidad: ambas eran actualizadas por algo; y dos diferencias: primero, ese algo que las actualiza es exterior, en el sentir, y de la psique, en la ciencia y, segundo, el agente exterior es individual y el de la psique es universal. Sin embargo, en estas dos diferencias, se vio inmediatamente que para Aristóteles los sentidos también son ciencia y que la sensibilidad también es psique, por lo que quedó lo universal como la única diferencia; la cual, por lo dicho ahora, no es suficiente. Con esto, la diferencia entre el sentir y el entender, con la ciencia mediando, parece evaporarse. ¿Cuál es la diferencia entre el sentir y el entender? Considero que la respuesta está en otro pasaje también citado con anterioridad, aquel donde dice: «Será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera». ²⁷ Me explico.

Anteriormente dimos importancia a la parte de «ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera», y fue así porque aquella facultad una es la que delineamos como *inteligencia somática*; ahora hay que atender al discernir «la esencia de la carne y la carne» (τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα), pues en ello está la diferencia positiva entre el sentir y el entender. No será necesario salirse de la actualización física de la sensación, por el contrario, se ahondará en ella. Mas salta al paso la pregunta: ¿qué es eso de «esencia» (τὸ τί ἦν εἶναι), la cual dijimos era el objeto de la intelección en cuanto tal entendida como intelección *esencial*? No podemos extendernos demasiado en el asunto, pues nos alejaría de lo que ahora se busca exponer; por esto, demos por válida sin más reparos la división entre ESENCIA FÍSICA (τόδε τι) y ESENCIA LÓGICA (τί ἐστὶ), pues en ella se resolverá la cuestión que ahora nos incumbe.

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1070a26-28, p. 606.

²⁶ Hay que tener en mente que, en general, Platón hablaba de formas, ideas y, algunas veces, de universales; el caso es que Aristóteles siempre interpretó a la filosofía platónica como una filosofía universalista. No veo mayores inconvenientes entre homologar la idea con lo universal, pues esta es una crítica que el propio Aristóteles dirige a Platón. Si Aristóteles llega, luego, a hablar de lo universal como base de lo singular habrá de entenderse en otra clave, más cercana a una idea de especie animal. En el fondo, es el problema del género: ¿el género es lógico o físico? Depende del contexto. Y, salvo que el género o especie sean claramente físicos, no sería posible señalarlos como fundamentos de lo singular.

²⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, 429b12-13, pp. 231-232.

Cuando la sensación siente algo, lo siente como algo individual: no aprehende a la carne en sí, sino a *esta* carne, concreta, determinada, tangible. La carne, así entendida, actualiza a la sensación. Pero esa actualización no termina allí, sino que posee un segundo aspecto: lo que se actualiza no es la carne solo, sino la carne en acto o actual. *En esta carne y por ella* se ha actualizado algo fundamental: la actualidad misma. La actualidad *qua* actualidad no es algo separado de esta carne, sino cobrado a ella; y viceversa, esta carne no tendría, siquiera, ser si no fuese actual. Si se quisiera decir que es posible una *carne potencial*, esta es potencial por cuanto dicha potencia se aloja en algo previo que es actual. Pero no es eso lo que deseo subrayar, sino el hecho de que hay un ámbito —el de la actualidad en tanto que tal— que, alojado en la concreción misma de la cosa individual no es, sin embargo, individual en sí mismo; lo excede. Y, encima, eso individual no sería tal si no fuese él en sí y por sí mismo actual. Adelantando ideas, la actualidad es lo que *hace ser*, a un nivel noológico y físico. Es, superando al análisis parmenídeo, lo que antecede estructuralmente al logos y, por otro parte, por cuanto *hace ser*, es lo esencial. Pues bien, si la sensación actualiza a esta carne, la intelección sería lo que actualiza a la actualidad de esta. Para decirlo en una palabra: la intelección en cuanto tal es la actualización de actualidad *qua* actualidad. Como puede verse, no se sale de lo individual, pero no es en definitiva lo universal; es algo distinto: es lo trascendental. Por otra parte, tampoco se trata de un momento separado de la sensación, sino que sucede en ella.

El sentir y el inteligir constituyen el mismo acceso físico a las cosas; su diferencia reside en el hecho de que el sentir actualiza a la cosa como *esta* cosa, como τὸδε τι, mientras que el inteligir actualiza a dicha cosa pero por cuanto es *pura* actualidad. Se trata de una misma operación, dado que el sentir está en el inteligir y el inteligir en el sentir.²⁸ Esto no implica que no pueda hacerse una diferencia. La cual, en términos aristotélicos, posee la siguiente forma: es una diferencia analítica. Esto es, en palabras de Aristóteles: «Digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia».²⁹ El «intelecto» (νοῦν) es «separable» (χωριστὰ). Pues bien, lo SEPARABLE implica

²⁸ Para una mayor comprensión de esto, piénsese solamente que en un mismo momento se actualiza la cosa particular, individual, por ejemplo, el lápiz, pero, al mismo tiempo, en esa aprehensión, se actualiza a la actualidad en tanto que tal; y viceversa: toda actualización de actualidad en tanto que tal implica, de un modo forzoso y necesario, la actualización de alguna cosa particular: la actualización particular está en la universal y la universal en la particular. Lo particular está en lo trascendental y lo trascendental en lo particular.

²⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, 429b21-22, p. 232.

que, en las realidades físicas, es posible abstraer un elemento por mor del análisis, si bien, de hecho, no está separado de la cosa física en cuestión. El ejemplo típico de Aristóteles es el de lo cóncavo y lo chato. La nariz chata es, por definición, cóncava, pero eso no implica que la concavidad sea una realidad existente en sí misma. Por otra parte, lo SEPARADO implica que, tanto a un nivel físico como analítico, hay dos realidades diferentes que sin embargo pueden estar relacionadas. Tal es el caso, para Aristóteles, de las ideas platónicas: el hombre en sí está separado del hombre individual. Por esta razón, posee tanto peso para el estagirita el argumento del tercer hombre: es justo el análisis dialéctico donde no se separa analíticamente a las cosas, sino que, mediante hipótesis, se postulan realidades separadas.³⁰ En una palabra: la diferencia entre el sentir y el inteligir es, al menos por lo que respecta a su dimensión actualizante, una diferencia analítica.

Mas —y a pesar de la insistente repetición— esto no fue articulado por Aristóteles como hubiese sido deseable. En realidad, con él, todas las dimensiones y sentidos que la inteligencia aloja se juntan y separan según lo que desee definir. Digo esto, no solo porque Aristóteles nunca dijo que la inteligencia fuese actualización de actualidad, esto es algo que —sostengo— se sigue por fuerza de sus escritos, sino que además sigue en suspenso por qué Aristóteles diferenció a la inteligencia de la sensibilidad. La razón de ello es la existencia de lo intangible. ¿Qué es?

El reino de la tangibilidad es, como se dijo, el del tacto, que funge como principio fontanal del ámbito sensible. Esto es, está presente en todo acto de sensación. El sentido más *alejado* al tacto es la visión; pero incluso esta, como el cuadro respecto a la línea, contiene al tacto: esta es una ulterioridad de aquel. El inteligir y el sentir, son más que similares, pues ambos actualizan. Pero ¿qué decir de la fantasía, la memoria o del logos? Todos ellos operan *sobre* lo actualizado. Y es que el fantasma de la fantasía, abstraído de la sensibilidad, será la materia de la memoria y, a su vez, con esto operará el logos. Zubiri tiene un concepto muy poderoso, el cual es fundamental en su noología: me refiero a la reactualización. Los distintos actos de la inteligencia —los cuales se han tomado como la inteligencia misma, según Zubiri— se agotan en el *re* de la «re-actualización». En una palabra, también sienten —hay

³⁰ Llega a decir Aristóteles: «Los universales de que hablábamos [como principios] no existen; pues lo individual es principio de las cosas individuales; un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno, sino que Peleo lo es de Aquiles, y de ti, tu padre». Aristóteles, *Metafísica*, 1071a19-22, pp. 612-613.

un logos sentiente— pero lo hacen atendiendo a un momento específico y modal del campo de intelección. Pues bien, al no hablar de un logos sentiente, sino de un logos que opera sobre lo sentido, no es posible apelar a esa reactualización. Como pura hipótesis, creo que la fantasía, la memoria, etcétera, son una hiperactualización de la inteligencia. El fantasma de las cosas es, por ejemplo, algo que es actual, pero no en las cosas mismas, sino en algo distinto. Un moderno podría decir que ese algo es la mente como separada del cuerpo; pero para un griego la respuesta no es tan sencilla, pienso que es por ello por lo que Aristóteles dice escuetamente que pertenece a la psique.

La hiperactualización es el momento donde se despega lo inteligido de lo sentido: es el momento propio de la abstracción, entendiendo que el *abs* de la «*abs*-tracción» es justo el proceso de tomar, no a una realidad como separable, sino como separada. Esa es la forma de la INTANGIBILIDAD. Como hipótesis subsidiaría, considero que, así como el ámbito de lo tangible está regido por el tacto, el de lo intangible lo está por lo fantasmático. Al final, esto no echa por tierra lo dicho hasta ahora. Lo intangible como tal no es lo opuesto a la tangibilidad, sino un modo abstracto y ulterior de ella: lo intangible es asido o tocado por la inteligencia. Y ese tocar lo intangible es propiamente la intelección por cuanto lógica. En efecto, para poder decir *qué es* (τί ἐστὶ) una cosa hay que asir, primero, su fantasma, luego, al recuerdo y a la memoria, para finalmente articular una definición.

Por todo esto, en Aristóteles lo INTELIGIBLE a veces —en los pasajes más elevados— es sinónimo de actualidad tangible, en otras —las que más— es sinónimo de hiperactualidad intangible. La tradición tomará la segunda forma.

13. *El acto intelectual*

Llegados a este punto, hemos investigado qué es lo καθ' ἐνέργειαν dentro del acto intelectual: es actualización de actualidad. En esta medida, hemos recorrido el camino de la investigación καθ' ἐνέργειαν por cuanto refiere al acto, y la cual es diferente a la κατά δύνανμιν, que atiende a la facultad; según se dijo en un comienzo. Se dijo también que era investigando al acto que revelaba la facultad. Con miras a ello, lo dicho hasta ahora es insuficiente. Pues solo se ha pensado qué es el acto intelectual en tanto que intelectual, mas no en tanto que acto. Esto es, se ha pensado a lo καθ' ἐνέργειαν como tal, mas no al ἐνεργόν ínsito en lo καθ' ἐνέργειαν. No es un asunto menor, el propio Aristóteles dice: «Y también es justo que la Filosofía sea

llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra (πρακτικῆς δ' ἔργον)». ³¹ Como se verá, este no es el problema de *los* actos humanos —objeto propio de la ética—, sino de *el* acto humano como tal —esto es, la eticidad³²—; y Aristóteles no trató esta cuestión en sus estudios psicológicos, sino en los éticos. Dicho esto, ¿Qué es propiamente la intelección como ἐνεργόν?

A lo largo de su vida, el ser humano ejecuta una infinidad de actos; caminar, hablar, comer, etcétera. En conjunto, tales actos conforman a lo que bien se podría llamar «los actos humanos», los cuales tienen una pertinencia filosófica por cuanto de ellos se encargan la ética o la moral —en este momento es irrelevante su diferencia—. ¿En qué sentido? En el de que los actos puedan o no poseer bondad o maldad, virtud o vicio, decadencia o fuerza, etcétera. Pues bien, no es eso lo que deseo señalar, sino que, con independencia del valor que se les atribuya a los actos, la gravedad metafísica recae en el hecho de que tales actos se ejecutan inexorablemente. Pues bien, ¿qué son estos *actos* de los «actos humanos»? Hay tres características relevantes. En primer lugar, en cierto sentido, son *posibilidades*. Me explico, el ser humano realiza actos de un modo irrecusable, sí, pero que se realice tal o cual acto, eso no lo es; por ejemplo, caminar o correr. Son actos posibles, para Aristóteles, estos son IMPERFECTOS (οὐ τελεία), y lo son, dice Aristóteles, «puesto que no son un fin» (οὐ γὰρ τέλος); en el ejemplo citado, el acto sería adelgazar, y «del adelgazar es fin la delgadez». ³³ Sin embargo, Aristóteles sí admite que haya actos perfectos o completos. Dice sobre ello que es completo cuando posee «principio, medio y final». Habla, es cierto, del acto teatral, pero añade: «como un ser vivo único y entero». ³⁴ Los actos PERFECTOS (τελεία) tienen una nota distintiva: poseen una duración determinada, en la cual acontece el principio, el medio y el final. ³⁵ La diferencia entre los actos imperfectos y perfectos son, según Aristóteles, que en los primeros hay un movimiento *para* algo más y en los segundos hay un movimiento *en el cual* se realiza el fin. ³⁶ Se camina *para* llegar a la delgadez, como ejemplo de los actos

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, 993b19-21, p. 86.

³² Por el momento, baste con decir que cuando me refiero a *el* acto humano, me refiero a aquello que de un modo formal, estructural y radical nos determina, mientras que si hablo de *los* actos lo hago en un sentido más bien adventicio. Inmediatamente trataré de ahondar en esto.

³³ *Ibidem*, 1048b19-22, p. 456.

³⁴ Aristóteles, *Poética*, 1459a20, p. 215.

³⁵ Estos tres momentos no son solamente cronológicos. Que la delgadez sea un fin implica, sí, un tiempo, pero también causa de origen diverso.

³⁶ Pienso que no debe verse como algo desarticulado la idea de movimiento y la de ἐνέργεια, pues el uno explica al otro.

imperfectos y, en contra —como ejemplo de los actos perfectos— *en el* acto de ver se realiza el fin de haber visto. Es extraño, pero es lo que dice Aristóteles. Finalmente, los actos perfectos e imperfectos, por cuanto se les posee o disponen de cierta forma a quien actúa, constituyen al HÁBITO (ἔξις), según la definición que da Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*.

Pues bien, los actos humanos son, de este modo, imperfectos o perfectos y susceptibles a ser habituales. Mas habría que hacer la precisión: los actos así entendidos son específicamente ACCIONES (πράξεις). El caminar es un acto, sin duda, pero al modo de la acción.

Hay otra posibilidad, en la cual no se identifica la acción con el acto. Me refiero a aquellos *actos* que se mientan cuando se habla del «acto de sentir» o del «acto de inteligir». No se trata de acciones, puesto que, más allá de su subordinación a un fin, son más bien NECESARIOS. El acto de sentir no es una posibilidad entre otras, como lo sería el caminar o el correr, sino una necesidad vital. Por esta razón, tampoco poseen estos actos un principio, un medio y un final al modo de las acciones; no poseen una duración como la de la acción. O, en todo caso, duran toda la vida. La palabra griega para designar a ese «toda la vida» es EÓN (αἰών). En un sentido laxo, los actos como el sentir duran *por siempre*. Finalmente, los actos no son susceptibles a ser hábitos, ni son meramente habituales, por el contrario: todo hábito se funda en ellos; por esta razón, más que hábitos son HABITUDES. Por ejemplo, se puede tener el hábito de escribir, pues se trata de una acción que se repite; sin embargo, aprehender la actualidad en tanto que tal o aprehender actualidad es algo que ejecutamos de un modo sostenido, toda la vida, sin que sea algo que repitamos. El hábito de escribir es la repetición de una acción, el hábito de aprehender los primeros principios es algo totalmente distinto: es una *habitud*: es algo que ejecutamos de modo sostenido durante toda la vida y no algo que se repita, es constitutivo a nuestro haber.

Delimitado el ámbito de los actos humanos, es posible atender a la última acepción de acto, la más radical. Y es que si bien las acciones como πράξεις se ejecutan en la vida humana y los actos como ἐνεργόν se ejecutan durante toda la vida, haría falta atender qué es el acto mismo de vivir. En efecto, cabría decir que, en términos absolutos, el ser humano realiza una infinidad de acciones sustentadas en unos cuantos actos —como el sentir o el inteligir—, pero realiza un único acto: el vivir. El acto de la vida es lo que posibilita de un modo radical

a lo *πρᾶξον* y a lo *ἐνεργόν*; por esta razón, el vivir es el ACTO POSIBILITANTE. En segundo lugar, si tanto las acciones como los actos poseen una duración relativa, el vivir es justo la DURACIÓN ABSOLUTA; la vida es la medida de todos los actos humanos. Finalmente, el vivir no es un hábito ni una habitud, sino que es algo distinto: es la HABITUD ESENCIAL. El acto de vivir funge como principio y fundamento de toda realización del viviente. Todas las acciones y todos los actos humanos se realizan, forzosamente, *en* la vida. Ese *en* es justo lo que indica lo *ἐν-εργόν*: la vida es lo *ἔργον*: la actividad fundamental por antonomasia. Y esta actividad, pese a estar formalmente en los actos humanos, no es necesariamente humana: en el fondo de la vida humana se aloja ya una posibilidad de *ἔργον* estrictamente natural. Pues es la naturaleza la que está *a tergo* del acto humano de vivir.

La vida se plasma en las acciones y actos, de allí que la ética se encargue del estudio de lo concerniente a la virtud o vicio de las acciones; la psicología —quizás— se encarga de los actos señalados; pero el estudio del acto de la vida como acto absoluto es, más que un problema ético o psicológico, uno metafísico por cuanto es la eticidad. Ahora bien, la vida humana es una vida intelectual. Es el último aspecto: el del *acto intelectual* tomado en su integridad.

El acto intelectual puede pensarse como un *πρᾶξον*, cuando se piensa en las intelecciones como hiperactualizaciones —fantasear, recordar, hablar, etcétera—; también puede pensarse en el sentido señalado de *ἐνεργόν*, como actualización; sin embargo, lo interesante es que el acto intelectual se funde con el acto de vivir por cuanto se habla de vida intelectual. No es que la intelección suceda en la vida, sino que la vida como tal es en sí misma inteligente. Vivir e inteligir son lo mismo; y no carece del todo de sentido si se considera que el acto de vivir es el de actualizar a lo actual o, en términos aristotélicos, poseer tangibilidad. Lo cual acarrea una consecuencia importante: no es posible decir que el sentir y el inteligir sean equivalentes pues, como se vio, el inteligir es una actualización radical: es la actualización de las cosas por cuanto son actuales. La intelección funda, de un modo estructural y problemático, a la sensación y la recubre. En una palabra: la sensación es consecutiva a la intelección. Con lo cual se cumpliría lo que Aristóteles señaló —y que ya había citado antes—: «Lo último en el análisis es lo primero en la génesis»; pues fue a partir de la sensación que se reveló la intelección como su momento radical, si bien era necesario partir de la primera.

