

ALGUNAS NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE νοῦς

Jacob Buganza, Universidad Veracruzana, México.

Resumen: El artículo, compuesto en forma de ensayo, tiene la finalidad de destacar algunos puntos que el autor considera esenciales acerca del νοῦς o *intellectus*. Se trata del νοῦς como facultad y el νοῦς como hábito de los primeros principios. El autor revisa lo que escribe sobre él Anaxágoras, Aristóteles y Tomás de Aquino, y sostiene que se trata de una teoría con vigencia.

Abstract: The article, written in essay form, is intended to highlight some points that the author considers essential about νοῦς or *intellectus*. It could be understood as νοῦς as faculty and νοῦς as habit of first principles. The author reviews what Anaxagoras, Aristotle and Thomas Aquinas write about it, arguing that it is a valid theory.

I

En la historia de la filosofía, el concepto de νοῦς puede rastrearse al menos desde Anaxágoras. Se trata del filósofo que postula también los rudimentos para la teoría de las *semina* y del concepto metafísico de potencia, pues mientras Demócrito resuelve el problema del devenir postulando los átomos, Anaxágoras propone el concepto de σπέρματα ο, como dice Aristóteles, ὁμοιομερῆ, para dar cuenta de por qué se origina algo cuando éste antes no era. Postula esta semilla que se encuentra en toda la realidad y que permite dar razón de que a partir del no-pelo salga el pelo; se trata de una de las dos aportaciones más importantes del filósofo de Clazomene. La otra aportación, que permite a Anaxágoras figurar como un sensato entre desatinados, al entender del Estagirita, es la teoría del νοῦς.

Ante la observación de la realidad, Anaxágoras se percata de que lo bueno y lo bello se dan en el mundo, pero que éstos no se pueden explicar recurriendo exclusivamente a la causalidad mecánica, es decir, a la causalidad material. Mientras que los atomistas y su afán analítico pretenden dar razón de todo proceso recurriendo a las partes materiales, Anaxágoras pretende imponer la síntesis, es decir, la unidad de sentido; propone la totalidad, el orden y el fin del ser. Propone como principio el νοῦς que da orden a la totalidad, con lo cual descubre una causalidad nueva, que Aristóteles poco después llamará final o telética. Se trata de un νοῦς arquitectónico, que ordena los σπέρματα y crea, así, el movimiento. Es lo más poderoso que hay, pero no es omnipotente. El νοῦς de Anaxágoras es todavía algo ligeramente material, pero es algo sutilísimo y purísimo¹.

Según este filósofo, no hay generación y corrupción absoluta de las cosas, las cuales se encuentran mezcladas por los distintos elementos que, en un inicio, se

1 Cf. Cleve, Felix M., *The Philosophy of Anaxagoras*, King's Crown Press, New York, 1949, pp. 19-27.

hallaban compactados o unidos. Esta masa primigenia se va paulatinamente separando, dando lugar al mundo. Dicha masa primordial contiene inicialmente todas las incontables diferencias cualitativas que posteriormente se hallan en las cosas que componen al mundo. De ahí su idea de que el pelo y la carne deben contenerse en el pan que comemos. Pero asegura que hay algo distinto, a lo que llama precisamente *voûç*, pues el hombre no está conformado sólo de carne, huesos, tendones, etcétera, sino que también tiene *voûç*. De acuerdo con Jaeger, no hay manera de establecer de dónde viene esta conciencia que toma Anaxágoras de los límites de la física, pero es claro que tal concepto domina toda su concepción filosófica de la realidad. En efecto, es el espíritu lo que no se encuentra mezclado con todas las cosas, sino que es algo “por sí mismo”; se trata de algo soberano, independiente y dominante. Perdería su poder si estuviera mezclado con todas las cosas².

De acuerdo con los fragmentos que se conservan de este filósofo, él mismo escribe que la inteligencia o *voûç* es algo sin límites (*ἄπειρον*) y señora de sí (*ἄτοκρᾶής*), y no se mezcla con ninguna de las demás cosas. Ella está sola consigo misma. Si estuviera mezclada con otras cosas, entonces no las dominaría. Además, la inteligencia es la cosa más pura (*καθαρότατον*); es lo que posee el conocimiento universal, lo que tiene mayor potencia y es siempre (*αἰεὶ ἔστιν*). Aunado a esto, la inteligencia para Anaxágoras es la que pone en marcha el movimiento de los otros elementos; es la que comienza a mover a lo demás con movimientos circulares, aunque no se trate de un movimiento mecánico³.

Pero hay algo muy importante que se entrevé en la interpretación de Jaeger sobre los textos de Anaxágoras. Hay un espíritu divino y un espíritu finito, pero entre ambos, aunque sumamente distantes, hay analogía. Son, ciertamente, diferentes, “...pero estas diferencias no implican en manera alguna que sea absolutamente imposible encontrar ninguna semejanza cualitativa entre el Espíritu divino e infinito y el espíritu humano y finito. Nuestro espíritu es lo Divino en nosotros, que nos permite acercarnos al espíritu Divino y su plan del mundo con auténtica comprensión”⁴.

II

Como se apreciará con mayor claridad en lo que sigue, hay una cierta ambigüedad en el uso del término *voûç*, pero es que su misma realidad implica una ambivalencia porque, por un lado, puede indicar una facultad o potencia y, por tanto, un estrato ontológico humano (aunque también divino, ciertamente)⁵; por otro lado, puede referirse a un hábito, a saber, el hábito de la intuición, acto

2 Cf. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos* (traducción de José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pp. 155-163.

