

IDEAS PARA UNA INTERPRETACIÓN DE LA DOCTRINA DE ARISTÓTELES SOBRE EL INTELLECTO TEÓRICO

Francisco Rodríguez Valls. Universidad de Sevilla

Resumen: El presente trabajo presenta un conjunto de cinco ideas que pretenden ayudar a los estudiosos a entender mejor los difíciles textos de Aristóteles sobre el *Noús*.

Abstract: This paper deals with five ideas whose aim is to help scholars to understand better Aristotle's difficult writings on *Noús*.

«Existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas».
(*De Anima* III, 5; 430a 14-15).

Uno de los problemas que tiene que abordar una teoría sobre el intelecto es la de explicar las diferentes maneras que éste tiene de presentarse: teórico, práctico, técnico, etc. Es tarea del intelecto teórico hacer inteligible por qué una multiplicidad tiene principios comunes de actuación. Entra dentro de su misión descubrir el sentido —la unidad— de lo que aparece como múltiple y, por supuesto, puede y debe aplicarse a sí mismo esa tarea¹. El intelecto tiene que dar razón teórica de sí mismo y de su multiplicidad y tiene que dar razón de su principio de unidad y de su misma función de unificación. Marcar con precisión el camino más adecuado para ello es una de las tareas previas más complejas con las que se encuentra. La complejidad consiste en que no puede teorizarse como si fuera «una cosa más». El intelecto no es «algo» que entienda algo: el entender no le viene añadido al intelecto como si el intelecto fuese otra cosa más allá de entender². Por otra parte, su objeto no es sino aquello que es entendido: no entienda como si fuera cualquier proceso sino que, a lo sumo,

¹ La multiplicidad no es un «cúmulo de cosas» (*sorós*), sino que presenta un orden interno (lo plural no es lo contradictorio de lo uno). Esta ordenación es el fundamento de su ineligibilidad ya que toda ordenación se realiza según los primeros principios. De ahí que el intelecto sea semejante a la luz en tanto que hace presente el orden —la unidad— de elementos distintos —tal como la luz hace presente lo inteligible posibilitando la multiplicidad de los colores— (cfr. *De Anima* III, 5; 430a 15-17). Sobre la función que desarrolla el término *sorós* dentro de la forma de pensar de Aristóteles puede consultarse, por ejemplo, *Metafísica* VII, 17; 1041b 11 ss.

² El intelecto, «puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad» (*De Anima* III, 4; 429a 17-23).

—como praxis— ha inteligido³. Distinta sería la cuestión si nos preguntásemos por el sustento psicológico que hace posible obtener los conceptos⁴; pero eso es otro problema ya que, para Aristóteles, el intelecto es un tipo de actividad que puede ser considerada independientemente del tiempo⁵, esto es, de todo proceso sea psicológico o no.

Encontramos un tipo de actividad que parece eterna. Pero también, aparte de este carácter abstracto, encontramos intelectos concretos presentes en el tiempo y sometidos a procesos de formación, de constitución: hay una actividad que, siendo eterna, tiene que alcanzar la perfección que su eternidad le exige.

Este es un problema serio y requiere una solución tal que nos permita comprender cómo aquello que se conoce como simple necesita conocerse haciendo enunciados y refiriéndose a objetos⁶. Hay que conjugar que el intelecto sea praxis —en el sentido aristotélico del término— y que, sin embargo, tenga sentido su presencia en el tiempo⁷.

Mi intento en estas páginas es presentar brevemente unas ideas que permitan comprender la unidad de sentido de las aparentes contradicciones de los textos del Filósofo. La mayoría de las interpretaciones —nos dice Brentano y asumo su decir— «cuando tropiezan con dos tesis que parecen contradecirse, sin ahondar en más averiguaciones pretenden que hay una real contradicción y se preguntan, por consiguiente, cuál de las dos afirmaciones contradictorias habrá que preferir en la exposición como la propia de Aristóteles. Y, sin embargo, lo más fácil sería presumir que aquellos pasajes podrían entenderse en otro sentido que los armonizara entre sí, y con la ventaja de que lo que, a primera vista, parecía crear una dificultad a la comprensión, sirve más bien para facilitarla, pues la necesidad de justipreciar simultáneamente dos afirmaciones al parecer contradictorias, es un puntal firme para la interpretación de una y otra. Y todavía más. Quizá la explicación de la coherencia de un juicio con otro, exige ciertos conceptos intermediarios, descubriéndose así la totalidad del pensamiento aristotélico de manera mucho más completa»⁸.

³ Aunque en este caso el inteligir y lo inteligido se identificarían (cfr. *De Anima* III, 4; 430a 3-5 y *Metafísica* XII, 7; 1074b 33 ss.): inteligir la intelección que tuve de, por ejemplo, un texto de Platón es volver a comprender ese texto. Ciertamente el intelecto se intelige de la misma manera que intelige sus objetos; la separación que hacemos en nuestro planteamiento sirve únicamente para mostrar que el intelecto en cuanto objeto no puede ser como un objeto cualquiera, esto es, no tiene tampoco forma propia como objeto (la que tiene es la del objeto inteligido).