IV. LO INTELIGIDO

14. *Introducción*

El acto intelectual es así un ἐνεργόν, el cual reifica al ἔργον en tanto que vida, en virtud de lo cual puede hablarse de vida intelectual. Sin embargo, esto abre un nuevo problema, pues, ¿qué es eso érgico que identificamos con la actividad fundamental de la vida? Pues bien, lo ÉRGICO es la actividad como tal: no es *una* actividad entre otras, sino *la* actividad absoluta. Dicho así suena como algo elevadísimo, pero vacío. Nada de eso, se trata, de hecho, de uno de los temas recurrentes en la filosofía: es lo que se ha llamado como *devenir*, *trabajo* e, incluso, *dialéctica*. Cada uno de estos términos comporta al problema de lo érgico, pues son modos en que este se expresa.¹ En todo caso, lo que de un modo más o menos claro puede llamarse equivalente de lo érgico es el *movimiento*. Y digo que es de un modo más o menos claro a causa de lo siguiente: hay que distinguir entre el movimiento como algo que desde siempre ha estado en la naturaleza y del que ha sido creado por Dios. Hay una diferencia fundamental allí; como se verá. De cualquier forma, lo importante es que, en la raíz de lo ἐνεργόν, funge lo ἔργον como actividad constitutiva, siendo esta actividad estricta y formalmente la dinamicidad o movimiento de la naturaleza.

El acto intelectual es *acto* por cuanto es ἐνεργόν; más aún, es *acto* que actualiza a las cosas que están *en acto*. Pues bien, la actualidad de las cosas es también un ἐνεργόν que tiene a la naturaleza como ἔργον. En esta medida, el acceso a las cosas está dado en la raíz misma de la intelección. No se trata de una garantía, no es que la realidad esté garantizada por el hecho mismo de ser natural, es algo más sencillo: lo que hace ser a la intelección es lo mismo que hace ser a las cosas. No hay, en realidad, una diferencia tajante entre el *acto* y el *estar en*

¹ Lo érgico no es DEVENIR principalmente porque el devenir es la sucesión entre el *ser* y el *no ser* y, como se dijo antes, el griego cifró este problema en términos asaz diferentes: *vivir* y *perecer*. Anteriormente se dijo que lo érgico era la actividad vital absoluta, no será posible recorrer esa posibilidad, sin embargo, no puede homologarse lo érgico con el devenir. En general no puede entenderse meramente como TRABAJO porque dicho concepto está más emparentado con el *trabajo de la consciencia*, como en Hegel, o como *trabajo que transforma a la naturaleza*, como en Marx. Por razones que ya han sido esbozadas, el griego no piensa en función de una consciencia o Yo, cuanto menos, de una ultranatural, ya sea que se llame a eso ultrafísico como cultura o lo que sea. Finalmente, lo érgico no es DIALÉCTICA porque —dígase Platón o Hegel— se habla de un movimiento —dígase del logos o de la consciencia—. Es decir, la fenomenología del espíritu no es la explicación del movimiento, sino que lo da por supuesto, al igual que la dialéctica platónica; en esta medida, no son lo érgico, sino una modalidad de él.

acto, dado que los *actos* hacen que las cosas *estén en acto* y es porque *están en acto* que pueden realizar *actos*. En el realismo antiguo, los actos y lo que está en acto son una unidad indivisa; una unidad de actualidad. En otros términos, lo érgico funge como principio intrínseco que congéneramente HACE HACER a las cosas y las HACE SER; es la presencia de la naturaleza en la inteligencia y en las cosas mismas. Empleando términos anacrónicos, no hay una diferencia esencial entre el sujeto y el objeto, pues ambos actúan y son por un mismo fundamento; son una comunidad *κοινωνία*. Son una mismidad por mor de su rasgo de actualidad energética, en la cual son físicos y reales.

Será, entonces, en la intelección como *ἐνεργόν* y en la actualidad de las cosas por cuanto son *ἐνέργειαν* donde Aristóteles edificará su metafísica. En el fondo esta es la interpretación más radical de la doctrina aristotélica de la sustancia, en la cual se despliega el realismo aristotélico como propuesta frente a su tradición. Veámoslo por pasos.

15. *La doble raíz del realismo aristotélico*

Hay que hacer una aclaración: el naturalismo plenario fue lo que sustentó a todo el realismo grecorromano, no obstante, sería un error considerar que dicho realismo fue algo homogéneo. La doctrina aristotélica de la actualidad fue un modo de comprensión de aquel naturalismo; por ello, su propuesta no ha de considerarse como una propuesta espontánea ajena al horizonte aristotélico; sino que tiene *a tergo* a toda una tradición en la cual pueden verse larvados los postulados de Aristóteles; tampoco es la consecuencia obvia de las filosofías que le antecedieron; así como tampoco es un producto pleno de novedad. Tal es la condición de toda obra original. Por ejemplo, la actualidad como lo *καθ' ἐνέργειαν* puede verse germinada en el *πάρεμι* parmenídeo. No es que Parménides sea un aristotélico o algo similar, evidentemente, pero Aristóteles sí leyó al eleata. De allí que se le pueda considerar como una de las raíces del realismo aristotélico. Cuánto más cabría decir respecto a Platón. Y son estos dos filósofos los que —a mi consideración— cimentan al realismo aristotélico.

¿Cuáles son las tesis filosóficas parmenídeas y platónicas sobre las cuales se gesta la metafísica aristotélica? Las siguientes.

a) Parménides

Se dijo en la primera parte que si a modo de hipótesis se le preguntase a un griego qué es lo que se entiende cuando se entiende, este respondería —desde Parménides— que se entiende *lo que es*. De nueva cuenta, no es que Parménides haya inventado a *lo que es* como categoría filosófica; más bien, hizo evidente lo que ya estaba supuesto en su horizonte. No es absolutamente novedoso, de serlo, sería ininteligible. Prueba de la inteligibilidad de las tesis parmenídeas es que no tuvieron oposición ninguna: parece ser que la tradición posterior —o al menos Platón y Aristóteles— se enfocó más en la segunda parte del poema eleático; esto es, en cómo relató la cosmogénesis según la opinión. Si Eros fue el primero de los dioses o si postula causas como elementos del todo. No hay una problematización en torno a las tesis fundamentales de Parménides —hasta Platón—, donde el entender y el ser son lo mismo, siendo este ser imperecedero, inengendrado, etcétera. Aristóteles no es la excepción, él no se detiene a pensar la primera parte del poema, siempre invoca a la segunda o a un tema que, quizá, Parménides no consideraba de peso; como si *lo que es* es un Uno conceptual.² Esto se debe a que Aristóteles, con una irremediable vena erística, busca siempre polemizar. Pues bien, Parménides enuncia una perfecta obviedad: la inteligencia entiende *lo que es*; ambos son una mismidad. Parafraseando a Hegel, para Parménides todo *lo que es* es entendido y todo lo entendido es *lo que es*. Naturalmente, entre Parménides y Hegel media un abismo, principalmente, porque el primero no enuncia una tesis desde una egología trascendente y espiritual, ni desde una inteligencia universalista y abstracta. No; Parménides se sitúa en una inteligencia actualizante, concreta y natural.

Ahora bien, cuando Parménides enuncia aquella mismidad tiene por fin —y si no, lo logra— criticar a la filosofía milesia que, al igual que lo que se decía popularmente, hablaba

² Dice: «Así, pues, entre los que sostienen que todo es uno, nadie llegó a concebir si tal causa, a no ser, quizá, Parménides, y este, en tanto en cuanto afirma que no solo un elemento, sino dos, en cierto modo, son causas». Y, más adelante: «Como también Parménides [quien buscó al principio del bien]. Este, en efecto, tratando de explicar la generación del universo, dice: “Concibió en su mente al Amor mucho antes que a los demás dioses”». Y dice: «Parménides, en efecto, parece referirse al Uno según el concepto». Una mención destacable, la única a Parménides respecto a *lo que es*^{2bis} es la siguiente: «Pues lo distinto *de lo que es* no es; de suerte que, según el dicho de Parménides, sucederá necesariamente que *todo lo que es será*^{2ter} Uno y que este será *lo que es*^{2quater}». Aristóteles, *Metafísica*, 984b1-4, p. 26, 984b25-27, p. 29, 986b18-19, p. 40, 1001a31-1001b1, p. 137.

^{2bis} En el original, «distinto *del Ente*».

^{2ter} En el original, «que *todos los entes serán*».

^{2quater} En el original, «*será el Ente*».

de un ἀρχή que originaba a *lo que es*. Esto es, de un ἀρχή que, al anteceder a *lo que es*, por fuerza, no era. Pero habría que tener cuidado con esto, pues es posible incurrir en un error, el siguiente: dado que Parménides se deslindó de la filosofía jónica, podría decirse que entonces ha destruido la noción misma de ἀρχή. No es así, puesto que Parménides no dice que no haya ἀρχή, sino que este no es como lo habían retratado los poetas y físicos milesios. Parménides revoluciona el significado y sentido del ἀρχή: este es el *ser* mismo. El *ser* es el fundamento último del mundo. Hoy, cuando imperan las eutanasias filosóficas, ha germinado la idea de que el fundamento del mundo es algo diferente del ser del mundo. Habría una diferencia entre metafísica y ontología, y sería perfectamente válido estudiar al ser, pero nos estaría vedada la posibilidad de investigar al fundamento. «Dios ha muerto». Esto es un anacronismo a la hora de pensar a los griegos, pues, para el heleno, la naturaleza, que es *lo que es* es, por ello mismo, el fundamento del mundo.

Para Parménides el ἀρχή, como lo planteaban los milesios, era aquello que *hacía ser* a las cosas; en los términos que hemos empleado, diríamos que los físicos jonios hicieron evidente el carácter érgico del ἀρχή. Para nosotros, este *hacer ser* es la estructura misma de la naturaleza en tanto que en ello está comprendida la naturación misma. Parménides niega toda naturación. Y, del mismo modo que se mencionó arriba, no hay una negación de la φύσις, sino una revolución conceptual: las cosas son físicas puesto que *son*. Dice Parménides: «Queda extinguido “nacimiento” y, como cosa nunca oída, “destrucción”». La naturaleza es tal por ser lo que es; y, sin nacimiento ni muerte, es ella eviterna. En atención a lo que se ha sostenido —que el griego piensa en función del nacer y el perecer—, hay que decir que Parménides señaló un punto culminante en el pensamiento griego: la naturaleza es lo que siempre está vivo.

Que no haya diferencia entre metafísica y ontología ya quedó esbozado antes. El ser del que habla Parménides no es abstracto, lógico o trascendente, es algo físico, sentido o, cuando menos, dado en la sensación. El ser es lo sobrentendido cuando, por ejemplo, se habla de un árbol: se da por supuesto que este *es*. La totalidad de las cosas entre las cuales realizamos nuestra vida *son* de un modo irremisible. Los árboles *son*, los sueños *son*, las imaginaciones *son*; incluso, el agua, el ápeiron o el aliento *son*. Y si el agua es el fundamento de *lo que es*, luego, ella forzosamente tiene el carácter de *ser*. El ser es el rasgo trascendental que está *presente* en todo cuanto inteligimos. Es una presencia ausente; una evidencia. Y será de la

mismidad entre inteligencia y ser que el logos como λέγειν brotará. ¿Cómo? Eso no lo aclara Parménides; pero lo cierto es que por la evidencia de *lo que es*, lo dicho en sí mismo, también *será*. Sin embargo, y ahora cobra un sentido importante, ¿qué decir de la opinión, puesto que todo lo dicho *es*? Parménides no abunda en ello, como se apuntó antes.

De cualquier forma, siempre y de un modo irrecusable lo que se intelige cuando intelige es el ser. El realismo griego, en el planteamiento parmenídeo, tiene la forma de un REALISMO ESENTE.

b) Platón

Platón, como todo discípulo genial, asumirá la filosofía de su maestro hasta sus últimas consecuencias. Situado en el corazón del eleatismo, Platón lo desquiciará llevándolo al extremo. Este desquiciamiento tiene su expresión más nítida en el célebre *parricidio del Sofista*; si bien ya se había anunciado antes, en el *Parménides*. Luego, ¿en qué consiste el parricidio platónico? En lo siguiente.

Platón va a incidir en el aspecto más débil del eleatismo: esto es, el ser del λέγειν y, en concreto, del λέγειν como *nombrar*. En el apartado sobre el logos se vio que el logos nominal es el núcleo fónico y semántico del logos. Pues bien, el nombre no sería un añadido a la mismidad del ser y la inteligencia, sino que es un momento secundario, pero estructural. Platón dirá en el *Sofista* —teniendo como contexto el problema del pluralismo— que en las declaraciones «lo frío es» y «lo caliente es» es posible realizar el siguiente análisis. Por un lado, «*lo frío es*» y, por otro, «*lo frío es*». La cuestión es que aquel *es* sería ininteligible si no existiera *lo frío* o *lo caliente*, tal sería el sustento de una posición pluralista. No se está diciendo que *lo frío* o *lo caliente* sean algo distinto del ser, puesto que entonces no serían, sino que el ser *de lo frío* es de suyo un ser frigorífico; y lo mismo con *lo caliente*, el ser es de suyo calorífico. Es real, la unidad del ser, pero esta unidad está cobrada a los modos en que el ser mismo está dado; en este caso, a dos. En la inteligencia hay una tripla separable, aunque físicamente indivisa: *lo frío*, *lo caliente* y *lo que es*. En virtud de esto, habría dos intelecciones: de «*lo frío es*» y «*lo caliente es*»—; mas también es posible decir que hay una

sola intelección: la que del *ser* presente en «lo frío *es*» y «lo caliente *es*». Concluye Platón: «En ese caso se afirmaríase con toda claridad que dos es uno».³

De esta forma, el pluralismo conduce a una aporía: dos es uno. Frente a esto, Platón expondrá la posición de Parménides. Dice: «solo hay algo único» (ἐν πού φατε μόνον εἶναι) —lo cual es— «lo que es» (ὄν).⁴ Pues bien, será en este punto donde Platón, por vía nominal, hará patente la insuficiencia del monismo parmenídeo. Dice: «Es más bien ridículo admitir que hay dos nombres, cuando se sostuvo que solo existe una cosa» —y más adelante— «y tampoco tendría sentido admitir que se hable, en general, de la existencia de un nombre. [...] Quien sostiene que el nombre es diferente de la cosa afirma la existencia de dos cosas».⁵ En primer lugar, para Platón, el nombre y la cosa se funden en una unidad; por ello, inteligir, ser y nombrar son una y la misma cosa. Platón lo sostiene en un modo dialéctico; dice: «Si se sostiene que el nombre es lo mismo que la cosa, entonces sería forzoso afirmar que el nombre es nombre de nada, o, si se afirma que es el nombre de algo ocurrirá que el nombre es nombre solo del nombre, y no de otra cosa».⁶ En cualquier premisa, lo que le importa a Platón es conservar la unidad del ser y la unidad del nombre. Sea como sea, lo importante es lo siguiente: Platón ha identificado a las cosas físicas con la actividad lógica. Hecha esta operación, es claro por qué, anteriormente en el diálogo, había dicho lo siguiente: «Es necesario que lo que no es (τὰ μὴ ὄντα) exista de algún modo».⁷ Y es que, si se dijera — como Parménides — que el nacimiento *no es* o que la muerte *no es* o, incluso, que el *no ser* no existe, luego, estaríamos nombrando tanto a *lo que no es* como al *no ser*. Y si el *no ser* es algo nombrado, luego, *es*. En una palabra, clavado en la doctrina de Parménides, Platón concluye que el *no ser es*. Y viceversa, al introducir al *no ser* en el ámbito de *lo que es*, entonces, el ser estará «privado de sí mismo, [luego] el ser no será ser».⁸ Esto es, el *ser no es*.

Parménides colocó al ἀρχή en el ser de las cosas que son, Platón opondrá a ello: «Lo que llega a ser, siempre llega a ser todo, de modo que es necesario que si se proclama que ni la unidad ni el todo [el ser y el no-ser] existen, no deberán colocarse ni la esencia (οὐσαν) ni

³ Platón, *Sofista*, 244a1-2, p. 407.

⁴ *Ibidem*, 244b9-12, p. 408.

⁵ *Ibidem*, 244c1-d4, p. 408.

⁶ *Ibidem*, 244d6-9, p. 409.

⁷ *Ibidem*, 240e3-4, p. 399.

⁸ *Ibidem*, 245c5-6, p. 411.

la generación entre las cosas que son». ⁹ De esta forma, la radicalización del eleatismo condujo a su crisis, pues significó, por vía logicista, la reintroducción de un poder previo al *ser* y al *no ser*. Termina por sentenciar Platón: «Se debe de tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza». ¹⁰ No es difícil ver, entonces, por qué Platón, ante la insuficiencia del *ser* y del *no ser* hizo de las formas o εἶδος el principio de este y aquel. Dirá: «Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser». ¹¹ Las formas, de este modo, son anteriores al *ser* y *no ser* y los principian; la Alteridad es la forma del *no ser* y la Mismidad la del *ser*.

En definitiva, Platón permitió con esto algo muy importante de cara a Aristóteles: recuperó y revaloró a un mismo tiempo la noción prearmenidea del ἀρχή; o, rigurosamente hablando, Platón liberó al concepto de ἀρχή del dominio del ser. Esta revigorización del ἀρχή preontológico no implica la supresión del eleatismo; de este ya no puede desprenderse. La dialéctica hegeliana sirve para comprender esto. El concepto de ἀρχή eleático no fue suprimido, fue superado: volvió a su forma original, pero recogiendo en sí a un nuevo elemento en virtud del cual ya no es la misma que la del comienzo. El ἀρχή comenzó siendo —con los milesios— lo que *hacía ser*; luego, con Parménides, el ἀρχή no era lo que hacía ser, sino que era el *ser* mismo; finalmente, con Platón, el ἀρχή es la forma del ser, pero también del no ser, por lo cual la forma es anterior al *ser*. Pero, entonces, ¿qué es lo que se entiende cuando se entiende? La forma. No es que Platón haya intercambiado al ser por las formas; no, se sigue entendiendo a *lo que es*, la cuestión es que también se entienda a *lo que no es*. La forma es lo que se aprehende de un modo radical y primario dentro de la intelección del *ser* y del *no ser*.

Platón reveló que, en el realismo esente del eleatismo, hay un momento todavía más radical: la forma. En virtud de lo cual el realismo platónico es un REALISMO EIDÉTICO. No obstante, aquella doctrina de las Formas, la cual fue asumida por toda la Academia, incluyendo a Aristóteles, recibirá una crítica a partir de otro texto, el cual funcionó como antecedente importante en la filosofía aristotélica. Ese texto fue el *Parménides*. Expliquémoslo.