3 Anaxágoras, “Sobre la naturaleza”, en: *Los presocráticos* (edición de Juan David García Bacca), Fondo de Cultura Económica, México, 1978, nn. 12-15.

4 Jaeger, Werner, *Op. cit.*, p. 163.

5 Por potencia entendemos lo que es *principium proximum operationis*.

propio precisamente del νοῦς. Aristóteles asume esta bivalencia, así como parte de las doctrinas de Anaxágoras que sin duda conoció y recuperó por lo que consta en el primer libro de la *Metafísica*⁶.

Tal parece que lo fundamental se halla en la *Ética nicomáquea* y en el *De anima*. En este último puede apreciarse el νοῦς como facultad, mientras que en el primero de los textos puede vislumbrarse como hábito. Procederemos de la siguiente manera: primero traeremos a colación lo que consideramos principal sobre este tema partiendo del *De anima*; posteriormente, revisaremos tres textos que nos parecen fundamentales acerca del νοῦς como hábito, recurriendo a la *Ética nicomáquea* como fuente primordial. Con ello, finalmente, pretendemos esquematizar la doctrina del νοῦς que, nos parece, goza de actualidad. Lo haremos recurriendo a Tomás de Aquino, quien sintetiza de modo precioso la doctrina del νοῦς o *intellectus*.

III

Con respecto a los textos del *De anima*, como es bien sabido, se trata de toda una psicología racional que, ya entrado el siglo XX, se ha denominado antropología filosófica una vez que explicita la pregunta por el puesto del hombre en el cosmos. Es curioso que esta antropología filosófica, que tiene a Max Scheler como su reconocido impulsor, distinga al hombre de los demás entes precisamente por poseer *Geist*, fundamento ontológico del acto de ideación, es decir, de la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo⁷.

En el *De anima*, Aristóteles recuerda expresamente a Anaxágoras al considerar que aquello que entiende o que puede pensar todas las cosas (ἐπεὶ πάντα νοεῖ) es algo sin mezcla (ἀμιγῆ εἶναι)⁸. De acuerdo con la interpretación que efectúa David Ross acerca de los pasajes del *De anima* donde Aristóteles se refiere al pensamiento, éste no tiene ninguna forma positiva (*positive form*) propia, porque de ser así le impediría asimilarse por completo a su objeto, es decir, a lo inteligible. Y es que, para Aristóteles, el pensamiento se vuelve uno con el objeto entendido o entendido; pero si estuviera configurado positivamente, como dice Ross, entonces no podría asimilarse a lo inteligible. Lo que entiende el entendimiento, es decir, lo que aprehende, es la esencia. No podría el entendimiento asimilar la esencia de las cosas materiales, a las cuales está enfocada directamente, si aquello con lo cual entiende estuviera irremediabilmente determinado por otra forma. Este es precisamente el argumento aristotélico para sostener la diferencia del pensamiento con respecto a la materia, lo cual implica, nos parece, a las potencialidades superiores humanas

6 Sobre la recepción de Aristóteles con respecto al νοῦς de Anaxágoras, Cf. Cherniss, Harold, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, UNAM, México, 1991, pp. 289ss.

7 Cf. Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (traducción de José Gaos), Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 75ss.

8 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a18.

como son la voluntad y la libertad, la cual se entrecruza entre el entendimiento y la voluntad.

Por otro lado, es frecuente constatar que el pensamiento se confunde con la imaginación o fantasía⁹. Desde la filosofía antigua puede atestigüarse esta confusión, especialmente con los materialistas. La tesis de fondo de estos últimos se reasume, con nuevos bríos, en la filosofía de corte empirista, donde nuevamente se asegura que el pensamiento es imagen. Pero para Aristóteles esto no es admisible. El pensamiento no es imagen, aunque no se puede pensar sin imágenes (*De anima*, 427b14-16, 431a16, 432a7-14). En efecto, la imagen no es estrictamente mental, en el sentido moderno del término, sino que corresponde a una facultad sensible, aunque no se trate necesariamente de un sentido externo; por tanto, se trata de un sentido interno que el hombre posee al igual que los animales. Aunque el hombre haga uso de las imágenes para pensar, no son estas últimas el pensamiento, como insistiremos más adelante. Es más, de acuerdo con la interpretación de Ross, el uso de las imágenes es el precio (*is the price*) que debe pagar la razón (*which reason has to pay*) por su asociación con las facultades mentales inferiores (*lower mental faculties*)¹⁰. Tan es así que el Aquinate, en seguimiento de Aristóteles, hace indispensable el *phantasma* para pensar: “*si phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut sensibile ad sensum, sicut sensus non potest sentire sine sensibilia, ita anima non potest intelligere sine phantasmata*”¹¹.