⁹ El fragmento en griego es el siguiente: τὸ γενόμενον ἀεὶ γέγονεν ὅλον: ὥστε οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσιν ὡς οὔσαν δεῖ προσαγορεύειν τὸ ἐν ἧ τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὔσι μὴ τιθέντα. *Ibidem*, 245d4-6, p. 411.

¹⁰ *Ibidem*, 258b9-10, p. 452.

¹¹ *Ibidem*, 256e5-6, p. 445.

c) El antecedente del *Parménides*

Ahora bien, para Platón, ἀρχή es εἶδος si y solo si recurrimos al *Sofista*. En realidad, a partir del *no ser*, Platón echa por tierra la identificación entre ἀρχή y εἶναι y se da licencia para investigar qué sea el fundamento como tal más allá de Parménides. Esta investigación tiene varios caminos, los cuales emprende en los diálogos tardíos. ¿Qué es el ἀρχή? Si se busca en el *Filebo*, es el Sol como alegoría del Bien; si en el *Timeo*, es el Demiurgo como función configuradora de la naturaleza, por decir algunos ejemplos. Y el más notable es el del *Parménides*, diálogo que —presuntamente— inicia a los diálogos de vejez de Platón. En este diálogo, hay una identificación sutil pero poderosa: el ἀρχή es la οὐσία. Pues bien, el término οὐσία es un elemento extraño en el *Parménides*: desquicia cualquier traducción o interpretación. Como sea, considero que es más enriquecedor el *Parménides* que el del *Sofista*, pues en el primero, aunque de un modo oscuro y enigmático, Platón hace una diferencia entre el ὄν y el εἶναι y, por otro, del μὴ ὄν y del μὴ εἶναι algo distinto de la οὐσία y la μὴ οὐσία. En última instancia, lo ὄν, lo εἶναι y sus contrarios son momentos secundarios y recubiertos por lo οὐσία y su contrario; en otras palabras, tanto *lo que es* como el *ser* son momentos dentro de lo οὐσίας. En esta medida, hay una identidad sobrentendida u obvia entre οὐσία y φύσις. ¿Qué función tienen las formas? Fungen como modelos que permanecen en la naturaleza —como se había dicho en capítulos pasados—, y todo el diálogo estará permeado por el problematismo de las formas; esto es, cómo participan las cosas de ellas o, siquiera, qué es la participación. Platón no resuelve esto, deja abiertos grandes problemas metafísicos. De cualquier forma, lo que hay que subrayar es que Platón subsume a *lo que es*, al *ser*, a *lo que no es* y al *no ser* en la οὐσία y la μὴ οὐσία.

Pues bien, ¿qué es esta οὐσία? En este momento de la historia el término no puede traducirse como ‘sustancia’, pues la palabra <sustancia> proviene de ὑποκείμενον. En este último, la partícula ὑπο señala a lo que está ‘debajo’, mientras que κείμενον, a ‘lo que yace’: lo ὑποκείμενον es *lo que yace debajo* de las cosas. La palabra latina *substantia* es el homólogo del término griego. Y sí, esta es la traducción más célebre de οὐσία, y lo es gracias a Aristóteles y el aristotelismo, no obstante, sería un error reducir el término a esta única acepción,¹² y más lo sería emplearlo para traducir a Platón. La οὐσία posee un amplísimo

¹² Zubiri, por ejemplo, cuando retrata a la filosofía de Aristóteles, suele arribar a la conclusión de que la οὐσία es ὑποκείμενον, sin embargo, esa identificación es ilícita, como señala Yebra en su introducción a la

espectro semántico, donde —al modo de diagramas de Venn— colindan, se yuxtaponen y se anulan los diversos sentidos. Aristóteles recoge un sinnúmero de estos, como se verá. Volviendo al tema, Platón pone a prueba a cualquier lector, tanto por la complejidad del *Parménides* como por la importancia y recurrencia que en él tiene la οὐσία. Traducirlo por ‘sustancia’ es una posibilidad vedada, lo más pertinente sería traducirlo por ‘ser’, pero eso daría frases tan insólitas como: «Lo que es, participando del ser del ser algo que es y del no ser del ser algo que no es».¹³ Para seguir avanzando hay que ahondar más en esta οὐσία.

16. *La οὐσία*

Sería un anacronismo de igual modo —puesto que el término es escolástico—, pero sería mucho más cómoda la lectura del *Parménides* si, en vez de ‘ser’ se tradujese οὐσία por ‘realidad’.¹⁴ Y es que, además, sería patente entonces que Platón tiene en mente el problema del ser como un problema fundamental, pero que no por ello ha dejado de ser un realista o naturalista. Mas, de optar por esa ruta, hay que considerar tres cosas. Primero. *Ser* y realidad no son lo mismo, pues tanto *lo que es* como *lo que no es*, así como el *ser* y el *no ser* acontecen todos en la realidad o naturaleza o no acontecen en ella. O es real o no es real. Segundo. En virtud de esta operación, Platón estaría realizando su primer parricidio —valga la expresión—, pues el *Parménides* se ubica cronológicamente antes que el *Sofista*; pero lo verdaderamente original es que Platón estaría desmontando al eleatismo, no desde una posición logicista, sino realista. Platón estaría desechando las tesis parmenídeas apelando a lo real. Tercero. Platón estaría situándose en el aspecto más radical de la filosofía antigua, pues estaría haciendo visible al fundamento que movió a la filosofía antigua: la realidad como

Metafísica de Aristóteles. Y si Yebra critica tan solo al libro *Sobre la esencia*, lo cierto es que es recurrente en las obras zubirianas esta identificación.

¹³ Este fragmento tiene como contexto la diferencia entre el uno y lo que es, así como por qué lo uno que no es *es*: «Porque solo del siguiente modo lo que es sería en pleno sentido y lo que no es no sería: lo que es, participando del ser del ser algo que es y del no ser del ser algo que no es, si ha de ser acabadamente; y lo que no es, participando del no ser del no ser algo que no es y del ser del ser algo que no es, si también lo que no es, a su vez, habrá de no ser acabadamente» (οὕτως γὰρ ἂν τό τε ὄν μάλιστα ἂν εἴη καὶ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἂν εἴη, μετέχοντα τὸ μὲν ὄν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει τελέως εἶναι, τὸ δὲ μὴ ὄν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι [μὴ] ὄν, οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν, εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν αὖ τελέως μὴ ἔσται). Platón, *Parménides*, 162a6-b3, pp. 125-126.

¹⁴ En el ejemplo anterior, diría, luego lo siguiente: «Porque solo del siguiente modo lo que es sería en pleno sentido y lo que no es no sería: lo que es, participando *de la realidad* del ser algo que es y de la *no realidad* del ser algo que no es, si ha de ser acabadamente; y lo que no es, participando de la *no realidad* del no ser que no es y de la *realidad* del ser algo que no es, si también lo que no es, a su vez, habrá de no ser acabadamente». La sustitución no hace del diálogo algo perfectamente claro, pero sí otorga mayor sentido.

naturalidad; se estaría situando en el realismo como tal. Sería impensable que el *Sofista* tuviese poca importancia para Aristóteles, sin embargo, no creo que en ese entonces recibiera la atención que hoy recibe, principalmente por Heidegger. Creo que el *Parménides* fue de mayor importancia para la configuración de la filosofía aristotélica. Allí se enuncia con claridad el argumento del tercer hombre, y se enuncia en tres formas; se muestra la dificultad de hablar de la *participación*, la cual nunca es aclarada por Platón; se privilegia la discusión sobre lo uno, tema con el cual Aristóteles debatirá a su tradición; y allí, justo hacia el final del diálogo, despunta una especie de materialismo.

El problema de lo inteligido tiene una ruta bien definida. Primero, es *lo que es*, luego, es la forma del *ser y no ser*; finalmente, y de un modo mucho más elocuente, es la οὐσία como lugar donde permanecen las formas y donde se alojan realmente *lo que es* y *lo que no es, ser y no ser*. Esta es, a grandes rasgos, la situación que heredará Aristóteles, quien habla de una «ciencia que contempla *lo que es* en cuanto *que es* (τὸ ὄν ἢ ὄν)¹⁵ y lo que le corresponde de suyo»¹⁶ y, dentro de este estudio, establece a la οὐσία como objeto de la filosofía primera.¹⁷ Pues bien, Aristóteles es un filósofo plástico y prolijo, manejará muchos significados a la hora de hablar de la οὐσία. A esta la entiende como *materia* (ὑλη) —primera, segunda o última—; como *sustancia física* (ὑποκείμενον) —primera, segunda, hilemórfica, sensible o inteligible— como *sujeto de predicación*; como *esencia* (τὸ τί ἦν εἶναι) —ya sea física o lógica—, y, a causa de ello, como *cosa determinada* (τόδε τι) o como *forma* (εἶδος) —si bien esta última parece solo aplicar a la psique respecto al cuerpo—; como *naturaleza* (φύσις) —o *materia última* o *realidad*—; como *lo dado* (ὑπάρχει); como *entelequia* (ἐντελέχεια); por mencionar algunas de las acepciones más recurrentes. Pues bien, decía que este manojito de conceptos funciona en Aristóteles cual diagrama de Venn. Por ejemplo, por cuanto la οὐσία es ὑλη, pero no ὑποκείμενον, es, entonces, MATERIA PRIMA. Mas por cuanto es ὑποκείμενον, pero no ὑλη, se trata de la SUSTANCIA SEGUNDA; la cual se identifica con lo τόδε τι, esto es, con la COSA DETERMINADA y con la SUSTANCIA HILEMÓRFICA. Finalmente,

¹⁵ En el original, «contempla *el Ente* en cuanto *ente*».

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1003a21-22, p. 150.

¹⁷ Dice: «Si hay alguna sustancia inmóvil, esta será anterior [a la Física] y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a esta corresponderá considerar *a lo que es*^{17bis} en cuanto *que es*^{17ter}, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto *que son*^{17ter}». *Ibidem*, 1026a29-32, p. 308.

^{17bis} En el original, «considerar *el Ente*».

^{17ter} En el original, «en cuanto *ente*».

por cuanto la οὐσία señala a lo ὅλη y a lo ὑποκείμενον, hablamos de la MATERIA ÚLTIMA, SUSTANCIA PRIMERA o NATURALEZA. Hacer el mapa completo supondría, además, lidiar con los sentidos diversos de los conceptos enunciados, por ejemplo, en la *forma*, habría que distinguirla de la *figura* (μορφή), el *esquema* (σχῆμα), el *género* (γένος), la *idea* (ιδέα) y lo *universal* (καθόλου). Aristóteles emplea cualquiera de estos sentidos sin previo aviso y, en algunas ocasiones, con un puro ánimo erístico; de suerte que las acepciones de la οὐσία pueden colindar —como lo hace la sustancia sensible respecto a la inteligible—, yuxtaponerse —como la materia y la naturaleza— o contradecirse —como la forma y la cosa determinada—. Todavía más, a este revoltijo metafísico hay que añadir la elevada dificultad de los temas que trata, así como la incapacidad —quizás insalvable— de descubrir el orden cronológico del *Corpus* aristotélico. Digo esto ya que es necesario tomar un punto de partida arbitrario y resignarse a no poder atender todos los sentidos de la οὐσία. Todo intento de aclarar este revoltijo habrá de conformarse con ser, como lo trata de ser esta explicación, una interpretación personal. Reconocer los límites de la investigación y del tema en sí debe ser parte de la comprensión misma del problema. Aclarar de modo sistemático estos conceptos implicaría toda una investigación aparte, todavía más, por más exhaustiva que sea, los problemas y límites permanecerían.

Dicho esto, avanzaremos respondiendo a las siguientes preguntas.

Primera, ¿qué es el ser?

Segunda, ¿qué es la forma?

Y, tercera, ¿qué es la οὐσία en tanto que tal?¹⁸

a) El ser

Aristóteles asume el compromiso de recuperar el aspecto físico del ser. Como se ha visto a lo largo del trabajo, Parménides nunca habló de un ser abstracto, pues ello conduciría a una contradicción: la existencia de dos mundos, el plural y el unitario; es insostenible. Platón, en cambio, no es desafecto a la filosofía pitagórica; matemática, abstracta y metafórica. El platonismo tiene un linaje eleático y pitagórico, además de las otras influencias claras:

¹⁸ La elección de estos temas deriva de un modo inmediato de lo dicho previamente sobre el realismo esente de Parménides y del realismo eidético de Platón, pues Aristóteles buscará superar estas concepciones con su propuesta de οὐσία, con lo cual, no solo debería quedar claro qué es lo inteligido para Aristóteles según esta interpretación personal, sino también cómo llegó a ello.

Sócrates y Heráclito, principalmente. Pues bien, ante este perfil platónico, Aristóteles siempre sentirá una aversión hacia lo pitagórico. No solo es revelador que nunca viera en la matemática lo que veía Platón: la ciencia propedéutica a la sabiduría; sino que hay que tomar en cuenta que Aristóteles planteó su proyecto metafísico en franca oposición a los pitagorismos y platonismos de la Academia. Me refiero a aquella cita con la que Aristóteles buscará criticar al platonismo y que ya he señalado antes: las formas platónicas tienen «su origen en la investigación lógica». Pues bien, ¿qué es el ser para Aristóteles?

La cuestión ha gravitado a lo largo de todo el trabajo sin demasiada justificación: hay una diferencia relevante entre *lo que es* (τὸ ὄν) y el *ser* (εἶναι). Mejor dicho: no se ha revisado cómo abordó Aristóteles esa diferencia. ¿Qué es τὸ ὄν y εἶναι para Aristóteles? Como primera aproximación a esta pregunta, hay que decir que τὸ ὄν y el εἶναι son lo contemplado por la «ciencia que contempla lo que es en cuanto que es (τὸ ὄν ἢ ὄν)». La función de τὸ ὄν es patente: es «*lo que es* en tanto que es»; mientras que la del εἶναι está señalada en el segundo momento, en el ἢ ὄν: «lo que es *en tanto que es*».

Para Aristóteles, τὸ ὄν es siempre la cosa concreta: el τόδε τι. Es la cosa física opuesta a la lógica, el *esto* de la sensibilidad o lo supuesto en el acto sensible. Dice, por ejemplo: «Nuestros contemporáneos consideran más bien como sustancias los universales (universales son, en efecto, los géneros, a los que atribuyen en mayor medida la condición de principios y sustancias porque su indagación es de carácter lógico)». ¹⁹ Para Aristóteles, *lo que es*, dentro de la investigación de la οὐσία, no es género. Irónicamente, el modo de argumentar esto es mediante la lógica; es, de hecho, un punto fundamental en todo el aristotelismo. ²⁰

Aristóteles argumenta lo siguiente: si los principios fuesen universales «no serán sustancias (ya que ninguna de las cosas comunes significa algo determinado, sino de tal cualidad, y la sustancia es algo determinado. Pero, sí se puede afirmar que es algo determinado y uno lo que se predica en común». ²¹ Lo que se predica, se predica de aquello que «es algo determinado y uno» (ἔσται τόδε τι ἓν). El ejemplo es Sócrates. De este se predica que es animal, que es racional, hombre, etcétera. Sin embargo, tanto la animalidad, como la racionalidad o la humanidad son «cosas comunes» (τῶν κοινῶν), las cuales no agotan a

¹⁹ *Ibidem*, 1069a26-28, p. 599.

²⁰ Aristóteles admite que el *lo que es* sea uno de los predicamentos o categorías. Mas, como se ha tratado de demostrar, dicha posibilidad está ganada por *lo que es* físico.

²¹ *Ibidem*, 1003a7-10, pp. 147-148.

Sócrates como individuo; el individuo no está contenido en la definición. El τόδε τι socrático tiene una explicación diferente; según Aristóteles: «de la materia última [compuesta por materia y universal] surge ya Sócrates, y lo mismo las demás cosas».²² El τόδε τι, como ser determinado y concreto es lo señalado con aquella «materia última» (ἐσχάτης ὕλης) que, por cuanto es *última*, puede ser predicada en una definición, esto es, en términos de género y especie; pero, por cuanto es materia, no solo no puede ser definida, sino que, además, señala a la realidad tangible, individual y concreta. Τὸ ὄν es esta realidad física propia de las cosas. Y si atendemos a su dimensión de actualizado, *lo que es* es lo prelógico: lo que posibilita a todo el acto de predicación; mas, si se atiende a su dimensión de actual, τὸ ὄν es ultralógico: no puede contenerse la totalidad de su realidad en una definición. En efecto, decir que se sabe que Sócrates es un hombre, *ergo*, un animal racional no implica el conocimiento pleno de Sócrates como individuo.

Es en virtud de esto que a la cosa concreta como τόδε τι se le puede considerar como parte de la *esencia física*. Ella es la expresión de τὸ ὄν según lo entendió Aristóteles: determinado, concreto y último. Dicho esto, ¿qué es, luego, el εἶναι, es decir, «lo que es *en tanto que es*»? La pregunta no es en absoluto sencilla, pues, atendido a sus pretensiones físicas, Aristóteles no puede transitar la vía lógica; por ello, le queda vedada la posibilidad de definir al εἶναι como que se predica en comunidad o, siquiera, como algo susceptible de definición. En atención a estas restricciones, Aristóteles tenía una posibilidad ganada a través de su maestro: la forma.

b) La forma

Ya se ha dicho, fue injusto Aristóteles al tomar a la εἶδος platónica como algo meramente conceptual, lógico o universal. Principalmente, porque la εἶδος no es algo abstractivo, sino sensitivo. De hecho, es por esta razón que Aristóteles rara vez vincula a Platón con las εἶδος, pese a la importancia que tienen para cualquier argumento dialéctico del segundo; Aristóteles vincula al platonismo con lo universal. En Aristóteles, la εἶδος tiene una traducción bastante precisa: ‘especie’, dígase lógica o biológica. Pero es en la segunda acepción donde Aristóteles ofrecerá una posibilidad de entender a lo común de las cosas determinadas, pero sin recurrir

²² *Ibidem*, 1035b30-31, p. 370.

—según él— a una construcción mental y lógica como lo universal. La humanidad de Sócrates es un elemento que puede ser valorado como lógico o como físico, según el matiz que se le dé al término «especie». Pues bien, ¿en qué consiste la εἶδος? Por principio, es un momento de la aprehensión. Por ejemplo, en un universo específico —digamos, de casas— la εἶδος será el aspecto común de estas casas. Es algo bastante visual: al observar la calle, una multitud de casas cae dentro del campo de visión y es dentro de él que se puede ver aquello por lo cual se sabe que la casa es una casa. En este primer sentido, la εἶδος es estrictamente ASPECTO. Puede ser la simple forma geométrica, la disposición, la función, etcétera, que las casas ofrecen a la vista. Y es en este sentido visualista de aspecto como se entiende a la εἶδος en tanto que FORMA. La cual, llevada a analogía, puede comprender otro tipo de cosas; por ejemplo, cuál es el aspecto que tiene la amistad, la santidad, la justicia, etcétera; temas propios de los diálogos de Platón.