El punto culminante de la psicología aristotélica, como le llama Ross, es la distinción que hace Aristóteles entre νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός, pues el Estagirita asegura que hay un intelecto capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν)¹². Es una teoría que, como muchas del estagirita, ha surcado toda la historia de la filosofía, pues ya desde su formulación han sido muchos los que se han dedicado a la cuestión que, a nuestro juicio, Tomás de Aquino resuelve en el célebre *De unitate intellectus contra averroistas*. En efecto, la distinción entre νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός es una distinción que se da al interior del alma (ἐν τῇ ψυχῇ) y no fuera de ella¹³. Sin embargo, el problema hermenéutico ha tenido su origen por la cualidad que Aristóteles atribuye al νοῦς ποιητικός, pues unos interpretan el término de una manera y otros de otra. Se trata del término χωριστός. En efecto, el vocablo proviene del adverbio χωρίς, que puede traducirse como “separadamente”, “separado” e incluso como “diferentemente”. En consecuencia, hay quienes aseguran que χωριστός ha de traducirse como

9 Aristóteles afirma textualmente en el *De anima* (427b16-17) que no se trata de lo mismo, pues al menos al enjuiciar es necesario situarse en la verdad o el error, mientras que la imaginación no requiere forzosamente situarse en ello.

10 Ross, David, *Aristotle*, Routledge, New York, 1995 (6a. ed.), pp. 152-153.

11 Aquinatis, Thomae, *In III De An.*, lec. 12, n. 772.

12 Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a14-15.

13 Ross, David, *Op. cit.*, p. 153.

“separado”, pero otros lo entienden como “separable”¹⁴. La diferencia es mayúscula y no entraremos a discutirla. Ya hemos adelantado que nos parece conveniente la tesis tomista porque está en consonancia con la idea de que esta distinción se da ἐν τῇ ψυχῇ. De esta manera, puede sostenerse lo que dice el propio Aquinate en su tratado ya mencionado: “*Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois*”¹⁵, pues esta última elimina la individualidad de la intelección. Se trata, como dice Giovanni Reale, de una realidad divina en nosotros, es decir, una trascendencia en el sentido de una naturaleza distinta¹⁶. Por eso es que Sanseverino asienta que, finalmente, uno y otro, a saber, “*intellectum agentem, et possibilem separatam dixit non quod extra anima sunt, sed quod, cum sine ullo organo corporeo exercentur, corpori non miscentur*”¹⁷.

La aprehensión se atribuye al νοῦς παθητικός, mas necesita del νοῦς ποιητικός para pasar del inteligible en potencia al inteligible en acto, con lo cual el pensamiento se vuelve uno con el objeto inteligido. En efecto, la *intellectio* o intelección se atribuye al νοῦς παθητικός, pero lo que hace pasar de la potencia al acto a lo inteligible es el νοῦς ποιητικός. Por supuesto que no es otra cosa que la aplicación metafísica del principio de que no puede pasarse de la potencia al acto sin algo que esté en acto; o, como dice el propio Aristóteles, “*siempre, en efecto, desde lo existente en potencia surge lo existente en acto por obra de lo existente en acto*” (ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεταί τὸ ἐνεργείῳ ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος)¹⁸.

En síntesis, el νοῦς παθητικός es análogo a la materia, pues es capaz de recibir todas las formas inteligibles, mientras que el νοῦς ποιητικός es análogo a la causa eficiente, pues es capaz de producir todas las cosas.

En este punto culminante, se aprecia perfectamente la simbiosis entre las distintas potencias humanas, a saber, entre las potencias sensitivas y las intelectivas, pues se vislumbra con toda claridad que el νοῦς requiere del φάντασμα para lograr el εἶδος¹⁹. La *essentia* o εἶδος es la idea de alguna cosa en cuanto está presente en el entendimiento, y es precisamente la *intellectio* o intelección el acto por el cual el intelecto adquiere la idea. Son varios los filósofos que se inclinan a aceptar la existencia de ideas, como Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Malebranche, Leibniz, Rosmini, Gioberti, etcétera. Por supuesto que hay matices entre ellos, pero no es el momento de aclararlos. Lo que los identifica es concebir al intelecto como la facultad de adquirir ideas, las cuales son distintas del *phantasma*, del cual se sirve precisamente el entendimiento. Es

14 Cf. Guarinoni, Chrisophoro, *Sententiarum Aristotelis de anima seu mente humana interpretatio*, Ioannes Saurius, Francoforti, 1601, p. 50.

15 Aquinatis, Thomae, *De unitate intellectus contra averroistas*, 65. También Aristóteles menciona el término ἀμυγῆς, traducido como puro o no contaminado o no mezclado.

16 Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, p. 94.

17 Sanseverino, Caietano, *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae*, t. III (pars prima), c. VI, a. 6, n. 396, nota 1.

18 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1049b24-25.

19 Cf. Zubiri, Xavier, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2005, pp. 104-113.

precisamente aquí donde el realismo gnoseológico se separa del empirismo (y de su exageración, llamada sensismo), que es la doctrina que niega la existencia de tales ideas, pues considera que el conocimiento humano proviene y se restringe a la experiencia sensible.