Mas la cuestión no termina allí, sino que, al momento de querer indagar ese rasgo común que es la forma, Platón propone —ahora sí— al método lógico como único modo de averiguarlo. No es que el logos haga a la forma, esta ya está dada, de allí que no pueda hablarse propiamente de un *concepto*; sino que la forma como tal será evidente a través del logos. Y eso es la definición propia de la dialéctica, etimológicamente compuesta por *dia* ‘a través de’ y *léctica* ‘logos’ señalan ese *a través del logos*. Y será a través del logos que la forma será transparente. Al producto de ese método que —digamos— ha sublimado lógicamente a la forma, Platón lo llamará IDEA (ιδέα). La doctrina de las Formas no es la misma que la doctrina de las Ideas. De este modo, εἶδος e ιδέα son los dos momentos con los cuales Platón se ocupó de lo común como tal, pero con la diferencia de que el primero es físico, el segundo, lógico o, si se prefiere, dialéctico. A Aristóteles, como se dijo, lo que le interesó fue lo primero, pues en él se ofrece la posibilidad de lo formal físico. De allí a entender a la ESPECIE como la forma física de los individuos hay tan solo un paso. Muy probablemente se halle aquí la raíz de la disputa en el platonismo a la muerte de Platón: por un lado, el Liceo cargado hacia la especie y, por otro, la Academia cargada hacia la idea.

De cualquier manera, a este tratamiento de la forma, lógico, abstractivo e idealista, es lo que podríamos llamar como FORMALISMO. Ahora bien, a Aristóteles le interesa destacar que el platonismo, en esencia, es conceptual. La idea, por cuanto puede virtualmente enunciar a cada caso dentro de un universo —por ejemplo, el de las casas— es lo UNIVERSAL (καθόλου);

sin embargo, a diferencia de la idea, lo universal puede prescindir de la forma física. Con esto, ya se tiene una tríada de términos, cada uno más abstracto que el anterior, con base en los cuales Aristóteles pensará a lo que es en tanto que es: εἶδος, ἰδέα y καθόλου.

Dicho esto, se puede polemizar con lo siguiente: ¿qué es el ser en tanto que tal? ¿Forma, idea o universal? Para Platón, el *ser* no puede ser el universal universalísimo, puesto que hay *no ser*; pero tampoco puede ser una forma, o, mejor dicho, si el ser es una forma es algo irrelevante para la filosofía: pues no es la sola sensación de la forma el hecho filosófico, sino su indagación. El *ser* es una idea, como ya se mencionó antes; así como el *no ser* es otra idea. Pues bien, ¿qué dirá Aristóteles?

Por principio, el ser no puede ser género, por ello, no puede ser εἶδος, ἰδέα o καθόλου; y es que el GÉNERO (γένος) tiene una ambigüedad insuperable: contiene a todos los términos dichos.²³ Pues bien, a Aristóteles esto no le es indiferente en modo alguno, no obstante, su propuesta gravita en torno a un principio recurrente: *lo que es* es lo concreto, lo particular, lo sensible. Aristóteles es un filósofo radical y, en esta medida, él busca atender, no al término de un proceso dialéctico, sino a los principios. Arriba señalamos que, en un universo de casas, la εἶδος es posible por el rasgo común de estas casas. Pues bien, la εἶδος de la *caseidad* no existiría si no hubiese, por principio, casas. Las cosas como tales son ellas mismas el principio radical de toda εἶδος, y por ello, poseen una importancia fundamental sobre lo subsecuente: la ἰδέα y lo καθόλου. En esta medida, es por *lo que es* que hay formas. *Lo que es* no es una suerte de forma de formas —eso sería el formalismo universalista—, sino que es algo distinto: es lo que estructura a toda forma: es una FORMALIDAD. En la diferencia entre formalismo y formalidad —creo— que reside toda la diferencia entre la dialéctica y la analítica. El formalismo es un producto dialéctico del realismo eidético de Platón, el cual proviene de la investigación de las formas como aspectos comunes de las cosas. La formalidad es la estructura de lo eidético mismo; tanto como la forma de formas, como aquello que es —usando un término escolástico— lo máximamente común: el aspecto último que reviste a las cosas.

²³ Esto puede homologarse con el español actual, donde tanto se habla de *géneros* lógicos y gramaticales, de *género* biológico o taxonómico, o, incluso, de *géneros* como construcciones históricas.

En cualquier caso, el análisis solo puede situarse en *lo que es*. La forma es un recurso posterior que, sin embargo, revela una posibilidad: la formalidad. Aristóteles discurrirá sobre ella de un modo especial.

c) La οὐσία en tanto que tal

La idea es lo que se coligue dialécticamente de la forma, la cual es el aspecto común de un universo de cosas; lo universal es aquello que se predica de dicho universo. Pues bien, lo universal tiene la virtud de que va más allá de la forma sentida para situarse en la totalidad de cosas predicadas. Lo καθόλου tiene dos momentos: el κάθ’ ‘de acuerdo, según’ y el ὅλον ‘totalidad’; lo universal es lo que es *según la totalidad*. Por esta razón, universalidad y totalidad no son equivalentes, pues la totalidad es la condición *sine qua non* de la universalidad. Y surge la cuestión más relevante: ¿cómo está dada la totalidad en la inteligencia? Así como en la estructura del logos, la totalidad es algo que está dado en la inteligencia previo a su verbalización. Para decirlo en una palabra, el universal, como el logos, no es sustantivo: su existencia supone una totalidad, la cual es aprehendida o sentida, según lo que se dijo en el apartado sobre el logos. Esta no es la tesis de Platón o Descartes, quienes consideraron que, en cierta forma, los universales como ideas ya están dados en la inteligencia desde el nacimiento. La totalidad no es radicalmente una idea dada o construida en la razón, es algo concreto. De emplear la terminología enunciada en este análisis, diríamos que la totalidad es el campo de realidad. De cualquier forma, ¿qué es la totalidad que antecede a la universalidad y que ya está dada en la aprehensión?

Aristóteles señala dos posibilidades: la totalidad puede entenderse o como ὅλον o como πᾶν. Aristóteles abre el libro XII de la *Metafísica* con esta declaración: «Nuestra especulación versa sobre la sustancia, pues buscamos los principios y las causas de las sustancias» (περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία: τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται). Y, enseguida, señala lo siguiente: «En efecto, si el Universo es como un todo, la sustancia es su primera parte» (καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος). Queda así señalada la cuestión más importante: en aquel ὅλον y πᾶν están «los principios y las causas de las sustancias». La consideración de lo que es en tanto que es se dirime en la explicación de la totalidad. Mas hay que hacer una aclaración: el español es incapaz de recoger fielmente estos dos conceptos griegos —de ὅλον y πᾶν—, puesto que ambos tienen la misma traducción ‘totalidad’. En

griego, sendos términos tienen diferencias entre sí. Ὅλον tiene el sentido de una ‘totalidad *heterogénea*’; de hecho, en español hay una palabra que deriva de ὅλον con este sentido, lo *holístico*. Por ejemplo, ante la visión de un cuadro, este es un todo compuesto por diferentes colores, es un ὅλον. Llamemos a esta totalidad heterogénea como UNIVERSO. Πᾶν, por otra parte, señala a una ‘totalidad *homogénea*’; en español, la partícula «pan» está presente en palabras como *pan-orama*, *pan-demonio*, etcétera. Señala a una totalidad uniforme, Aristóteles pone como ejemplo el agua. Esta segunda forma de entender a la totalidad es el concepto de UNIVERSIDAD. Dentro de lo universal hay dos momentos fundamentales: el universo (ὅλον) y la universidad (πᾶν).

Retomando el fragmento citado, a la luz de la aclaración, Aristóteles diría que «si el Universo (ὅλον) es como *una universidad* (πᾶν), la sustancia es su primera parte». Ya se dijo, lo ὅλον es el universo que, tomado en sentido absoluto, es lo que entendemos usualmente por *el* universo. ¿Qué sería lo πᾶν? No se trata, obviamente, de otra totalidad distinta al universo físico; no, se trata de la misma totalidad pero en tanto que vista desde otra dimensión: aquella en virtud de la cual dicho universo es homogéneo, es el aspecto común del todo. Arriba se habló del ejemplo del cuadro como un todo donde hay diversos colores y por mor de lo cual es un todo heterogéneo; sin embargo, por cuanto se piensa que está compuesto por colores y no por sonidos o sabores, dicho cuadro es una unidad cromática: es un todo homogéneo en tanto que cromático. Pues bien, la universidad del universo no es, en absoluto, su universalidad, pues esta es posterior y de índole lógica. La universidad sería el puro carácter de *ser* de las cosas. Ya hemos indicado esta posibilidad varias veces: si el universo está compuesto por el Sol, la planta, el animal, etcétera, hay que atender que, en cada caso, se trata del Sol *que es*, la planta *que es*, etcétera. De este modo, si se enfoca la cuestión desde el «Sol», la «planta», etcétera, estamos ante el universo; mas, si se enfoca desde el «que es», estamos ante la universidad. El ser sería el rasgo de universidad de las cosas *que son*. Y fue Platón quien hecho por tierra esta posibilidad al sostener que existe *lo que no es* y el *no ser*.

Paradójicamente, lo que es en tanto que es no puede ser el *ser*, sino otra cosa. Aristóteles admite la inclusión de *lo que no es* y el *no ser* en su análisis de la totalidad. Y los incluye bajo título de movimiento. Pues bien, ¿qué es el movimiento? Aristóteles dirá que tiene tres principios: «Dos constituyen la contrariedad, de la cual es un miembro el enunciado y la

especie, y el otro, la privación. El tercer principio es la materia». ²⁴ La privación, entendida como *lo que no es* es uno de los motores de las cosas; y lo es de un modo muy específico: la potencialidad. ¿Qué significa *potencialidad*?

Lo potencial es una posibilidad física y no meramente lógica, la cual señala un *poder ser*. Las cosas pueden llegar a su opuesto, en el caso último, llegar a *ser* o a *no ser* absolutamente; viven o perecen. No todas las cosas están sujetas a este orden, los astros, por ejemplo, son lo siempre vivo. Pues bien, Aristóteles, de nueva cuenta, no se saldrá de la concreción y determinación de las cosas. «El hombre, en efecto, engendra un hombre», ²⁵ por ejemplo. Nombre, especie y realidad física conforman al hombre. Es la unidad del τὸδε τι y el τί ἐστίν. En su constitución, como en su realidad misma, el hombre concreto, Aquiles, por ejemplo, puede llegar a ser su contrario, y ello principia su movimiento. Puede dejar de estar sano, dejar de ser joven, etcétera, y, radicalmente, puede dejar de ser hombre, sería la muerte, claro está. La potencialidad es la inclusión del no ser como explicación del movimiento.

Ahora bien, Aristóteles no admitirá que la universidad, la cual abarca a *lo que no es* por mor del movimiento, tenga a lo potencial como principio. Aristóteles ve en ello la caracterización platónica del Demiurgo. Aristóteles será tajante: lo potencial, que opera como un principio del movimiento, no es, en definitiva, el principio último. El Demiurgo platónico realiza posibilidades; sin embargo, eso no es lo más radical. Lo potencial, en cualquiera de sus acepciones, es tal por razón de algo más primario: la actualidad de *lo que es*. Esta es la descripción metafísica del movimiento como naturación: todo cuanto nace, nace de algo otro. La necesidad de ese otro está señalada en la forma de actualidad. En una palabra, la cosa que es actual tiene posibilidades, mas sería errado decir que es actual por ser una posibilidad.

Dentro de la universidad de ser, la actualidad es un momento más radical, puesto que explica al movimiento y lo sustenta. Atrás se dijo que la idea de sustancia tiene por razón al ὑποκείμενον ‘lo que yace debajo’. Pues bien, tomando al universo como una universidad, su principio primero y último es el de la actualidad, la cual aloja y sustenta a lo potencial, al movimiento y a *lo que no es*. En esta medida, la SUSTANCIA dicha en un sentido absoluto es la actualidad en tanto que tal, mientras que dicha en un sentido relativo, son las diferentes cosas que conforman al universo. Por ello, hago el distingo de SUSTANCIA EN TANTO QUE TAL

²⁴ *Ibidem*, 1069b33-34, p. 603.

²⁵ *Ibidem*, 1070a8, p. 604.

como la pura actualidad inteligida en la intelección esencial; y, por otro lado, de la SUSTANCIA RELATIVA como actualidad de la cosa, aprehendida por los sentidos y que se refiere de un modo problemático a cosas individuales y concretas. Y digo que es de un modo problemático porque, como se ha insinuado, Aristóteles erige la individualidad de las cosas a partir de una improcedente implantación del logos en la naturaleza con el τί ἐστὶ o esencia lógica. De cualquier forma, Aristóteles, al indagar a la sustancia, arriba a la totalidad por cuanto es homogénea; y esa totalidad recubre tanto al ser, como al no ser, como a las formas: es la actualidad que las principia.

De este modo, lo inteligido no es, como diría Parménides, *lo que es*, ya que por vía nominal, Platón introdujo al *no ser*; sin embargo, lo inteligido tampoco lo son las formas, pues en estas hay un elemento todavía más radical: la actualidad. El inteligir realiza su acto en la aprehensión del ser y de las formas, pero estas son secundarias al acto primaria: la aprehensión sustancial. Y, ahora bien, he señalado en par de ocasiones que Aristóteles implantó al logos en la naturaleza al postular que los sujetos eran sustancias físicas a partir de sujetos lógicos. Esto es cierto. No obstante, ello deja intacta la verdad de su idea de sustancia como universidad. Idea que, por cierto, colijo de aquel primer pasaje del libro XII, el de «en efecto, si el Universo es como un todo, la sustancia es su primera parte». Y es que, en un sentido noético, además de físico, que la sustancia sea la primera parte del Universo implica, a su vez, que es la primera en ser inteligida. No solo eso, siempre y de un modo inexorable está siendo inteligida. De no ser así, no habría una intelección del universo o de su totalidad homogénea, sino tan solo de cosas sin un elemento común entre ellas. Argumentaba esto diciendo que, de no aprehender a la totalidad, sería imposible siquiera nombrarla.

Lo inteligido, propiamente, es la universidad como totalidad homogénea, la cual se revela como el aspecto común de todas las cosas del universo; la formalidad. Esta es una tesis que, más allá de todo problematismo en torno a la implantación logicista de Aristóteles, se mantiene como verdadera. Sin embargo, la idea misma de sustancia adquiere a partir de la formalidad un nuevo cariz. Independientemente de si en el mundo hay sujetos sustanciales, el hecho es que a raíz de esta perspectiva sobre la totalidad, toda sustancia, sea subjetual o no, tendría como elemento primordial a la formalidad de actualidad, por la cual, más allá del ser y la forma, podemos inteligir al movimiento intrínseco de las cosas. La inteligencia

intelige a la actualidad como rasgo común y homogéneo de las cosas particulares, mientras que la sensibilidad siente a aquellas sustancias relativas y actuales que revelan a la formalidad de actualidad. Lo inteligido se urde, de este modo en lo sensible.

*

Sumariamente. Lo que es en tanto que es es el ser en acto de las cosas, por mor del cual y en el cual está la potencialidad como momento kinésico. Se trata, en efecto, de la actualidad en cuanto tal como acto de la intelección, esto es, como momento formal dentro de la sensibilidad. La totalidad, al menos como universidad, pues el universo es algo ignorado, es algo aprehendido o sentido; y será con base en esa aprehensión que, posteriormente, será posible enunciar algo sobre ella: el universal. Con esto ganado, se tienen dos conceptos fundamentales: movimiento y actualidad. Aristóteles los unificará en una sola propuesta: la del primer motor inmóvil. Sin embargo, el estudio del aquel primer motor excede al estudio de la inteligencia en tanto que acto, es objeto de estudio de la inteligencia en tanto que facultad. Por el momento, subrayemos lo siguiente: lo inteligido es la pura actualidad de las cosas. En la definición de aprehensión como actualización, queda, entonces, definida la diferencia entre sensibilidad e inteligencia: la primera actualiza a las cosas en tanto que individuales, mientras que la segunda actualiza, *en* esas cosas sentidas, a la pura actualidad como formalidad. El realismo aristotélico, es un REALISMO ENERGÉTICO que principia —o eso busca hacer— a lo formal y a lo esente. Y, a causa de ello, lo inteligido se distingue por ser la aprehensión de los principios. Si bien lo inteligido es lo formal y lo esente, es, de un modo primordial, lo actual.

V. LA FACULTAD

17. *Introducción*

La intelección es, entonces, la actividad actualizadora de actualidad. El intelecto aprehende o actualiza de un modo primario la actualidad de las cosas; esto no significa que el intelecto no aprehenda al ser de las cosas y a su aspecto eidético; no, sino que, dentro de la aprehensión esente y eidética, la actualidad es lo más radical. Si aceptamos que tanto el *ser* como el *no ser* son formas de la intelección, así como la forma física, la actualidad de *lo que es* sería el momento de formalidad que estructura a toda universalidad y potencialidad. Por esto, es posible decir que ἐνέργεια es ἀρχή; en la actualidad están alojados los principios y causas de la sustancia en tanto que relativa, esto es, en tanto que cosa determinada. Ahora bien, vista la actualidad desde el *acto intelectual*, esta funciona como *habitud*; vista desde *lo inteligido*, como *totalidad* o *universidad*. La unidad de sendos momentos por mor de lo érgico de la naturaleza es lo que queda señalado con la noción de *formalidad*; específicamente, de formalidad de actualidad. ¿Qué quiere decir esto? Que la actualidad como ἀρχή de la naturaleza, es lo que *conforma* a las cosas y las *hace ser*, tanto en una dimensión física o real como en una cognoscitiva o epistémica. La actualidad es lo que esencia a las cosas; no es la esencia de las cosas, sino aquello en virtud de lo cual hay esencia, dígase física o lógica y hay ser, pues los antecede; de allí que sea lo actual como tal lo que propiamente es sustante o real. Ἐνέργεια es οὐσία, pues la actualidad es aquella formalidad absoluta de las cosas que las sustenta. No es que *lo que es* sea una οὐσία por un lado y su acto otra οὐσία; no, sino que se trata de *lo que es en acto* y de la *actualidad de lo que es* como lo que circunscribe a la οὐσία o sustancia. Es, entonces, en el *acto* de la intelección y en el *estar en acto* de las cosas, más la unidad de *lo que es en acto* y la *actualidad de lo que es*, lo que determina al realismo aristotélico. Ahora bien, ese realismo es tal por cuanto siempre y en cada momento tiene por fin evidenciar la estructura primaria de la naturaleza; realismo es naturalismo. ¿La razón? En cada momento se expresa la indivisa unidad de la ἐνέργεια, la cual tiene por principio sustantivo a lo érgico. Lo ἐνεργόν y ἔργον son la expresión funcional de la φύσις. En términos spinozistas, podría llamarse a lo ἐνεργόν como *natura naturata* y a lo ἔργον como *natura naturans*.

Pues bien, la actividad humana no está disociada del aspecto érgico de la naturaleza, sin embargo, esta tesis solo era asequible una vez que se arribó a las ideas arriba señaladas. Ahora bien, la cuestión es que aquella ergicidad, definida antes como movimiento o como naturación, tiene un sentido preciso y que está en estrecha relación con lo que es el ἀρχή: ἔργον es PODER. Lo érgico es justo ese momento donde la naturaleza *puede* mover, *puede* naturar, *puede* esenciar. El poder humano habrá de estar inscrito en el poder de la naturaleza para ser plenamente explicado.

Dicho esto, hay que investigar qué es propiamente la facultad. Y para hacerlo hay que responder a tres preguntas, las cuales nos ocuparán en este y los siguientes capítulos.

Primero, ¿qué es la facultad?

Segundo, ¿qué, lo que facultad?

Y, tercero, ¿qué, lo facultado?

18. *En torno al concepto*

La palabra <facultad>, del latín *facultas*, es la traducción del término griego δύναμις, el cual tiene por núcleo significativo al poder. Δύναμις es poder; en virtud de ello, su campo semántico es vasto: es *virtualidad*, *potentidad* —término zubiriano—, *potencialidad*, *posibilidad*, *capacidad*, por decir algunos. Tales son los sentidos que recubren tanto a la noción de facultad como a la de potencia por cuanto son δύναμις. El concepto de facultad es totalmente equivalente al de potencia; alguna diferencia podrá mencionarse, como que la potencia, de *potentia*, refiere explícitamente al poder, mientras que la facultad está emparentada, por *facultas*, con *facere* ‘hacer’. Pero, más allá de estas diferencias, no parece haber ningún argumento relevante para diferenciarlas. Esto da la apariencia de una cierta estabilidad semántica; no es así, es todo lo contrario: las facultades o potencias humanas nunca han sido debidamente definidas, y su empleo tiene siempre una gran cuota de sobrentendidos o presupuestos. En última instancia, esto no está desvinculado de lo que se ha repetido a lo largo del trabajo: ni el sentir ni el inteligir han sido rigurosamente definidos —como bien lo señala Zubiri— extensivamente, tampoco las potencias o facultades. Pues bien, baste con decir que sendos conceptos señalan a la δύναμις como poder. ¿En qué

sentido? En el siguiente: el *poder* sentir, el *poder* entender, el *poder* recordar, etcétera.¹ Se trata, como puede verse, de lo que más arriba se definió como actos en sentido propio. Estos poderes señalan a lo que históricamente se ha llamado como *potencias* o *facultas humanas*.

Ahora bien, es bastante inusual que se traten a estos poderes sin más, lo común, dependiendo del filósofo que se consulte, es que al poder así entendido se le relacione con tal o cual parte del alma, en la cual queda determinada la δύναμις. Se trata de una definición más bien oblicua del poder humano: la facultad es *parte* (μέριον).² Y, en efecto, en filosofía es común asociar los poderes humanos con partes del alma. Naturalmente, la idea de parte no tiene una connotación cuantitativa —o no siempre—, sino una distinta: aquella que se mienta cuando se habla de una *parte* desiderativa, otra volitiva, otra irascible, etcétera. La teoría de las facultades es *teoría* a causa de esta definición oblicua; no es un hecho positivo el que haya una parte volitiva, sino que es más bien una categoría conceptual para explicar algo real: el deseo, la elección, la libertad o sea lo que sea que se entienda por voluntad. El caso es que el acto volante es un hecho, la parte volitiva, no. Es por esta razón que no es de nuestro interés el μέριον: hay que anclar el análisis en el acto potente, no en su teoría.

Finalmente, ya sea que se hable de la δύναμις en un sentido directo —apelando al poder— o en un sentido oblicuo —apelando a la parte—, lo cierto es que ambos modos poseen unidad y coherencia por mor del elemento más relevante: el alma. Claro está, es el más problemático y no será posible ahondar a detalle en él; por el momento —como ya había sido anunciado— habremos de prescindir de la noción misma de alma. ¿Por qué? Porque la idea está transida de supuestos indeseables para atender la doctrina aristotélica; supuestos principalmente cristianos. Y es que con alma se suele entender una sustancia espiritual, ultrafísica, individual e intelectual. Spinoza, por ejemplo, se rehusó a hablar de *anima* en su *Ética*, optó en cambio por una palabra más neutra, al menos en latín: *mens*. Ahora bien, el griego posee su propio término: *psique* (ψυχή). Asumir que la psique de la que habla, por ejemplo, Platón es la misma que el alma del que habla Descartes es, sin lugar a duda, un exceso hermenéutico. Sin incidir en la diferencia, hay, en cambio, un lugar común donde

¹ Dice Zubiri: «El hombre puede sentir y puede entender. Esta idea del “poder” es lo que expresa el vocablo griego δύναμις. Pero esta δύναμις es algo muy rico, y sus diversos aspectos no han sido dibujados con rigor conceptual». Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 89.

² Nicola Abbagnano, en su diccionario, toma al término μέριον e, incluso, al término Eidos, en el sentido de especie, como la raíz del concepto.

convergen *anima*, *mens* y ψυχή: todos refieren a la realidad humana. Este elemento es el que concede coherencia y unidad a la δύναμις y al μόριον, pues señalan, no al poder de la piedra, sino al del ser humano. Las facultades se entienden como los poderes de la realidad humana. Y esta realidad, en Aristóteles, es irreductible al cuerpo por dos razones.

Primero, porque las potencias guardan entre sí un mismo punto de arranque: el tacto. Este es intrínseco a la vida, a la vegetación y a la sensibilidad, y será solo a partir de ella que la inteligencia emerge. Es constitutiva a toda actualización una cierta tangibilidad; esto incluye a la propia intelección, a la cual Aristóteles llegó a nombrar —como se dijo— de los siguientes modos: μετάληψιν y ὑπόληψις, que significan ‘tomar, aprehender, agarrar’. Segundo, porque la tangibilidad, al ser concomitante a la vida, está presente en la vida intelectual. No es solo una deducción silogística, sino que se desprende del hecho de que Aristóteles no posee compromisos con idea alguna que sostenga que el alma está separada del cuerpo.

De cualquier manera, cuando se habla de teoría de las facultades del alma, se habla de las partes donde residen los poderes del ser humano. En esta tesis se prescindirá de la noción de μόριον y se optará por esbozar lo que sea la psique. Con este marco ganado, es posible apretar aún más la definición de facultad.

19. *Las potencias como facultades*

Δύναμις es tanto facultad como potencia; no hay argumentos sólidos para diferenciarlas. Dada la situación del problema convendrá hacer una concesión analítica: se establecerá una diferencia arbitraria entre facultad y potencia. ¿La razón? Dicha diferencia, arbitraria por sí, es útil para el análisis. Zubiri fue el primero en hacerla, y con ello logró delinear su filosofía de la inteligencia sentiente de un modo riguroso. En atención a este método, cabe decir que no se partirá del mismo punto que Zubiri, quien busca exponer su doctrina noológica. Dicho esto, la δύναμις, por ahora, señalará únicamente a la *potentia*, en su momento, será posible lograr la comprensión de lo que sea la facultad. Con base en lo concedido, la tesis es la siguiente: se ha tomado a las potencias como si fuesen facultades. Esto conlleva a la pregunta, ¿qué es potencia? Potencia, se ha insistido, es poder —*poder* sentir, etcétera—, en este sentido se tiene una *potentia*, sin embargo, existe otra posibilidad: la de *estar en potencia*. No hay, en efecto, una gran diferencia entre tener una *potentia* y *estar en potencia*, en todo

caso, es a causa de lo que se defina por cada término donde se puede hacer una diferencia, pero tomados por sí, vienen a significar lo mismo. Es similar a la distinción entre realizar un *acto* y *estar en acto*: el uno implica al otro. Ahora bien, hay que subrayar algo en estas distinciones analíticas: tanto el tener una *potencia* como el *estar en potencia* acontecen en algo actual, no es posible que haya algo en potencia si ese algo no es, primero, algo en acto. Esto se trató anteriormente para hablar sobre la naturación: la potencia es algo que está fundado en lo actual y que, por otra parte, mueve. ¿En qué sentido se mueve la potencia? Se verá más adelante. Hay que tener en mente que la actualidad como lo primordial y la movilidad son momentos de todo poder.

Ahora bien, el ser humano ejecuta infinidad de acciones o actos; *puede* sentir, pero también *puede* dibujar. Si lo primero nos permite hablar de una potencia sensible, ¿lo segundo nos autoriza a hablar de una *potencia gráfica*? Habrá quien lo afirme, sin duda, cuanto más si se atiende al hecho de que se trata de un poder exclusivo del ser humano, logrado en su devenir histórico. Podemos decir, luego, que la humanidad se ha capacitado a sí misma históricamente. Las capacidades adquiridas son un elemento fundamental en la doctrina de las potencias humanas. Como sea, esto permite hacer una primera distinción dentro de la noción de potencia: por cuanto refiere a poderes tales como el de dibujar, la potencia se entiende como CAPACIDAD ADQUIRIDA. Ya había salido anteriormente el tema, el ser humano puede ejecutar infinidad de acciones y un puñado de acto, siendo el acto de vivir el único y el más radical. Es la diferencia entre $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\xi\omicron\nu$, $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\omicron}\nu$ y $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$. El punto es el siguiente: dentro de los poderes humanos hay una gran variedad de posibilidades: el ser humano *puede* dibujar, *puede* volar o *puede* leer. ¿Por ello es lícito hablar de una *potencia gráfica*, una *potencia voladora* o una *potencia lectiva*? Y no es una pregunta gratuita, pues si bien no habrá alguien que sostenga la existencia de una potencia voladora, podría ser el caso que algún lingüista parta de una potencia lectiva. Respecto a esta última se trataría de una concesión teórica, puesto que es más sencillo discurrir sobre algún poder humano apelando a una facultad o potencia como principio. Y eso es lo que deseo señalar, la teoría de las potencias suele tener este tipo de concesiones. Me explico.

El problema con la definición de potencia como $\mu\acute{\omicron}\rho\iota\omicron\nu$ reside en lo siguiente: se ubica a los poderes humanos en tales o cuales partes del alma y del cuerpo. Allí está, por ejemplo, Descartes, quien habla de la glándula pineal como sitio donde el alma y el cuerpo se

comunican; los antiguos —Aristóteles entre ellos— sitúan a la fantasía, a la inteligencia o, incluso al tacto —como se vio— en el corazón; en la modernidad, de un modo más problemático, se señala a la mente como lugar de las potencias intelectivas. Este modo de particionar la realidad humana es por sí mismo cuestionable, como se ve, es posible argumentar que el intelecto se halle ora en dicha glándula, ora en el corazón, ora en la mente. De cualquier forma, previo a este proceso de localización de las potencias sucede otro, mucho más importante y sin el cual no sería posible anatomizar a las potencias: me refiero a su sustantivación. ¿En qué consiste?

Partamos de un ejemplo, el ser humano puede recordar, esto es, tiene el acto de recordar; eso ha llevado a sostener que, puesto que hay un acto, luego, hay una potencia, la memoria; y con razón de esta potencia, existen, luego, objetos propios, en este caso, los recuerdos; finalmente, estos objetos poseen una índole hasta cierto punto cosmológica: son intangibles. Del acto como hecho positivo se colige todo un edificio teórico. ¿Qué es esa presunta intangibilidad del recuerdo? ¿Qué, el recuerdo como tal? No son cuestiones sencillas. Prueba de la dificultad de precisar la memoria está en Husserl y su *Lecciones de fenomenología de la consciencia interna del tiempo*; la memoria y el recuerdo no son evidentes sin más. Pienso que sucede como con aquella célebre frase de san Agustín acerca del tiempo: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé».³ De igual modo sucede cuando se habla de las potencias por cuanto sustantivas. Pues bien, quisiera enfocarme no ya en lo que sea la memoria como potencia, sino en su constitución y delimitación. Por cuanto se habla de *la* memoria, se habla de una cierta realidad sustantiva que, autónoma respecto a las demás potencias, ejecuta su acto. Es una trampa del lenguaje, se habla de *la* memoria, *la* fantasía, *la* volición, etcétera. Este modo de tratar a las potencias ha conducido a sostener su autonomía e independencia entre ellas. Las potencias estarían separadas entre sí, serían autónomas por sí y serían capaces de ejecutar su acto por sí. Eso es la sustantivación de las potencias. Cuando se habla de *la* memoria de este modo, es más fácil aducir que se localiza en la glándula pineal, la mente o lo que sea. De esta forma, sustantivar a la potencia implica sostener su autonomía, su separación y su capacidad de actuar por sí.

³ San Agustín, *Confesiones*, XI, XIV, 17, p. 478.

La cuestión es que este entendimiento de las potencias es la base de lo que se ha llamado aquí —con base en Zubiri— como *inteligencia sensible*: la sensibilidad comunica sus datos a la fantasía, o la razón, o la memoria y esta segunda potencia transformará esos datos para la inteligencia, o la razón, o el entendimiento, el cual dotará a esos datos inteligibilidad. Se trata del problema de la contradistinción entre sensibilidad e inteligencia, el cual ya se analizó, así como del caso ejemplar del logos, el cual no reposa en sí mismo, sino en la sensibilidad y la inteligencia como momentos de la aprehensión. Pese a ello, en atención a lo que recién se ha dicho, hay un problema en esta conceptualización: las potencias sustantivadas vuelven vaporosa, sino es que imposible, la unidad de la realidad humana. Esta queda escindida; y en caso extremo, se puede negar al cuerpo como parte del alma, como hizo Descartes hay distinguir entre *res extensa* y *res cogitans*, siendo el alma la segunda.

Es común que, en la teoría de las potencias, estas se sustantiven y se tomen como facultades. Pero, entonces, la cuestión ahora es saber qué son las facultades.

20. *¿Qué es la facultad?*

¿Qué son las potencias en un sentido estricto? Partamos de ese hecho: todo *πρᾶξον, ἐνεργόν* o *ἔργον* es algo que ejecuta el ser humano en su integridad o, si se prefiere, desde su unidad. Ahora bien, el poder dibujar es, por cuanto es una capacidad adquirida, una acción posible y, hasta cierto punto, es adventicia o accidental. Y es que esa capacidad posee un sustrato más profundo: el de los actos humanos, los cuales, en esa medida, son poderes estructurales: el recordar, el imaginar, el razonar, etcétera. Estos poderes estructurales e intrínsecos a la realidad humana son a lo que llamo POTENCIA en sentido estricto. Y es sobre la operación de estas potencias que toda ulterior capacidad es posible. La potencia es, así el poder estructural y habitual de la realidad humana. Finalmente, la diferencia que hay entre las potencias — la memoria respecto a la fantasía, por ejemplo— es una diferencia en términos de separabilidad, no de verdadera separación y autonomía. Como se dijo en capítulos pasados, una separación estricta sería, en todo caso, una hipótesis. Una posibilidad dialéctica frente a una investigación propiamente analítica.

El ser humano es lo verdaderamente sustantivo de las potencias: ellas no reposan en sí mismas. Ahora bien, los poderes humanos no poseen todos el mismo rango, pese a ser intrínsecos a la realidad humana. Sucede como con el logos: este reposa en lo aprehendido

en tanto que actualizado. De idéntica forma, la memoria, la fantasía, la volición, etcétera, son potencias que reposan sobre lo previamente actualizado. ¿Qué quiere decir esto? Que, entre potencias, aquella que se encarga de actualizar funge como principio posibilitador de las demás. Esta potencia actualizadora se desgaja —como se vio— en dos momentos: el sensible y el intelectual. Ahora bien, esto genera un grave problema, puesto que tanto la sensibilidad como la inteligencia son, a su vez, potencias. Es decir, por un lado, se tiene a la potencia primordial y posibilitante y, por el otro, dos potencias distintas y separables. La filosofía solió optar por alguna de las dos para señalarla como potencia primordial, dando lugar a dualismos y contradistinciones. La sensibilidad y la inteligencia tienen el mismo derecho a constituirse como aquella potencia en tanto que ambas son un modo de actualización. La sensibilidad y la inteligencia son momentos de la potencia primordial de actualización.

Ahora bien, cabe recordar aquella contradistinción entre sensibilidad e inteligencia, la cual adquiere ahora un perfil completo: la sensibilidad, alojada en el cuerpo, se ocuparía de las cosas sensibles por cuanto tangibles; la inteligencia, alojada en la mente —entendiendo por *mente* algo incorporeal— se ocuparía de lo inteligible por cuanto intangible. Pues bien, esta forma de entender a la inteligencia y a la sensibilidad supone un proceso donde la sensibilidad en cierta comunicación con la inteligencia dota a esta con datos, sobre los cuales la inteligencia operará. Y es este modo de entender la dualidad entre sensibilidad e inteligencia lo que constituye a la inteligencia sensible. La cual que viene a señalar el problema de la potencia primordial, esto es, de la facultad. ¿Qué es, entonces, la facultad?

La sensibilidad y la inteligencia como tales entran, tomadas por sí mismas, como potencias, pero, por cuanto se revelan en su unidad son una y la misma potencia primordial. A esta unidad así entendida es a lo que, de un modo más preciso llamamos FACULTAD; esto es, al poder humano posibilitante y fundamental sobre el cual reposan las demás potencias. Con un planteamiento diferente, Zubiri dirá que la inteligencia sentiente es la única facultad del ser humano; siguiendo con el análisis comparativo que se ha emprendido en este trabajo, para Aristóteles, la facultad sería la inteligencia somática. La realidad humana es radicalmente congénere a su facultad. En otras palabras, la humanidad brota en el momento en que brota la facultad de la inteligencia somática. La facultad no es un poder habitual más, sino que es *la* actividad intrínseca a la humanidad. Vivir y vivir intelectivamente vienen a ser lo mismo.

La facultad de actualidad posibilita a las demás potencias a ejecutar su acto propio, además de que posibilita la ejecución de acciones concretas. Por otra parte, la facultad es el poder del ser humano ceñido a lo más radical: lo actual en tanto que tal. Poder que es posibilitador y sustantivo por cuanto acontece en el ser humano en congeneridad. Con este glosario mínimo de conceptos, tenemos ya el marco conceptual que nos permitirá atender a noción de facultad en Aristóteles. La revisión de la doctrina aristotélica de la facultad contribuirá a hacer patente la estructura formal del poder humano.