Pero esta doctrina parece ser errónea, pues hay ideas que no representan algo singular, sino que trascienden lo empírico, aunque tengan su base en la ἐμπειρία. Se trata de ideas como virtud, verdad y bondad. Asimismo, hay ideas que, aunque se refieran a cosas singulares, pueden apuntar a algo que existe inmaterialmente, como sucede con la idea de ente. Además, hay ideas que representan relaciones, las cuales no se aprehenden sin la mediación de la intelección, como sucede con las ideas de orden, filiación, mayor, menor, etcétera. Por ello, hay que postular una facultad que sea capaz de abstraer e inteligir tales ideas, que es precisamente el νοῦς. El núcleo del asunto está en afirmar que el *phantasma* es algo distinto de la idea, pues el *phantasma* representa la cosa singular, mientras que la idea representa a las cosas en universal. De esta suerte, pueden darse ideas sin *phantasma*, como sucede con el concepto de miriángono o polígono de mil lados²⁰; tal parece que lo mismo sucede con ideas como *humanitas*, que proviene de una *abstractio formalis*, a diferencia de la idea *homo*, que proviene de una *abstractio totalis*. Así pues, si el conocimiento humano trasciende al sentido, es decir, a la sensación, entonces existe el intelecto. O como se diría en filosofía escolástica: *cognitio humana transcendit sensum; ergo datur facultas transcendens sensum, quae dicitur intellectus, sicut deducitur a principio: facultas specificantur (distinguuntur) ab actibus seu operationibus*²¹.

El hombre es un todo que no se reduce a partes extensas, sino que requiere de la unidad que la forma le proporciona. Esta forma es el alma racional de la que habla Aristóteles, alma noética que tiene la capacidad de trascender lo empírico y alcanzar nociones universales que se refieren a lo inmaterial, como la noción de ente en universal y sus principios. Para Aristóteles, la forma es lo que brinda la totalidad de sentido al conjunto, es decir, cada una de las partes y sus operaciones se armonizan entre sí gracias a la forma. El νοῦς es parte de esta forma, pues es lo que diferencia al hombre de los demás vivientes naturales. En pocas palabras, lo que brinda la forma del hombre es la espiritualidad que implica el concepto de νοῦς.

IV

Pasemos ahora al νοῦς como hábito. En la *Ética nicomáquea*, al menos tres textos resultan fundamentales para apresar qué entiende Aristóteles por el νοῦς como hábito. En efecto, ahí se encuentra al νοῦς como parte de los hábitos intelectuales. En el primer texto, Aristóteles pretende distinguir el νοῦς de otras virtudes intelectuales, a saber, ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις y σοφία. En primer

20 Cf. Geny, Paul, *Institutiones dialecticae*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1933, pp. 20-21.

21 Napoli, Ioannes di, *Psychologia*, Marietti, Taurini/Romae, 1950, n. 54.

término, el νοῦς no es ἐπιστήμη, pues Aristóteles asegura que si la ciencia es el juicio que tiene por objeto los universales (καθόλου) y las cosas que son necesariamente (ἀνάγκης), y siendo cierto que hay principios a partir de los cuales parte la ciencia, es decir, que los presupone en sus razonamientos posteriores, entonces estos presupuestos no pueden ser objeto de la ciencia, sino que deben serlo de algo más. En efecto, la ciencia parte de ciertos principios que da por supuestos, como por ejemplo la existencia de la realidad que estudia o las potencialidades cognoscitivas que tiene el sujeto para investigar el objeto de estudio, etcétera. Para Aristóteles, los principios de los que parte la ciencia no son objeto de ciencia, sino de algo más. Ahora bien, estos principios no son objeto de la τέχνη ni de la φρόνησις, pues ambas versan sobre lo que puede ser de otro modo (ἄλλως); en consecuencia, ellas no versan sobre los principios. Lo natural es que la sabiduría verse sobre los principios, lo cual es parcialmente verdadero desde el espíritu del aristotelismo; sin embargo, no es lo que tiene Aristóteles en mente porque, de acuerdo con su descripción, la σοφία requiere de la demostración (ἀπόδειξις) para algunas cosas. Por tanto, queda el νοῦς (intuición) de los principios (λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν²²).

El νοῦς es un hábito a través del cual o gracias al cual el hombre, “*por la virtud del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables*”²³. Estos principios corresponden, por supuesto, a los que la tradición filosófica clásica ha estudiado inmejorablemente, y que son los principios del ser y del conocer. De acuerdo con Francisco Suárez, la doctrina aristotélica de los principios, entre los cuales descuella el principio de contradicción, aunque no está enunciado con conceptos universalísimos ni conocidos enteramente, no prueba que no sea el primer principio, sino a lo sumo que no es la primera proposición o composición que elabora el entendimiento (*non esse primam propositionem seu complexionem quam intellectus format, non tamen quod non sit primum principium*), pues para ello no se exige que sea la primera proposición sino que de ella pendan en cierto modo todas las otras verdades (*quia ad hoc non est necesse ut sit prima propositio, sed solum quod ex illo quodammodo pendeat omnium aliarum veritatum scientia*); la condición para que sea principio es que no dependa de otro conocimiento previo o, como dice Suárez, que “*ipsum vero ita sit verum, notum et indemonstrabile, ut ab alio non pendeat*”. Esta condición sí la alcanzan los principios del ser y del conocer, cuyo primer principio al menos desde Aristóteles es el principio de contradicción, reformulado por Suárez a través de la tradición escolástica de esta manera: *nullum ens est et non est*; se trata del primer principio del conocimiento especulativo (pues el primer principio del conocimiento práctico o moral es *omne bonum est faciendum et malum*

22 Todas las referencias del párrafo en: Aristotele, *Ética nicomachea*, VI, 6, 1140b31-1141a8.

23 Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 100. Seguramente por esto es que Ross traduce al inglés este hábito como *intuitive reason*, Cf. Ross, David, *Op. cit.*, p. 223. Sin embargo, más que razón, ha de entenderse como “entendimiento intuitivo”.

vitandum)²⁴. Así pues, es el νοῦς el hábito intelectual o especulativo que tiene por objeto la intuición de dichos principios.

Estos principios, que son objeto del νοῦς y que la σοφία trabaja de manera más preclara, son las llamadas causas primeras de la metafísica, por lo cual suele atribuirse a esta ciencia el grado máximo de conocimiento debido a su universalidad. Quien conoce las causas primeras conoce todo lo que está debajo de ellas, al menos *in potentia*. No parece ser otra la razón por la cual el Aquinate escribe que: “*his quae sunt maxime universalia sunt omnia subjecta, ergo ille qui scit maxime universalia, scit quodammodo omnia*”²⁵. Y tampoco parece ser otra la naturaleza de la sabiduría, pero es por una suerte de intuición de los principios primeros (νοῦς) que se logran captar dichas causas o principios universalísimos que versan sobre el ente en cuanto ente.

El segundo texto de la *Ética nicomáquea* que trata temáticamente del νοῦς como hábito se encuentra igualmente en el libro sexto, pero en el capítulo ocho. Aquí Aristóteles opone los conceptos de νοῦς y φρόνησις. El texto resulta un tanto complicado y ha dado pie a distintas interpretaciones. El estagirita aplica el concepto de φρόνησις al campo político y legislativo, pero asegura se trata de un nombre común (κοινόν ὄνομα φρόνησις), pues la prudencia se refiere propiamente a uno mismo, es decir, al individuo. Luego, asegura que la φρόνησις se enfoca a los extremos particulares o a la experiencia; además, puede ser el último término de la deliberación, sobre la cual cabe el error. Tal vez por ello no es ciencia (ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη), pues ciertamente tiene por objeto lo extremo (τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν), que con seguridad es una acción. Insiste Aristóteles en que la φρόνησις se contrapone a la intuición (ἀντικεῖται μὲν δὴ τῷ νῷ) porque, como se aprecia en el original, esta última tiene por objeto los extremos (o definiciones, como traducen algunos el plural genitivo ὄρων) que ya no son objeto del discurso (ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος). Por el otro lado, la φρόνησις tiene por objeto el término, extremo o límite (pues así también puede traducirse ὄρος) que proviene de la sensación (αἴσθησις). De esta manera, nos parece que tanto el νοῦς como la φρόνησις se asemejan en que no son ciencia, sino que se enfocan a los extremos o límites, sólo que los límites del primero parecen ser los principios, si se hace caso a lo analizado precedentemente, mientras que el segundo tiene por límite la sensación, análoga a aquella por la que se ve en matemáticas que la última figura es un triángulo. Por eso nos parece que tiene razón Gómez Robledo, apoyado en Hartenstein, cuando escribe sobre este pasaje lo siguiente: “*Estos términos o extremos de que estamos hablando parecen ser también los supremos y no los ínfimos, los conceptos o principios fundamentales: Grundbegriffe*”²⁶.

El tercero de los textos proviene igualmente del mismo libro sexto, pero del capítulo once. Decíamos que el pasaje anterior se ha vuelto complicado, y lo ha sido precisamente a la luz de este tercer texto porque, como dice Gómez Robledo,

24 Las citas de Suárez en: Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, disp. III, sec. 3, n. 11.

25 Aquinatis, Thomae, *In XII libros Metaphysicorum*, I, lect. 2.

26 Gómez Robledo, Antonio, *Op. cit.*, pp. 100-101.

aquí el estagirita no se refiere a la alta función teórica que le asigna en los otros dos textos, sino, en su función práctica, en cuanto virtud concomitante al buen consejo (εὐβουλία), a la comprensión, seguramente en el sentido de conocimiento íntimo (σύνεσις), y a la reflexión y comprensión (el término utilizado es γνώμη, cuya riqueza connotativa vuelve difícil determinar exactamente a lo que se refiere Aristóteles; incluso, leído desde una perspectiva fenomenológica, podría significar “corazón”). Gómez Robledo traduce γνώμη como “indulgencia”, aunque Julio Pallí la traduce como “comprensión”. Tal vez lo más acertado sea esto último, pues se refiere Aristóteles a lo equitativo y no tanto al perdón.

Ahora bien, Aristóteles asegura que la intuición tiene también por objeto lo extremo, al igual que el entendimiento y la prudencia. Y quien es buen entendedor o es comprensivo, lo es porque es equitativo en sus relaciones con los demás, que es lo mismo que ser inteligente. Así pues, ser comprensivo es lo mismo que ser inteligente y buen entendedor, y todas estas facultades se refieren a lo particular, es decir, a los objetos particulares. En efecto, y según los términos de Aristóteles, los objetos de todas las acciones son cosas particulares y últimas (ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά), pues el prudente conoce los particulares últimos. De la misma manera, la intuición tiene por objeto lo extremo (ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων), pero en ambas direcciones, pues tanto de los límites primeros como de los últimos no hay razonamiento, sino precisamente intuición²⁷. De esta naturaleza son los principios de la demostración, en donde se relaciona con los otros dos sentidos antedichos; y el otro término, que es la cosa particular, se relaciona con la sensibilidad. Así, la prudencia lo que hace es moverse por los amplios extremos que se abren desde la intuición de los primeros principios hasta el dato sensible. De esta manera, el νοῦς “No parece tener sino una función teórica por arriba y por abajo, así en la intuición de los primeros principios como en la impregnación por la inteligencia noética de los últimos datos sensibles”²⁸.