21. *La facultad en Aristóteles*

Aristóteles, en el libro V de la Metafísica, recoge diversos sentidos de la palabra δύναμις; las siguientes. *Primero*, es «el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro. *Segundo*, «se llama potencia la de terminar una cosa bien o según su designio». *Tercero*, «todos aquellos hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles, o inmutables, o no fácilmente movibles hacia lo que es peor, se llaman potencias». *Cuarto*, «potente se dirá, en un sentido, lo que tiene un principio de movimiento o de cambio». *Quinto*, «se llama potente a una cosa si algo tiene sobre ella tal potencia». *Sexto*, «en otro [sentido], si tiene potencia para experimentar cualquier cambio, ora hacia lo que es peor, ora hacia lo que es mejor». *Séptimo*, «por no tener otro, o él mismo en cuanto otro, la potencia o principio de su corrupción». *Octavo*, «lo posible significa, en un sentido (...), lo no falso de necesidad». *Noveno*, «el ser verdadero». *Décimo*, «lo que cabe que sea verdadero ya». Y, *undécimo*, «metafóricamente, se llama potencia a la que se estudia en la Geometría».

Aristóteles aclara que, del primer al séptimo sentido, se habla de cosas posibles según una potencia; del octavo al undécimo, de cosas posibles «no según una potencia». Evidentemente, son las primeras las que son de interés para la acepción de δύναμις que buscamos desarrollar, esto es, como facultad. Sobre ellas dirá Aristóteles: «Las [cosas posibles] que se dicen según una potencia, todas se dicen en orden a una primera; y esta es un principio de cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro». Y concluye: «De suerte que la definición propia de la potencia primera sería: principio mutativo que está en otro, o en el mismo en cuanto otro».

La δύναμις es un principio mutativo; dicho en otros términos, la facultad *puede mutarse* o *cambiarse*. Por cuanto *puede*, como se ha dicho, es δύναμις, pero lo llamativo recae en lo segundo como elemento definitivo del primero: el mutar-*se*. Y es que el *se* implica dos posibilidades: muta por otro o muta por sí. Aquel mutarse puede entenderse desde un principio intrínseco o uno extrínseco. Tal es el modo aristotélico de entender a la facultad. Sin embargo, hay un tercer elemento donde reside el perfil completo de la facultad: el momento mismo del *mutar*. ¿Cuál es su forma? Me explico, y lo reitero, el horizonte grecorromano y naturalista es un horizonte de movilidad. La doctrina de la facultad no es la excepción. La definición de la δύναμις como *principio mutativo* sería, para Aristóteles, equivalente a decir que es un *principio motriz*. El poder tiene la forma del movimiento, y el *poder mutarse* es equivalente a *poder moverse*. De modo que, de forma paralela a la señalada, la facultad es el mover-*se* a causa de otro o a causa de sí. En contraste, la facultad en el creacionismo tiene un sentido netamente eficiente o creacional. Argumentaré más adelante que la facultad creacional posibilita hablar de libertad y de ultramundinidad. Por ejemplo, como cuando se habla de la dominación de la naturaleza, dominación que sería, para un griego, una perfecta sinrazón; pero, para un moderno, es un principio inobjetable. En efecto, en el horizonte naturalista, el ser humano no puede, no está facultado para dominar a la naturaleza, todo lo contrario: está dominado por ella. La intrínseca dominación de la naturaleza sobre el hombre determina y define de modo radical al poder humano. Pues aquel poder de la naturaleza en virtud del cual el humano está dominado es formalmente el mismo que dota de contenido a la facultad humana. No es una suerte de mezcla dinámica, sino que es el poder de la naturaleza el que se encuentra *a tergo* del poder humano.

Ahora bien, hay que tener en mente ese *poder moverse* de la facultad, puesto que, en él, Aristóteles delinearé la estructura fundamental de la facultad. ¿Cuál es esta?

22. *La estructura de la facultad*

Era necesario hacer el recorrido que hasta ahora se hizo para arribar a este punto. La estructura del logos reveló la necesidad de un fundamento de su actividad: la sensibilidad y la inteligencia. Posteriormente, estas fueron identificadas a causa de su función aprehensiva o actualizadora. Esa actualización reveló a su vez dos cosas: la actividad de la intelección como un acto vital y la actividad de la naturaleza al actualizar a las cosas. En sendos casos,

la naturaleza, en su dimensión energética o naturante es lo que se encuentra detrás. Ella sustenta a la actividad humana en tanto que facultad y, simultáneamente, ella *hace ser* a las cosas y las *configura*. Eso otorgó la posibilidad de declarar la comunidad o mismidad entre la intelección y lo inteligido. De no ser así, en caso de que lo inteligido fuese un algo radicalmente otro, no habría posibilidad de comunicación. Ahora bien, la facultad humana y la energética de la naturaleza son uno y el mismo poder. Y así como fue ilícito sustantivar a las potencias, dado que lo sustantivo era el hombre y no ellas, del mismo modo, el hombre, respecto a la naturaleza, es una sustantivación ilegítima. Él emerge de esta y está facultado por esta. Aristóteles se sirve del lenguaje motriz para apuntar a esto: el poder moverse es un poder privativo de la naturaleza como principio absoluto. El hombre cumple la función de ser lo movido, lo empoderado. Condición que es patente en el horizonte antiguo bajo diversas formas, una de ellas es la idea de destino. Sin embargo, no debería pasar desapercibida la consecuencia necesaria del hecho de estar destinado, esto es, el ser movido por la fuerza de la naturaleza; lo importante allí es que el ser humano como algo sustantivo se disuelve y evapora. El reconocimiento del poder humano termina por ser el de la naturaleza. No digo que la realidad humana no exista, pero, desde la perspectiva de la naturaleza, es posible negar que sea sustantiva o sustancial. La anterior argumentación respecto a que conceptos como «alma», «mens» podían igualarse con la idea de psique por vía de la realidad humana queda sin efecto: en ese momento, era válido por cuanto la realidad humana se mostraba como sustantiva, pero ahora la noción de psique excede a esta para instalarse de lleno en la naturaleza. Como se verá.

Sostengo que es bajo esta clave interpretativa que Aristóteles realiza su análisis sobre la estructura de la facultad humana. Porque esta responde, como se hizo antes, a dos momentos: LO QUE FACULTA y LO FACULTADO. No obstante, a diferencia de los análisis previos, no existe una estricta congneridad. Pues lo que faculta no precisa de lo facultado para subsistir. Aristóteles abordará este problema con un par de términos: a lo que faculta lo llama como Intelecto agente y a lo facultado lo llama como Intelecto paciente.

El pasaje donde se señala esta dualidad es el capítulo V del libro III del *Acerca del alma*.

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 a todas las cosas —tal es la técnica respecto a la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. 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. 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, el principio que la materia. 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 cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es solo 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 entiende.

Por lo dicho en los capítulos anteriores, este pasaje, si no de un modo total, podría ser más asequible. Cuando se habla del principio «causal y activo al que le corresponde hacer todas las cosas», este puede identificarse con la naturaleza en su dimensión estrictamente érgica, la de la actividad actualizadora. La cual, a su vez, *hace ser* a las cosas, las cuales son la «materia para cada género de entes». Igualmente, cuando dice Aristóteles que «la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto», alude a algo que ya hemos explicado con anterioridad: la comunidad e, incluso, congeneridad entre la actualidad de las cosas en tanto que actualizadas y la actualidad actualizadora de la inteligencia. Mientras que aquello de que de que hay un intelecto que hace a las cosas y que «es a manera de una disposición habitual» también puede ser interpretado a la luz de lo que se definió como *habitud*. El Intelecto que hace a las cosas y que es como la luz, es la *habitud* que posibilita a la intelección. Sin embargo, la eterna intelección de la inteligencia «desde el punto de vista del universo», así como las menciones a los Intelectos, precisa de un análisis más detallado.

La estructura de la facultad debe verse, entonces, como la analítica radical de lo energético en Aristóteles, por cuanto eso energético fue la actividad intrínseca presente en el acto humano y en el ser en acto de las cosas. Dicho esto, ¿qué es el Intelecto agente?, y ¿qué es el Intelecto paciente? La resolución a estas preguntas serán el despliegue de la estructura de la facultad.

VI. LO QUE FACULTA

23. *Introducción*

La facultad, como se dijo, es una δύναμις: un poder. Y este es expresado por Aristóteles en dos sentidos: como lo que puede *moverse*. Sin embargo, aquel moverse, ya sea por uno mismo o por otro, se puede entender en dos sentidos: como la automoción de los vivientes, sentido relativo, y como la automoción de la naturaleza, en un sentido absoluto. El tema es que la δύναμις de la naturaleza, la cual mueve a las cosas es formalmente el mismo poder en virtud del cual las cosas son; esto es, es el poder por el cual las cosas nacen. Esto comporta dos aspectos del poder: por un lado, la δύναμις es el ἔργον en tanto que es el poder intrínseco que lo actúa todo, lo actualiza todo y lo *hace ser*;¹ y, por otro lado, de un modo radical, la δύναμις es φύσις en tanto que se trata del poder por el cual las cosas viven. Los términos son intercambiables, el acto naturante de la φύσις en tanto que poder es δύναμις; la δύναμις, en tanto que eleva a las cosas a ἐνεργόν es el ἔργον, etcétera. Y, como se mencionó respecto a las potencias, estas no reposan en sí mismas, en el caso del poder como δύναμις o ἔργον, tampoco; precisan de algo sustantivo o sustancial respecto de lo cual son, y eso sustantivo no es otra cosa que la φύσις misma. Por ello, estos momentos son el despliegue de la actividad de la naturaleza. La naturaleza es érgica y dinámica de suyo. Era preciso esbozar lo que era el ἔργον y la δύναμις, pero no en tanto que predicados de las cosas, sino del principio interno y universal de aquellas. Es decir, la δύναμις de las cosas, que sean en potencia o que posean una potencia, es la δύναμις pero en tanto que dicha de un modo relativo; solo en su dimensión absoluta será posible entreverla como la actividad misma del fundamento: la naturaleza. En virtud de esto, es decir, de este enfoque fundamental, es ahora más inteligible aquello que se esbozó antes: el poder de la naturaleza en tanto que naturante es lo propiamente el ἀρχή. De este modo, quedarían delineados los tres momentos de la naturaleza por cuanto es el poder fundamental y absoluto que actúa y actualiza a las cosas: lo érgico, lo dinámico y arcóntico.

Ese poder fundamental será el origen y fuente del poder humano. Y, como diría Aristóteles, «desde el punto de vista del universo», no se estaría hablando propiamente sobre un presunto poder humano, sino de la naturaleza misma. Es decir, si, como se vio antes, la

¹ Más clásicamente, sería la actividad de la naturaleza como el poder que eleva al acto a la potencia.

sustancia primera es propiamente la formalidad como universidad, el poder del hombre, por cuanto se predica de él como sustancia o sujeto, se estaría predicando, por fuerza, de aquella sustancia verdadera: la naturaleza. Puesto que así como al decir que en el árbol hay colores y, por ello, en el universo hay tales; de igual modo, al decir que en el ser humano hay inteligencia es, desde el punto de vista de la naturaleza, decir que en la naturaleza hay tal. Todavía más, al decir que el hombre *es* inteligente, esto, desde aquel punto de vista cósmico, obliga a decir que la naturaleza *es* inteligente.

Dicho esto, a los momentos analíticos del poder fundamental de la naturaleza dichos, hay, en este tema de la facultad, uno nuevo: el de la agencia del Intelecto agente, ¿qué es?

24. *Supuestos en torno al Intelecto agente*

El Intelecto agente fue uno de los problemas más importantes para los escolásticos, díganse musulmanes, judíos o cristianos.² Su relevancia decayó junto con el de las facultades,³ sin embargo, junto al desinterés por el tema hubo un desinterés por revisar los supuestos que el Intelecto agente fue alojando en la Escolástica. En efecto, hubo un proceso de interpretación y revaloración del Intelecto agente por parte de los medievales. Podría pensarse que tal Intelecto fue importante por sí mismo; no fue así. No sería inválido decir que Escolástica dogmatizó a Aristóteles, esto es, hizo una interpretación desde los dogmas creacionistas. Son esos dogmas los que se alojaron en el concepto de Intelecto agente: tales como el alma, Dios, la creación, etcétera. Y es que, incluso cuando se habla de la condena al averroísmo, el propio Averroes leyó a Aristóteles en clave creacionista.⁴ Sería erróneo creer que el Intelecto agente está de suyo dispuesto a una lectura creacionista; todo lo contrario, fue necesario todo un proceso hermenéutico. La cuestión es que nuestra actual comprensión del Intelecto agente está mediada por aquellos supuestos medievales; de allí la pertinencia de señalarlos. Y, de todos, el más notorio e inmediato es que esa puede constatarse en la noción misma de

² Interesó a, cuando menos, personajes tales como Maimónides, Averroes y a Tomás de Aquino.

³ Spinoza declara su inexistencia, dado que no son más que «entes metafísicos» ficticios. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, II, 48, p. 192.

⁴ Averroes dice: «Pues habiendo sido ya declaradas en la física solas dos causas remotas, a saber, la materia y el motor, faltan ahora exponer la formal, final y eficiente de los mismos [los seres sensibles]. Porque entre el motor y la causa eficiente parece haber una distinción, ya que el motor sólo da a lo movido el movimiento, mientras que la causa eficiente da la forma por la cual existe el movimiento». Averroes, *Compendio de metafísica*, I, 7, p. 7-8.

agencia. En efecto, lo *agente* del Intelecto *agente* es una reminiscencia de la mentalidad creacionista y que podría declararse como dudoso en Aristóteles.

El INTELECTO AGENTE o νοῦς ποιητικός consta de dos elementos: «Intelecto» y «agente». Por lo que respecta al primero, la Escolástica lo identificó, sin demasiados problemas, con Dios. Tomás de Aquino dice lo siguiente en contra de aquella identificación de la que hablo: «Pero debido a que la fe católica establece que es Dios, y no cualquier sustancia separada, quien opera en la naturaleza y en nuestras almas, por esto cierto católicos pretendieron que el intelecto agente es Dios mismo, que es “la verdadera luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”. Pero esta postura, considerada detenidamente, no parece ser conveniente».⁵ Sin embargo, Aquino matizará esto en ese mismo artículo: cuando dice que se requiere de una «potencia activa inmaterial», el Intelecto agente, la cual es una «virtualidad participada de una sustancia superior, a saber, Dios»;⁶ y cuando sostiene que «es necesario que el intelecto agente preexista como su causa, al hábito de los principios».⁷ Hay una tendencia a identificar o asociar al Intelecto agente con Dios y a comprender su agencia como una causa; sobre esto último volveré enseguida. El tema es que, hasta cierto punto, decir que el Intelecto es Dios es algo en lo que Aristóteles estaría de acuerdo; decir que el Intelecto era divino fue algo común en los griegos como se vio con Anaxágoras. O, si por Dios se entiende a la naturaleza pero en tanto que vista como el poder fundamental que actualiza, también debería ser algo aceptado por Aristóteles. Es en el segundo elemento —lo agente— donde es dudoso, en la mentalidad naturalista, que tuviese esa relevancia o, si la tuvo, es dudoso que fuese en la versión medieval. Revisar ese término será enriquecedor para el análisis.

La palabra «agencia» como tal es perfectamente neutra, de hecho, es una traducción que recoge muy bien el significado de ποιήσις: ‘hacer’. No obstante, en la lectura medieval de Aristóteles, la eficiencia posee un énfasis superior al de la movilidad; la cual, como se ha venido diciendo, funda al horizonte griego como función primordial. Cosa que hemos tratado de demostrar apelando a lo energético, dinámico o érgico. Pues bien, esa eficiencia tiene una clara connotación que, en el caso del Intelecto, determina a la agencia misma. Y es que aquella ποιήσις del νοῦς ποιητικός fue leída por los medievales como la actividad exclusiva

⁵ Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, art. 5, p. 57.

⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁷ *Idem*.

de Dios: crear. En una palabra, ποίησις sería creación.⁸ Esto permea a toda la Escolástica, y es que, en cada caso, los dogmas musulmanes, judíos y cristianos dieron inteligibilidad a este νοῦς ποιητικός. Por ejemplo, atendiendo al libro bíblico del Génesis, este comienza de la siguiente forma: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra». «Dios» (אלהים), llamado aquí como Elhoim, «creó» (ברא) (*bará*) «en el principio» (בראשית) (*bereshit*) «los cielos y la tierra» (ואת הארץ) (*hashamáyim ve'et ha'árets*), esto es, al mundo. Pues bien, en la Septuaginta, aquella traducción del hebreo al griego koiné del siglo III a. C., se traduce este pasaje del siguiente modo: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Donde se homologa el «en el principio» o *bereshit* con ἀρχῇ, y será en el segundo término donde se puede constatar la identidad entre creación y ποίησις que operó desde el cristianismo primitivo, el cual se sirvió de la Septuaginta. En efecto, la LXX traduce ברא 'creó' por «ἐποίησεν», un modo verbal de ποιέω. Se trata de un ejemplo meramente lingüístico, pero pienso que es elocuente para ilustrar el modo en que el creacionismo tomó a la noción misma de ποίησις: como 'creación'. Dígase en el sentido de creación artística, creación divina o lo que sea. El tema es que la creación de Dios funge como el paradigma, el hombre, solo por analogía, puede decirse que crea. El intelecto agente vendría a señalar esa actividad exclusiva de Dios.

Evidentemente, esto se reflejó en la posterior traducción latina, donde aquel pasaje dice: *In principio creavit Deus caelum et terram*. Por último, si bien el islam también parte de las Escrituras Sagradas, por añadidura, tiene en el Corán el siguiente pasaje: «Y es cierto que creamos (خَلَقْنَا) (*jalaqna*) los cielos, la tierra y lo que entre ambos hay, en seis días sin que Nos afectara fatiga alguna» (50:38). De esta forma, el crear como ברא devino en ποιέω, en griego; en *creo*, en latín; y en خَلَقَ (*jalaqa*), en árabe. En virtud de esto, cabe decir que el Intelecto agente es, de un modo formal, un INTELECTO CREADOR. Y si bien ya se indicó que la palabra <agencia> es, de hecho, neutra; lo cierto es que la idea de Intelecto agente, a causa

⁸ En el caso de Tomás de Aquino esa posibilidad, si bien es mínima, está presente, si no cuando habla sobre el Intelecto agente, sí cuando lo hace sobre el acto de Dios. Me explico, él no dice que el Intelecto agente sea específicamente Dios, pero es similar a él. Por su función iluminante y por los términos que emplea. Dirá: «Algún agente, que produce solamente la forma, es capaz de que la forma producida por él esté siempre que él [el agente] esté presente, como es evidente en el sol iluminante, Luego, con mucho más motivo, Dios, que produce toda la sustancia de la cosa, puede hacer que lo causado por él exista siempre que él [Dios] esté presente». Lo que deseo destacar es el hecho de que entre los términos de «agente» (*agens*), «produce» (*producit*), «causado» (*causatum*) los emplea, en un contexto de creación, como sinónimos. Es que esa es la clave de interpretación de su lectura, y no la de la motricidad, como será en Aristóteles y se verá enseguida. Tomás de Aquino, *Sobre la eternidad del mundo*, p. 25.

de lo que se ha señalado, posee una mayor carga creacionista. Hay que tomar en cuenta que toda la literatura escoliasta sobre el Intellecto agente, en esencia, parte del puñado de renglones que constituyen al capítulo V, libro III del *Acerca del alma*. Aristóteles escribió muy poco respecto al νοῦς ποιητικός, casi todo lo que hay al respecto es escolástico. Ellos lo determinaron, lo diferenciaron y lo utilizaron para sus esquemas psicológicos.