V

Pero es en el *Doctor Humanitatis* en quien la doctrina del νοῦς adquiere mayor concreción. Como en muchas cosas, el filósofo y teólogo napolitano de origen lombardo retoma a Aristóteles, a San Agustín y a otros autores clásicos, y los integra elaborando una nueva síntesis que resplandece todavía hasta nuestros días. Ahora bien, no revisaremos en este momento los distintos pasos filosóficos que se tomaron para llegar a la concepción del Aquinate; nos limitaremos a dar sólo unas pinceladas de lo que el Santo Doctor establece como la doctrina del *intellectus principiorum*. Para lograrlo, es necesario tener presente la distinción que él mismo establece entre *intellectus* y *ratio*.

En la literatura filosófica suele confundirse el concepto de *intellectus* con el de *ratio*. Se les toma como sinónimos y, aunque hay razón en hacerlo, en realidad

27 Las citas de Aristóteles en: *Ética nicomáquea*, VI, 11, 1134a31-1134b5.

28 Gómez Robledo, Antonio, *Op. cit.*, p. 110.

guardan una distinción sutil que es menester tener presente para aclarar qué cosa es el $\nu\omicron\zeta$ como facultad y el $\nu\omicron\zeta$ como hábito. Además, distinguir entre *intellectus* y *ratio* permite ver la diferencia entre los principios, objeto primario de la filosofía como metafísica, y la *scientia*.

En la *quaestio* titulada *De ratione superiori et inferiori*, contenida en las *Quaestiones disputate De Veritate*, el Aquinate establece lo siguiente:

Eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates, et quae format propositiones, et quae ratiocinatur: quorum unum proprium est rationis in quantum est ratio; alia duo possunt esse intellectus, in quantum est intellectus²⁹.

En efecto, para el Santo Doctor el *intellectus* y la *ratio* son, en realidad, la misma potencia, a saber, el intelecto (*intellectus*)³⁰. Esta potencia realiza distintos actos y de acuerdo con ellos es que se refiere al entender (*intellectus*) o al raciocinar (*ratio*). Esta primera consideración puede conectarse con lo que el Aquinate escribe en la *Summa Theologiae*, donde partiendo de la idea de que la virtud se define por orden al bien, pues o faculta a la potencia para obrar bien, o porque junto con la facultad confiere su buen uso, asegura que la virtud intelectual especulativa (*virtus intellectualis speculativa*) perfecciona al entendimiento para considerar la verdad, que es su bien:

Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum³¹.

Y en el mismo lugar asienta: “*Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis: et se habet in ratione termini*”³².

Como puede verse, el intelecto como hábito perfecciona al propio entendimiento, en cuanto lo ordena o faculta a su propio bien, que es el conocimiento de la verdad. Es el hábito que Aristóteles ha llamado $\nu\omicron\zeta$ en la *Ética nicomáquea*, y que es el *habitus principiorum*. Pero en la cuestión de la *Summa* ya citada, Tomás de Aquino se cuida al escribir *habitus principiorum*, y no de los *principia prima*, aunque puede suponerse que se refiere a ellos. Cuando la *ratio* se mueve dirigiéndose a los principios, estos últimos pueden ser en realidad los primeros principios o bien unos principios restringidos, es decir, los principios de cada ciencia en particular. Cuando se refiere a los primeros principios, es la *sapientia* la que se ocupa de ellos. Empero, en referencia a las

29 Aquinatis, Thomae, *De rationi inferiori et superiori*, correspondiente a la q. 15 del *De Veritate*, a. 1 ad. 5.

30 Esto también lo explica: Bautista Lucas, Erasmo, “Entendimiento y razón en Tomás de Aquino, Kant y Hegel”, en: *Efemérides mexicana*, XIX/56, (2001), pp. 192ss.

31 Aquinatis, Thomae, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57 a. 2c.

32 Ibidem.

verdades que son últimas *in hoc vel in illo genere cognoscibilium*, es la *scientia* la que perfecciona al entendimiento (*perficit intellectum*). Por ello es que Aristóteles ha dicho que la σοφία requiere de la demostración, y esta última no es obra sino de la *ratio*, específicamente del razonamiento.

A partir de estos textos, Juan Fernando Sellés plantea la siguiente pregunta:

Hábito indica imperfección (aunque, para Tomás de Aquino sea una perfección menor que la del acto, considerado éste como operación inmanente); y esa perfección puede ser nativa (esto es, innata), o adquirida. La de este hábito se considera *innata*. Pero si lo es, tal hábito no podrá radicar en una potencia pasiva como es la *ratio*, puesto que potencia denota imperfección, falta de conocimiento (*tabula rasa*). Con todo, Sto. Tomás afirma que “el hábito nunca está en la potencia activa, sino en la pasiva”. Ahora bien, ¿cómo salvar el escollo de que una potencia pasiva tenga negativamente un hábito³³.

Ya hemos mencionado la distinción entre el *intellectus agens* y el *intellectus possibilis*, que es la manera en que la filosofía escolástica traduce la distinción culminante de la psicología aristotélica, a saber, νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός. Es ahí donde puede salvarse el escollo mencionado por Sellés, y es precisamente el camino que él mismo sigue. El hábito es activo en cuanto promueve el bien de aquello que perfecciona, mientras que la potencia es pasiva. Así, el hábito de los principios es activo con respecto al intelecto. Pero este intelecto al que nos referimos es el paciente, mientras que en el intelecto activo el hábito hace las veces de acto. Así, es el intelecto agente el causante de la intelección de los primeros principios, sean éstos tanto los teóricos como los prácticos, aunque los primeros son más inteligibles que los segundos, los cuales corresponden a la *sindéresis*³⁴, pues incluso la *lex naturalis* está sometida al principio supremo del ente, que es el de contradicción.

VI

Profundicemos un poco más en el *intellectus principiorum*. Se trata, como puede apreciarse, del νοῦς como hábito de Aristóteles. Pero consiste en el hábito que conforma precisamente al *intellectus* como lo que es, a saber, como la potencia humana que posibilita la apertura infinita al ser de la que es capaz el hombre. Se distingue de la ciencia en cuanto el *intellectus principiorum* conoce sin discurso, es decir, por intuición. Además, y de acuerdo con Sellés, mientras que el hábito de la ciencia es plural porque se refiere a distintos aspectos de lo real, el *intellectus principiorum* es único, y aunado a esto es fundamento del conocimiento cierto de toda la realidad³⁵. De esta manera, si es el fundamento del conocimiento, permite una doble vía de movimiento, a saber, la que va de lo

33 Sellés, Juan Fernando, “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios”, en: *Tópicos*, No. 26, (2004), p. 154.

34 Cf. *Ibid.*, p. 158.

35 Cf. *Ibid.*, p. 161.

descendente a lo ascendente y la que va de lo ascendente a lo descendente. Se trata, en síntesis, de dos caminos. El primero, que se eleva a los primeros principios o evidencias primarias, suele llamarse *via resolutionis*; el segundo es la *via inquisitionis*, *via inventionis* o *via compositionis*. Pero lo común a ambos caminos es que el razonamiento parte o llega a los principios primarios.

Ahora bien, cabe apuntar también que lo propio del hombre no es el *intellectus*, pues los espíritus puros también poseen entendimiento. Lo propio del hombre es la *ratio*, y sobre este punto las palabras de Erasmo Bautista resultan muy diáfanas: “La *ratio* jamás puede existir sin el *intellectus*, al que, por el contrario, implica de suyo siempre y esencialmente como a su condición de posibilidad. Por eso santo Tomás dice también que, aunque el conocimiento humano marcha a la cabeza en el camino de la *ratio*, participa, no obstante, de aquel aprehender simple, que es propio de los espíritus puros, o que está en condiciones de captar algo al instante y sin búsqueda paulatina”³⁶. Entre aquello que puede captar de forma inmediata el entendimiento se encuentran precisamente los *principia prima*, que son las evidencias fundamentales. En este sentido, y siguiendo a Bautista, resulta que la *ratio* parte del *intellectus*, pero es la misma *ratio* la que retorna al *intellectus*. En efecto, sin el *intellectus*, la *ratio* no podría darse, pues precisamente esta última indica movimiento hacia la *intellectio*. Aunque el entendimiento constituya el trasfondo desde el cual se mueve la razón, la primacía es del primero y la segunda es algo esencialmente derivado y, por ello, subordinado³⁷.

En este sentido, es precisamente la *ratio* –a diferencia del *intellectus* que suele concebirse como una mirada penetrante en lo evidente *per se*– lo que caracteriza al *voûç* humano. En efecto, la razón humana es un constante discurrir, es un constante ir en la búsqueda; es, en definitiva, el movimiento con respecto al reposo que se encuentra en la verdad. Por eso es que el Aquinate dice: “*Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem*”³⁸. Pero como el movimiento se dirige hacia algo, es decir, hacia la intelección, hacia la aprehensión, se sigue que el modo en que se mueve la razón, que es el discurrir, se lleva a cabo en pos de la intelección. En consecuencia, y de acuerdo con la exégesis de Bautista, “En la medida en que el espíritu humano es capaz de alzar las esencias y destacar el ser por encima y más allá de los datos sensibles o de considerarlos separados de estos últimos, o sea, absolutamente, en él la *ratio* es conducida al *intellectus*, a saber, hacia aquello por lo que según su manera limitada el espíritu humano participa de lo que le trasciende”³⁹. Esta participación es comprendida por Bautista como la eternidad, en cuanto la razón permanece impregnada del tiempo, mientras que el entendimiento, aunque sea de manera débil, participa de la eternidad desarrollándose en ella. Para aceptar

36 Bautista Lucas, Erasmo, art. cit., pp. 194-195.

37 Cf. Ibid., p. 196.

38 Aquinatis, Thomae, *De rationi inferiori et superiori*, a. 1c.

39 Bautista Lucas, Erasmo, art. cit., p. 198.

esta tesis, cabe apuntar que esta eternidad débil de la que participa el espíritu humano se aprecia con la aprehensión de lo completamente objetivo, que se enjuicia a través de los principios *per se nota*, pero que, en el fondo, no buscan sino expresar el ser en universal, pues los llamados principios primeros son juicios acerca del ente en cuanto ente.