Dicho esto, ¿qué implica el carácter creador de Intellecto creador? Tres cosas.

Primera, la nihilidad. Lo dijimos antes, no todo horizonte de nihilidad es creacional, en el taoísmo, por ejemplo, la vacuidad es lo que define al fundamento: el Tao es el absoluto vacío. Pues bien, el creacionismo tiene por elemento radical eso: se trata de una creación, y de una creación desde la nada; una *creatio ex nihilo*. Puede decirse que el Intellecto agente como Intellecto creador es lo que *hace que haya* cosas, pues en Él está el poder de sustentar la existencia, como en el caso de la eternidad del mundo. Existe, de este modo, la interpretación de que dicho Intellecto creó *ex nihilo* a la materia y, por ende, a la naturaleza. Lo cual lleva al segundo aspecto: la ultramundinidad. El Intellecto agente, en su acto creador, está, necesariamente, más allá de lo creado. Ese «más allá» es lo que entendemos como lo *ultra* de lo *ultra*-mundano. En una palabra: Dios no es el mundo, sino Su creador, lo cual queda señalado en aquel «Dios creó los cielos y la tierra». Lo cual ha sido entendido en el aristotelismo creacionista, hasta cierto punto, como que Dios creó la materia y las formas de las cosas; es el tercer aspecto. Pese a la importancia que los medievales le otorgaron al acto creador, donde se sobrentiende la creación de la materia y la forma de las cosas, lo cierto es que el énfasis divino recaía en la forma. La filosofía medieval es formalista. Y si Leibniz, posteriormente, hizo de las mónadas lo propiamente creado por Dios, quien tiene las ideas que harán lo real, es gracias al piso medieval, donde los ángeles, los trascendentales, la inteligencia, etcétera, son todos formalismos. En esta medida, el Intellecto agente, por cuanto abre el ámbito de la inteligibilidad, fue leído por los medievales como la apertura del ámbito de la universalidad.⁹ Hay un logicismo imperante en el Medioevo. Esto se debe a que el creacionista identificó al νοῦς con el logos o Verbo.

⁹ Como dijimos más arriba, el estatus de universal es aristotélico, en tanto que con él piensa a las ideas y formas de Platón; pero no podría asociarse inmediatamente como un elemento primordial en la filosofía aristotélica, donde la especie física era más relevante que aquellos universales que bien podrían no tener relación con nosotros. Al final, fueron los medievales y no Aristóteles los que, a causa de los escritos de este, abundaron en los problemas y ser de los universales.

La creacionalidad del Intelecto agente está señalada en estos tres aspectos: su nihilidad, su ultramundanía y su formalismo. Considero que esto es lo que sobrentendieron los escolásticos y, posteriormente, los renacentistas y modernos cuando tuvieron que hacerse cargo de Dios como un Intelecto. Es en función a eso que, en el aristotelismo, se conceda tanta importancia a la eficiencia, causalidad y universales, pues esos serían los elementos más próximo al acto creador. La eficiencia que funda a la motricidad, la causalidad remota y ultramundana y el universal que reposa la inteligibilidad misma y que es contradistinto de lo sensible.

Ahora bien, como se ha repetido, para Aristóteles, la eficiencia no sería el modo primario y fundamental, sino que es secundaria al movimiento. Por esta razón, considero que más que Intelecto agente, lo que se ajusta a la idea de νοῦς ποιητικός aristotélica es —y pese al barbarismo— la de un Intelecto poyético. Hay que subrayarlo: la ποιήσις no es creación, no es אֵרָא en el sentido de creación desde la nada, sino algo distinto.

25. *El Intelecto poyético*

El INTELECTO POYÉTICO es el momento genético del mundo; sin embargo, la génesis no se entiende, como en la Sagradas Escrituras, como *bereshit*, sino como ἀρχή. Sin detenernos en el tema, hay que hacer una distinción. Aquel *bereshit* es el principio, pero entendido como *principio del mundo ajeno a él*; en esa medida, principio y fundamento son diferentes. Se habla de un principio del mundo y de un fundamento que no es de este mundo. Pues bien, el ἀρχή, por otra parte, es también un principio, y, de hecho, es el *principio del mundo, pero en el mundo*. Para el griego, ἀρχή es fundamento y principio, pues es materialmente una misma cosa: la φύσις. Si en el creacionismo el Intelecto agente señala a un Dios creador, en el naturalismo antiguo el Intelecto poyético señala —parafraseando un concepto de Zubiri— a la naturaleza-fundamento.¹⁰ Ahora bien, como en el caso anterior, identificar al Intelecto con el fundamento es importante, pero no es lo definitorio, lo esencial es saber qué es eso *poyético*.

Evidentemente, la ποιήσις no se refiere al momento de creación del mundo; o, para ser totalmente rigurosos, no se refiere a una creación desde la nada, a aquella *creatio ex nihilo*.

¹⁰ Me refiero al concepto de «realidad-fundamento», de gran importancia en su libro *El hombre y Dios*.

Hay modos de creación que no son necesariamente asumen la nihilidad, como cuando los romanos naturalistas empleaban el verbo *creo*. Mantengamos que la idea de creación como un acto de creación desde la nada. Pues bien, la *ποίησις* responde, más bien, a lo que se señaló como propio del mundo grecorromano: *ex nihilo nihil fit*: nada surge de la nada. Toda cosa es una cosa nacida, y, por ser *nacida*, proviene, entonces de una cosa anterior. Esta es una de las razones por las cuales el principio no puede ser cronológico, como podría interpretarse al *bereshit*: el mundo siempre ha existido. El *ἀρχή* no es el principio de una serie, pues eso es impensable. Estrictamente, el mundo es eviterno, pues es la naturaleza. ¿Cómo opera la *ποίησις*? Siendo aquella función naturante que identificamos con lo érgico, lo dinámico y con lo arcóntico. Sobre lo que opera aquella *ποίησις* sigue siendo la *φύσις*, pero en su función naturada: el acto y actualidad de las cosas, sus poderes y su vida como cosas nacidas.

El *ἀρχή* es un momento intrínseco de la naturaleza: es, más que el momento de creación, el momento de naturación como poder propio de fundamento. De allí que no puedan disociarse principio de fundamento: el *ἀρχή* es la naturaleza fundamental. Es por ello por lo que, en segundo lugar, el Intelecto poyético no sea, en absoluto, un *más allá*, no es ultramundano: es el mundo mismo. Para enmarcar bien la cuestión en los términos aristotélicos, el Intelecto poyético no crea a la materia, pues la naturaleza bien puede identificarse con la materia misma. Podría decirse que la metafísica aristotélica —que no solo se limita a la *Metafísica*— no es en absoluto el distanciamiento de la materia, sino la demostración de que esta es lo primario dentro de la realidad.¹¹ Aristóteles es un filósofo materialista, y, de ser problemática esta aseveración, Aristóteles es un filósofo corporalista; lo cual se ajusta a lo que hemos venido sosteniendo: la del somatismo como elemento configurador de la realidad humana y su inteligencia.¹² En efecto, su filosofía es en una donde

¹¹ En toda esta interpretación, como en ningún capítulo anterior, esto está dicho a título personal. Soy consciente de que Aristóteles tiene momentos donde delega a la materia a ser algo secundario, recordando el mapa que hice sobre la *οὐσία*, esta puede ser la materia (*ὕλη*) primera, segunda o última; *φύσις* —o materia última o realidad—; y en concurso con la *ὕλη*, pero no con el *ὑποκείμενον* es materia prima; mientras que en la *ὕλη* y lo *ὑποκείμενον* es materia última, sustancia primera o naturaleza. Es decir, la materia tiene un valor metafísico de primer orden, identificándose en todas estas ocasiones con la sustancia.

¹² Esta línea está plenamente acreditada por lo siguiente. Aristóteles dice: «Continuo es lo divisible en [partes] siempre divisibles, y cuerpo lo divisible por todas partes. De las magnitudes, la que [se extiende] en una es una [dimensión] es una línea, la que en dos, una superficie, la que en tres, un cuerpo. Y aparte de estas, no hay magnitudes, puesto que tres son todas [las dimensiones posibles] y “tres veces” [equivale a] “por todas partes”. En efecto, tal y como dicen los pitagóricos, el todo y todas las cosas quedan definidos por el tres; pues fin, medio y principio contienen el número todo, y esas tres cosas constituyen el número de la tríada». La tríada es signo de la ley natural y del «culto a los dioses»; pero, para efectos de nuestra argumentación, es fundamental

lo concreto, tangible y actual lo determinan todo. El principio no puede ser nada que esté *más allá* de lo físico. La metafísica aristotélica, como la griega en general, es naturalista. En tercer lugar, la determinación de lo que sea el νοῦς, identificado ahora con la φύσις, está en íntima relación con la naturación del ἀρχή y su mundanidad o materialidad. El Intelecto no es un Verbo ni un Logos, es, ateniéndonos a lo dicho a lo largo del trabajo, una actividad actualizadora. Aristóteles definió este hecho a partir de la idea de contacto. El Intelecto mueve desde su interior a las cosas nacidas y de un modo dinámico. Incluso cuando se habla del primer motor inmóvil que mueve como el amado al amante, aun allí, ese motor está en las cosas como la actualidad que las impele a al acto. Por todo esto, el Intelecto poético es un INTELLECTO HACEDOR.

La cualidad de hacedor es formalmente distinta de la de creador. La distinción teológica entre ambas es fundamental. Por ejemplo, en el *Zohar*, de fuerte influencia neoplatónica, Dios como hacedor refiere al momento en que conforma a las cosas; mientras que Dios creador es el momento de creación absoluta de la cosa: de su materia.¹³ El creacionismo absorbió la figura del hacedor como un momento intrínseco y consecutivo del acto creador de Dios. Es decir, Dios crea y hace a las cosas. Y, acorde con este ejemplo cabalístico, Dios funciona como un creador-artífice del mundo. Si a ello le sumamos que hay una unidad entre la Torá —las Sagradas Escrituras— y el Libro de la creación —el mundo—, está perfectamente dispuesta la idea de una inteligencia lectiva. El hacer es consecutivo al crear, pero la inversa es inválida: un fundamento hacedor no es necesariamente creador. Prueba de ello es el Demiurgo platónico, hace a las cosas sin crearlas. Pues bien, ¿qué es este hacer del fundamento?

lo siguiente: «Por consiguiente, dado que la totalidad, el todo y lo perfecto no se diferencian en cuanto a la forma, sino en todo caso, en la materia y en aquello sobre lo que se dicen, solo el cuerpo, entre las magnitudes, es perfecto: solo él, en efecto, se define por el tres, y eso es un todo». Aristóteles, *Acerca del cielo*, 268a6-15, 268a20-24, pp. 42-43

¹³ Dice: «Rabí Tanhum dijo: Así es. El cuerpo de los cielos fue creado de la nada, pero su forma fue creada de algo consustancia. Y así sucedió con el hombre. Entonces, tenemos, por un lado, “Creación”, usada para los cielos; y por otro “Hechura”. “Creación”; “Crea los cielos”; es decir, los saca de la nada. Y “Hechura”: “Hizo los cielos con inteligencia” (*Salmos* 136:5), o sea, con una sustancia, la luz de arriba». *Zohar*, pp. 42-43.

26. *El hacer del fundamento*

Ya se dijo, es el momento de naturación como tal dentro de la naturaleza. A eso lo llamamos anteriormente como lo érgico. Lo érgico es la actividad motriz de la naturaleza, el brotar como tal de la φύσις y un momento de la actividad de esta, además del dinámico y el arcóntico. Diría Aristóteles, como Lucrecio, *ex nihilo nihil fit*; todas las cosas son naturadas. El acto es la plasmación de la actividad de la naturaleza que opera de un modo intrínseco y en contacto; el acto es algo energético. Anteriormente el problema salió al paso por los actos humanos, pues bien, la propia vida humana es la plasmación de la φύσις. Lo importante es que, a partir de esta noción energética del mundo, donde la naturaleza fundamental está presente en el fondo de las cosas haciéndolas nacer, las cosas mismas son perfectas.

Más atrás se habló de la naturación como un *hacer que hagan* las cosas. El hacer del fundamento es lo primero: es el *hacer* del «*hacer que hagan*». A eso es a lo que podemos llamar como PRIMER MOTOR INMÓVIL (ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ). Aristóteles lo define del siguiente modo: «Por consiguiente, el primer Cielo será eterno. Por tanto, hay también algo que mueve. Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto».¹⁴ Esto recuerda al Intelecto de Anaxágoras: eviterno y que, al dar comienzo al movimiento rotacional, el celeste, era, por fuerza, el principio del movimiento. Ni Anaxágoras ni Aristóteles hablarían de un principio cronológico, pues el mundo es eviterno, esto lo explica Aristóteles cuando dice: «De igual modo [hay que razonar] acerca del principio del movimiento: pues aunque nunca tuvo un comienzo, es necesario, sin embargo, que tenga un principio».¹⁵ Por todo lo dicho, esto es, por la identificación que hemos hecho entre lo érgico, lo dinámico, lo arcóntico y, ahora, lo poyético, primer motor inmóvil sería justo un modo cosmológico de hablar de lo anterior, pero seguiría formando parte de la actividad de la naturaleza por cuanto naturante. El primer motor inmóvil es aquello que hace que haya actualidad, lo que de un modo físico y real *actualiza*. De este modo, considero que hablar de la naturaleza, de la facultad, de la sustancia como formalidad de actualidad, de la actividad érgica que sustenta a lo que está en acto y actúa, así como hablar de aquel primer motor inmóvil que mueve al mundo son todas dimensiones del poder de la naturaleza.

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1072a23-26, p. 620.

¹⁵ Aristóteles, *Acerca del cielo*, 285b5-6, p. 112.

El hacer del Intelecto poyético no es un crear, sino un actualizar a las cosas. Ahora bien, el movimiento, en Aristóteles, solo acontece en contacto. No hay movimiento a distancia. En el caso de la naturaleza es patente: esta mueve a las cosas desde dentro. El primer motor inmóvil es el principio intrínseco que impele a las cosas a ser actuales desde su interioridad, siendo esta interioridad la de el carácter de natural, nacido o viviente de las cosas.

*

Sumariamente, el Intelecto agente como Intelecto creador es creacional, esto es, parte de la nihilidad, es ultramundano y —a partir de la Escolástica— es formalista. Por otra parte, el Intelecto poyético como Intelecto hacedor es natural; esto significa que parte de una naturalidad absoluta, es mundano y —en la definición aristotélica— es material y está en contacto con las cosas. En definitiva, el Intelecto agente es aquello que *hace que haya* cosas creándolas, mientras que el Intelecto poyético es lo que *hace que hagan* las cosas, siendo ese *hagan* el momento de actividad y actualidad *a una*, ello queda señalado en la propuesta del primer motor inmóvil.

Pienso que con esto queda suficientemente explicado el pasaje del libro V del *Acerca del alma* donde se habla del Intelecto poyético. En específico, donde dice: «Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes (...) pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer a todas las cosas —tal es la técnica respecto a la materia—».

Hecha esta breve explicación sobre el Intelecto poyético hace falta ver el tema que ahora nos interesa: ¿cuál es la relación entre este Intelecto y la facultad humana?

VII. LO FACULTADO

27. *Introducción*

Lo que faculta es, en el creacionismo, Dios como Intelecto agente o creador, en el naturalismo griego, la naturaleza como Intelecto poyético o hacedor. En ambos casos, el poder del hombre es un poder cobrado al poder del fundamento. Sin embargo, será en función a ese momento de poder o facultad que se revelará una unidad superior a la de la propia realidad humana: la unidad entre el poder humano y el poder del fundamento. Eso, en el creacionismo, fue más bien condenado que explorado, mas, es un momento esencial en el naturalismo: el poder del hombre se funde con el de la naturaleza. En el fondo, las premisas obligan a aceptar una conclusión: los poderes del hombre son, en realidad y de un modo absoluto, poderes de la naturaleza. No es que el hombre sea un ser inteligente en la naturaleza, sino que la naturaleza es de suyo inteligente y se expresa a través del hombre. La naturaleza es la sustantividad última de la cual se predicen las propiedades humanas. Existe una cierta disolución de la realidad humana, y ello es así porque la psique, en realidad, es un momento propio de la naturaleza. Más arriba se omitió definir a la psique, puesto que esta podía identificarse sin más con la realidad humana. No obstante, a la luz del sustento vital, activo y facultativo de la naturaleza, es preciso deslindar a la psique de la mera realidad humana: psique es naturaleza. Aristóteles nunca deja de hablar del hombre como una sustancia individual, pero aquella individualidad es un momento más de la naturaleza. No existe un conflicto en el tema de la individualidad allí donde la psique es algo propio de la naturaleza; sí lo habría en el planteamiento creacionista, donde el alma es distinta de la naturaleza y de Dios.

Situándonos, no en la posibilidad humana, sino en la propiamente fundamental, la propia noción de humanidad palidece. En tema de inteligencia no cabe decir que sea lo estrictamente definitivo del hombre, pues junto con él, poseen inteligencia las deidades y la naturaleza misma. El *voûç* propiamente dicho, como actividad que actualiza actualidad, es un momento de la naturaleza. Ante una realidad humana que se evapora, qué es lo propiamente facultado; esto es, ¿qué es aquello que posee, de un modo absoluto y último, posee la facultad de inteligir? Es la naturaleza misma. Saber cómo es el fin de este capítulo.