VII

Cabe acentuar una vez más, como lo hace también Bautista en seguimiento del Aquinate, la unidad de la potencia que se desdobra como *intellectus et ratio*. En efecto, no parece ser otra la opinión del Santo Doctor, para quien se trata de una potencia pero con distintos actos, en donde unos se ordenan a otro, pues el discurrir se ordena a la intelección, como se dijo. Puede defenderse esta tesis tanto formalmente como metafísicamente. En efecto, formalmente el movimiento se relaciona con el reposo, en cuanto que el primero se ordena al segundo. Así, lo imperfecto se ordena a lo perfecto, pues el discurrir se ordena a la intelección. Metafísicamente, lo propio del hombre es el razonamiento, pero en relación con el *intellectus* puro se trata de una imperfección, pues para inteligir requiere de los pasos sucesivos que le permitan alcanzar este último punto⁴⁰. Así pues, si lo imperfecto se ordena a lo perfecto, entonces la razón se ordena al entendimiento y aquélla expresa la manera en que éste se mueve. En consecuencia, el espíritu humano es imperfecto en razón de que no comprende o intelige siempre en acto.

VIII

Para finalizar estas anotaciones, retomemos brevemente una consecuencia que ha quedado abierta en el punto VI, a saber, la eternidad de la que participa el espíritu o *voûç* finito humano. Se trata de una característica entitativa que logra vislumbrarse gracias al *voûç* como hábito de los primeros principios. En efecto, si el *voûç* es capaz de captar verdades suprasensibles, entonces la naturaleza del *voûç* como facultad humana es una potencia que no se reduce a la materia, pues la trasciende formalmente, es decir, si el hombre se redujera a la sensibilidad y, por tanto, a la materia, sería incapaz de alcanzar verdades suprasensibles. Pero como el hombre sí es capaz de ello, se sigue que el hombre no sólo es materia, sino también espíritu.

Presuponiendo la noción universal de ente (del cual no trataremos en este momento), el principio de contradicción cumple con las características de poseer un valor universal, absoluto y real u ontológico, y es parte de lo que es el *voûç*, merced al *intellectus principiorum*. Por ello, es ejemplo de la capacidad humana para alcanzar conocimientos de la naturaleza antedicha, lo cual no excluye, por supuesto, el relativismo o limitación del conocimiento humano. Ahora bien, por valor universal de un principio se entiende su valor para todos los objetos significados en el concepto del sujeto. Es el caso del principio de contradicción,

40 Cf. *Ibid.*, pp. 199-200.

pues su valor se extiende a todo ente *a priori*. En segundo lugar, un principio es incondicionado si se funda en una especie de necesidad absoluta; de ahí que Erasmo Bautista escriba, apoyado en Joseph de Vries, que “*El valor universal incondicional o absoluto no puede fundarse en la experiencia ni constar por ella, puesto que ésta ofrece sólo hechos particulares. Sólo se nos hace inteligible comparando las esencias de ente y no ser, que se nos manifiesta en nuestros conceptos abstractos considerados como contenidos intelectuales*”⁴¹. Es así que el principio de contradicción no se funda necesariamente en la experiencia sensible, que está conformada por hechos particulares, sino que expresa una necesidad absoluta. En otras palabras, su verdad no depende de la experiencia, aunque tal principio tenga un origen parcialmente sensible, pues es menester la potencia del *intellectus* para lograr apresarla como principio. Por último, un principio tiene valor real u ontológico si la verdad del principio tiene referencia a las cosas reales significadas por el concepto del sujeto. Es así que el principio de contradicción se refiere a los entes reales; en consecuencia, tiene valor real u ontológico. Así pues, este argumento no hace sino actualizar al más general que dice: El acto es inmaterial si su objeto es inmaterial. Es así que el acto que se llama intelectual tiene por objeto algo inmaterial. Luego el acto intelectual es, *essentialiter*, inmaterial, lo cual expresa, de manera preclara, la intencionalidad que la escolástica y la fenomenología atribuyen al conocimiento, en donde el sujeto y el objeto permanecen distintos, pues el conocimiento es conocimiento de algo⁴². Así, el principio de contradicción, que depende de la noción de ente en universal, es un conocimiento que tiene una intencionalidad real u ontológica.

La teoría filosófica del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ o *intellectus* no es una pieza de museo. Se trata de una teoría filosófica vigente y que la escolástica ha mantenido por varios siglos. Estas anotaciones sólo han querido destacar unos puntos importantes sobre ella, pero puede constatar que es mucho más vasta. Se trata de una teoría filosófica y no puede ser objeto sino precisamente de la filosofía. No es la ciencia positiva o experimental la que tiene por objeto la dilucidación de estos asuntos, sino la reflexión filosófica que busca encontrar causas a los efectos; en este caso, se trata de proponer el *esse* que se sigue del *opus*.

Jacob Buganza,
Instituto de Filosofía, Tuxpan No. 29, Fracc.,
Veracruz, Xalapa, Ver., C.P. 91020.
jbuganza@uv.mx

41 Bautista Lucas, Erasmo, *Los fundamentos del conocimiento humano*, Universidad Pontificia de México, México, p. 61.

42 Esta aclaración resulta importante para no caer en el idealismo. La tesis aristotélica que afirma la identidad entre el objeto y el sujeto que intelige, hay que matizarla recurriendo a la intencionalidad. En consecuencia, hay que afirmar que aunque el sujeto y el objeto de vuelvan idénticos, se trata de una *identidad intencional*; se trata de una identidad que implica una dualidad real. Así, la idea de ente en universal inteligida, aunque posea una identidad con el sujeto cognoscente, implica una dualidad real, pues se refiere a todo ente. De igual manera, el principio de contradicción implica una identidad intencional, pero su referencia es real u ontológica.