28. *El Intelecto paciente*

Así como el Intelecto agente está transido de supuestos que lo determinaron en la Escolástica, de igual modo, el Intelecto paciente o pasivo está mediado por aquella interpretación. ¿Qué es, entonces? El INTELECTO PACIENTE o παθητικὸς νοῦς, en una palabra, es el lugar donde se hace presente la antropología creacionista: es *Imago Dei*. Esto es, el Intelecto paciente es propiamente el hombre pero en tanto que creado a imagen y semejanza de Dios. Esta operación es sumamente difícil de encuadrar en el planteamiento aristotélico. Me explico, causa estupor ver cómo los escolásticos entendieron esta diferencia noológica: en primer lugar, si el Intelecto paciente es el ser humano, el cual es *Imago Dei*, luego, es un Intelecto agente analógico. Hubo, entonces, una duplicación del Intelecto agente. Luego, a causa de la aquella, hubo otra duplicación: la del Intelecto paciente. Y, al estar relacionados de un modo personal, esto es, siendo entre sí alteridades, el modo en que se relacionaban se resolvió a partir de la distinción de otros Intelectos: el Intelecto material, el Intelecto adquirido, el Intelecto posible, Intelecto especulativo, etcétera. Del esquema naturalista, donde solo hay dos Intelectos, vinieron a multiplicarse en la interpretación escolástica. Es por esto por lo que, si bien la noción misma de «paciencia» viene a ser una traducción neutra del término παθητικὸς, lo cierto es que posee aquella carga creacional propia de la Escolástica; por ello, y siendo consciente que el término por sí mismo no refleja eso, considero que aquel Intelecto paciente es, propiamente, un INTELECTO CREADO.

El Intelecto creado no solo es válido para hablar del ser humano como Intelecto agente, sino que también es válido a la hora de hablar del Intelecto paciente de Dios, pues ese intelecto se refiere a tres cosas: a la materia, al ámbito de inteligibilidad y al hombre como tal. El caso del hombre es único, puesto que, además de materia y forma, aquella forma es intelectual y agente. ¿Qué implica, entonces, el Intelecto creado en tanto que se refiere al hombre? Tres cosas, las cuales están en estricta relación con las implicaciones del Intelecto creador.

En primer lugar, el Intelecto creado es, como tal, una realidad empoderada por el acto de Dios. En esa medida, es una realidad que, por acto divino, está separada de la naturaleza y del mundo. Es una realidad espiritual que, en un sentido —digamos— *duro* es individual. En un sentido muy preciso, el Intelecto creado en su dimensión antropológica, que es la que nos interesa, es monádico. Está encerrado en sí mismo, separado de las demás cosas y es una

sustantividad como tal. Sin embargo, esta dualidad dentro del hombre, donde, por un lado, es mundano y, por el otro, es espiritual, fue resuelto por la Escolástica sirviéndose de la teoría hilemórfica de Aristóteles. Eso nos lleva al segundo punto. Esa dualidad que, en muchos sentidos, se volvió una contradistinción, fue una distinción radical entre el ámbito material y el ámbito formal. El alma humana, de hecho, sería la forma misma. Pues bien, el ámbito espiritual fue descrito como un ámbito formalista. Se ha insistido en el universalismo como momento propio de la espiritualidad por esta descripción. El Intelecto creador se entendió como a Dios por cuanto crea al mundo como materia, pero, también, por cuanto es creador de la forma de la materia, la cual está en Él como una idea, universal, forma o, cuando menos, inteligibilidad. Se comentó antes: el aspecto creador de Dios subsume al hacedor. Por esta descripción antropológica, pienso, sucedió un tercer aspecto sumamente problemático: la libertad humana. Tema extenso del cual solo quisiera llamar la atención sobre un factor de la libertad: la necesaria apelación a la nihilidad. En realidad, los existencialismos —como el de Sartre— parten de una constitutiva nihilidad sobre la cual el ser humano se conforma a sí mismo, se esencia a sí mismo —entendiendo por ese esenciar un concepto formal—. Esta forma de entender a la libertad es una posibilidad creacionista. En una palabra: el humanismo como libre autodeterminación tiene un sustento de nihilidad, por un lado, y de un empoderamiento que parece apuntar a un Dios creador.

El Intelecto paciente como Intelecto creado, por todo lo dicho, tiene esta triple dimensión: es *Imago Dei*, es alma individual y espiritual y es libre. Este es, quizá, uno de los aspectos que con justa razón se le puede reprochar a los medievales: que partieran de la idea de alma humana como un dogma. No deja de incomodar, como lector moderno, que Tomás de Aquino, presto a fundamentar, problematizar y responderlo todo, tome al dogma como algo evidente por sí mismo.

Por las razones dichas, pienso que, más que Intelecto paciente, habría que distinguir el concepto aristotélico. Paralelamente al Intelecto poético hay algo diferente.

29. *El Intelecto poético*

Insisto, considero que, si se sustrae del esquema noológico a la *Imago Dei*, aquella multiplicación de Intelectos se vuelve innecesaria o, cuando menos, habría de reducirse. Aristóteles únicamente plantea dos Intelectos: uno que «es capaz de llegar a ser todas las

cosas», el INTELECTO PATÉTICO, y otro que es «capaz de hacerlas todas», el poyético. Lo interesante de esto es que, si bien es cierto que aquel Intelecto patético se ajusta a la descripción del hombre, no es exclusivo de él. No todo Intelecto patético es humano, lo sería, en última instancia, todo cuanto sea viviente, todo cuanto sea capaz de actualizar a la actualidad. De cualquier forma, ¿qué es aquel patetismo del Intelecto?

En la definición aristotélica de la facultad subrayamos una definición: «La definición propia de la potencia primera sería: principio mutativo que está en otro, o en el mismo en cuanto otro», lo que constituye al *moverse*. No cabe la posibilidad de que la naturaleza sea algo distinto del hombre, por el contrario, es lo que lo constituye absolutamente. El hombre no es otro respecto a la naturaleza ni está relacionado con ella: él mismo es naturaleza. De allí que sea inválido concebirlo como algo separado de ella, a causa de que, incluso en su individualidad, está conformado por ella en su sustancia. La individualidad humana no posee la dignidad de la *Imago Dei*. El hombre no es a imagen y semejanza de nada, él mismo es ya una expresión del fundamento. Y es que, contrario a lo que sostiene Nietzsche, que Sócrates configuró la idea de individualidad personal, lo cierto es que, en definitiva, eso no se logró ni siquiera en la Patrística. De cualquier forma, por ser fundamentalmente naturaleza, el ser humano está en el ámbito de la vida, y no de la vida creada, sino nacida. Por ello, esencialmente es realidad energética. De un modo fundamental, su esencia y forma es una: la de la formalidad de actualidad. La inteligibilidad del hombre, en ese sentido, tuvo una preocupación precisa: la vida humana misma, pues ella es vida intelectual. El hombre, movido por el primer motor inmóvil de la naturaleza, es *a una* algo naturado y algo actualizado, y, por ello, es algo con forma y esencia. Finalmente, por ser parte de la naturaleza y de su poder, no cabe hablar aquí de libertad ninguna, hay destino, hay *fato*. En una palabra, más que libertad, hay fatalidad. La tragedia no solo es aquel canto cabrío, sino que señala una estructura metafísica: el destino del hombre dominado por la naturaleza, siendo aquel dominio el del δαμόνιον ‘demonio’. Es, insisto en ello, una estructura que atañe a la vida humana y a sus actos. Es parte del ámbito de la eticidad.

Pero, con todo esto, no se ha respondido a la pregunta sobre qué sea lo facultado como tal.

30. *El narcisismo metafísico*

En el apartado sobre el horizonte comenté que hay dos modos de abordar a la inteligencia como nooergia, desde un estudio noológico o desde un estudio especulativo. Pues bien, hay que atender a lo siguiente. La facultad humana es de índole kinésica, es un movimiento, ateniéndonos a lo que dice Aristóteles; ahora bien, no se trata de un movimiento causado por otro, sino de lo mismo en tanto que otro. Por esta razón, el ser humano, al inteligir, no es impelido por la naturaleza como siendo otra, sino que él mismo es la naturaleza movida en tanto que otra. Esto acarrea varias consecuencias. En primer lugar, el acto intelectual como tal es una actualización de la naturaleza hecha por la naturaleza misma. En segundo lugar, el acto intelectual como poder, esto es, como facultad, es una actividad que se urde en la naturaleza por cuanto es ἐργόν. Hay que insistir en ello: δύναμις es ἐργόν, y esto es válido tanto para el poder de la naturaleza como para el del hombre. En tercer lugar, por razón de esto, el νοῦς, por todo lo que se ha dicho, es una actividad actualizadora y actualizante de actualidad. Él mismo se muestra como el poder radical de la naturaleza, esto es, como ἀρχή. El Intelecto como tal es la forma y definición del poder fundamental que actualiza en un sentido doble: actualiza en sí mismo a lo que es actual. En una palabra: el νοῦς es el momento donde la naturaleza fundamental se actualiza a sí misma. ¿De qué modo?

La naturaleza en el naturalismo antiguo es lo érgico que despliega en lo energético o actual, pero, es en aquel principio donde se hace patente la movilidad como lo absoluto; es la movilidad eviterna de la naturaleza. Hay dos modos de entender a la naturaleza como lo que actualiza. Me explico, esa actividad de la naturaleza puede verse como aquello que mueve a las cosas por cuanto realiza las potencialidades de las cosas. Es el sentido de la naturaleza como primer motor inmóvil: como aquello que impele a las cosas a ser actuales. Sin embargo, hay otro aspecto más radical: si las cosas *pueden* ser esto o aquello es porque la naturaleza es en sí misma un *poder*. La δύναμις puede entenderse como un *poder ser* o como un *poder actual*; ambos están articulados por cuanto es el poder de la naturaleza lo que hace que las cosas lleguen a ser lo que pueden ser. Y es a ese poder de lo natural señalado en lo érgico el significado fundamental de la δύναμις. La δύναμις es el ἔργον de la φύσις. La naturaleza es una motricidad dinámica o un dinamismo motriz.

Ese dinamismo es lo que está a la base del *acto* y del *estar en acto* de las cosas en un sentido físico y real. Pues bien, en esta medida, los poderes humanos son, en absoluto,

poderes de la naturaleza. El concepto mismo de *facultad* es la traducción del término δύναμις. No es posible decir, entonces, que los poderes humanos —la dinámica del hombre— estén disociados de la naturaleza, por el contrario, son una más de las expresiones de esta. En efecto, aquello que mueve a los astros y a las plantas, a los cielos y a los animales, la FISIOLÓGIA en sentido filosófico, es lo mismo que mueve al hombre. Para decirlo en una palabra: los poderes humanos no están yuxtapuestos a los del mundo, son los mismos; tanto numérica, como formal, como sustancialmente. Mas, por cuanto el intelecto es actualización de actualidad, su preeminencia en el orden del mundo es evidente, pues es idéntico al poder actualizador de la naturaleza.

El problema noológico, visto desde el hombre, funciona como el momento mismo de la religión. Dice Zubiri que el problematismo de Dios es el problematismo del hombre mismo.¹ Pues bien, en la investigación del sí mismo, se revela la naturaleza misma como contenido de aquella investigación. Sin embargo, visto desde la naturaleza misma, el poder y figura del hombre palidece, se abre entonces el aspecto fundamental: el hombre, por ser inteligente, es ya el fundamento como Intelecto que se entiende a sí mismo. Pienso que esta es la propuesta noológica de Aristóteles, en la cual cifra el grave problema del conocerse a sí mismo, la cual hay que distinguirla en tres sus tres conceptos más profundos: el acto intelectual como actividad que actualiza a la actualidad, el Intelecto poético como aquello que *hace hacer* a las cosas, esto es, que las impele a ser actuales por mor del primer motor inmóvil y el Intelecto patético como el momento en el cual la naturaleza ejecuta el acto intelectual a través del hombre. Ya lo decía: el símbolo de Narciso no es el del hombre tratando de entenderse a través de la naturaleza, sino que, de un modo más radical, es la naturaleza misma viéndose a través de Narciso.

¹ Dice Zubiri: «El problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo» Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 22-23.

CONCLUSIONES

A partir de lo dicho, creo que es posible extraer varias conclusiones respecto a diversos temas.

En primer lugar. Del análisis de la inteligencia en tanto que acto, se coligió lo siguiente: la inteligencia como acto es un acto de actualización de actualidad, en el cual se muestra a la sensación y a la intelección como una unidad que, en una diferencia de grado, actualizan a las cosas actuales; a su vez, la actualidad de las cosas es un momento del naturalismo griego y que, en el caso de Aristóteles, funciona como propuesta ante el realismo esente y el realismo eidético. De este modo, la explicación de la noología aristotélica quedaría señalada, en cada uno de sus aspectos, como una propuesta original y radical de Aristóteles ante su tradición y como un modo privilegiado de acceso al horizonte griego en general. Esta es la del realismo energético, fundado en la actualidad como formalidad radical.

Con esto último, el horizonte es un aspecto fundamental de la noología por cuanto en su análisis es posible revelar una idea de sí por parte de la misma inteligencia. Esta idea de sí solo puede explicitarse de un modo completo si se atiende a los momentos mismos de la facultad. Si se atiende a esta tríada conceptual de: facultad, lo que faculta y lo facultado se estará ante las categorías noológicas que podrán dar cuenta de cualquier idea de inteligencia. En este caso, se utilizaron para explicar al propio Aristóteles, dando como resultado: una facultad motriz, la cual se mueve por mor de un Intelecto poyético, el cual mueve a un Intelecto patético.

Estas serían las dos conclusiones que se derivan de los temas centrales de esta tesis: la noología y la noología aristotélica.

En lo que respecta a la inteligencia somática, se concluye que esta es una posibilidad entre muchas de interpretar a Aristóteles: el propio Aristóteles dio pie tanto a colegir esto como a colegir lo contrario, sin embargo, sostener la existencia de una inteligencia somática en Aristóteles sería congruente con la definición de inteligencia como acto de actualización de actualidad movido por un Intelecto poyético que sería la naturaleza. Esto es así porque se atendería al materialismo o corporalismo aristotélico. Además de que tiene coherencia con el modo en que se caracterizó al logos en su somatismo. Finalmente, porque se ajusta a su doctrina de las potencias donde cada una emerge de la anterior, siendo la tangibilidad la primera.

Por todo esto, considero que tanto mi definición de intelección, como de facultad, como de la inteligencia somática, funcionan convincentemente para explicar la obra de Aristóteles, siempre y cuando se reconozca un margen de error. En efecto, dependerá de cómo defina Aristóteles a tal o cual concepto para que estas tesis mantengan su validez. Pese a ello, creo que estos lances no son lo suficientemente relevantes para desestimar mis tesis, pues estas funcionan para dar cuenta de la mayoría de los pasajes que incumben a la noología, así como de los que se pueden considerar como más complejos; ya sean estos lógicos, biológicos, éticos, psicológicos, metafísicos, etcétera.

Los métodos y categorías de esta investigación —horizonte, logos, acto intelectual, objeto de intelección, facultad, lo que facultad, lo facultado—, los cuales son consecutivos u orgánicos, —pienso— servirían para afrontar cualquier teoría noológica: ya sea actual o antigua, occidental u oriental. Y si bien cada aspecto de esta tesis es perfectible, considero que es posible emprender nuevas investigaciones noológicas, ya no fundadas en la actualidad, sino en algo distinto. Se abre, en ese sentido, un abanico de posibilidades para investigaciones futuras: respecto a cualquier noología, respecto a la constitución específica de los momentos de aquellas —sensibilidad, inteligibilidad, racionalidad, etcétera—, así como a consideraciones propias de una antropología filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*. Trad. José Calderón, Alfredo Galleti *et al.* México: FCE, 2010.
- AQUINO, Tomás de, *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Trad. Ezequiel Téllez. Navarra: Eunsa, 1999.
- , *Sobre la eternidad del mundo*. Trad. José María Artola. Madrid: Ediciones encuentro, 2002.
- , *Suma de Teología*, tom. I. Trad. José Martorell Capó. Madrid: BAC, 2001.
- , *Suma de Teología*, tom. III. Trad. Ovidio Calle y Lorenzo Jiménez. Madrid: BAC, 1990.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2003.
- , *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Trad. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1996.
- , *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Trad. Ernesto la Croce y Alberto Bernabé. Madrid: Gredos, 1987.
- , *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí. Madrid: Gredos, 1985.
- , *Investigación sobre los animales*. Trad. Julio Pallí. Madrid: Gredos, 1992.
- , *Metafísica*. Trad. Valentín García. Madrid: Gredos, 1998.
- , *Poética*. Trad. Valentín García. Madrid: Gredos, 1974.
- , *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. I. Trad. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1982.
- , *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II. Trad. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1995.
- AVERROES, *Compendio de metafísica árabe*. Trad. Carlos Quirós. Madrid: Real academia de ciencia morales y políticas, 1919.
- BENVENISTE, Emile, *Problemas de lingüística general*, vol. II. Trad. Juan Almela. México: Siglo XXI, 1999.
- , *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Taurus, 1983.
- BERNABÉ, Alberto (Comp. y Trad.), *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza, 2008.
- CICERÓN, *Disputas tusculanas*. Trad. Julio Pimentel. México, UNAM, 2008.
- COROMINAS, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1984.
- CUSA, Nicolás de, *La visión de Dios*. Trad. Ángel Luis González. Navarra: EUNSA, 2009.

- DESCARTES, Rene, *El mundo. Tratado de la luz*. Trad. Salvio Turró. Barcelona: Anthropos, 1989.
- , «Discurso del Método». En *Obras*, Trad. Manuel García, 92-157. Madrid: Gredos, 2011.
- EGGERS, Conrado y Victoria JULIÁ, *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1981.
- EMPÍRICO, Sexto, *Esbozos pirrónicos*. Trad. Antonio Gallego y Teresa Muñoz. Madrid: Gredos, 1993.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Frost. México: Siglo XXI, 1968.
- , «Tecnologías del yo». *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1995.
- GARCÍA, Juan (Comp. y Trad.), *Los presocráticos*. México: FCE, 2007.
- JAEGER, Werner, *Paideai: los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: FCE, 2010.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 2009.
- , *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1995.
- HIPONA, Agustín de, «Confesiones». En *Obras*, vol. II, edit. Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC, 1979.
- HOMERO, *Ilíada*. Trad. Emilio Crespo. Madrid: Gredos, 1991.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad., Mario Caimi. México: FCE, 2011.
- LAERCIO, Diógenes, *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad. Carlos García. Madrid: Alianza, 2007.
- PLATÓN, *Diálogos*, vol. V. Trad., Isabel Santa, A. Vallejo y N. L. Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- SOLANA, José, *Los sofistas*. Trad. José Solana. Madrid: Alianza, 2013.
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2013.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 1998.
- , *Cursos universitarios I*. Madrid, Alianza, 2007.
- , *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 2012.
- , *El hombre, lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza, 2005.
- , *Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza, 2016.

- , *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995.
- , *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza, 2002.
- , *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 2003.
- , «Respectividad de lo real». En *Realitas III-IV*, Madrid, 1979.
- , *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza, 2006.