⁴ Si, por un lado, el intelecto aparece como inmortal y eterno (*De Anima* III, 5; 430a 23) y el alma como acto primero del cuerpo (*De Anima* II, 1; 412b 5-6) y principio de las facultades (*De Anima* II, 2; 413b 11 ss.), por otro lado también afirma Aristóteles que «lo mismo que el cuerpo es anterior en la generación al alma, también la parte irracional es anterior a la dotada de razón» (*Política* IV, 15; 1334b 20-22). Aunque esto no nos suponga un problema real, como se deduce de la tercera tesis que vamos a sustentar.

⁵ Cfr. *De Anima* III, 5; 430a 20-23 y *De Anima* II, 3; 415a 13.

⁶ «Todo enunciado tiene partes» (*Metafísica* VII, 10; 1034b 20).

⁷ «Praxis es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno (...) piensa y ha pensado, (...) pero no aprende y ha aprendido» (*Metafísica* IX, 7; 1048b 22-25). En esa misma línea puede verse *De Anima* III, 5; 430a 20-21 y III, 4; 429b 5-9 y, en general *De Anima* III, 4 y 5 y *Metafísica* XII, 7 y 9.

⁸ Franz Brentano, *Aristóteles*. Ed. Lábor, Barcelona, 1983. Trad. de Moisés Sánchez Barrado. Pp. 5-6.

Para que la comprensión de nuestro tema sea adecuada es necesario decir que nos referimos a una cuestión de naturaleza⁹, del intelecto considerado en sí mismo, y no de alguna de sus acciones (*poieîn*). Ahora bien, ese «referirnos a» no es sólo una intención ajena al intelecto sino que refleja fielmente la naturaleza por la que nos preguntamos¹⁰. Expongo a continuación cinco ideas que, en distintos ámbitos de argumentación, pueden ayudarnos a conseguir un mejor entendimiento de esa paradoja¹¹.

1.- Para establecer una teoría del intelecto debe partirse de la unidad del acto de conocimiento. La posibilidad metafísica del conocimiento no se funda en la dualidad cognoscente-conocido sino en la unidad ontológica de la realidad —principio de unidad de lo real—, en la unidad de estructuras que permiten la inteligibilidad¹². Lo absolutamente desemejante —la exterioridad total— no puede ser conocido porque no hay referencias que permitan su comprensión. Sólo lo semejante es comprensible, ese es el fundamento de la analogía. El intelecto es también una realidad sometida a las leyes de la realidad —los primeros principios— y, por ello, es inteligible. Ahora bien, poseer los primeros principios y ser intelección equivale a afirmar que consiste en la actividad de los primeros principios; ciertamente no dispone de ellos a su gusto (Aristóteles no es Protágoras)¹³ sino que los tiene como límite o, dicho de otra forma, el intelecto es límite de la realidad: nos dice lo que puede y lo que no puede ser. La

⁹ «La naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales» (*Metafísica* V, 4; 1015a 13-15).

¹⁰ El ser del intelecto es la autorreferencia, su consistencia no es algo separado de ella. En esa misma línea se encuadra la noción de «vida» (*cf. De Anima* II, 1; 412a 4, análogamente *Metafísica* XII, 7; 1072b 27: el concepto puro de vida refleja el subsistir por sí) y considerado en sí mismo explica que el *Theós* sea vida eterna (*cf. Metafísica* XII, 7; 1072b 29) y que todo ser vivo tienda a ser la vida eterna en que el *Theós* consiste (*cf. De Coelo* I, 9; 278a 18-22 y II, 3; 286a 8-9), así como el carácter eterno y separado del intelecto (*cf. De Anima* III, 5; 430a 22-23). Lo divino en el pensamiento griego gira en torno a esta noción aunque es en Aristóteles donde adquiere su más alta expresión especulativa, en la unidad del acto como actividad y no como substrato lógico. Sobre la cuestión puede verse el aclarador artículo de H.-G. Gadamer *Sobre lo divino en el pensamiento antiguo de los griegos* (En «Homenaje a Xavier Zubiri». Ed. Moneda y Crédito. Madrid, 1970. Tomo I, pp. 675-689. El tema está expuesto con precisión en las páginas 688 y 689).

¹¹ En esa pretensión hay que considerar como un dato importante la distinción entre psicología y teoría del intelecto. No hacerlo ha llevado a graves confusiones. La distinción podría brevemente configurarse en la filosofía de Aristóteles diciendo que la teoría del intelecto no es una disciplina física: no se ocupa de la clase de alma que no es separable (*cf. Metafísica* VI, 1; 1025b 26-1026a 6). A mi parecer, no tener en cuenta esta idea llevó a un excelente conocedor de Aristóteles como fué Brentano a caer en problemas insalvables a la hora de realizar su propia psicología: el sujeto y el objeto son comprensibles en relación a la unidad en que el intelecto consiste y no de otra forma. Para ampliar esa idea puede verse mi trabajo *Psicología descriptiva e intencionalidad en Franz Brentano* («Reflexión». Sevilla, 1990. Pp. 117-141).

¹² El sentido en que la verdad es, en la doctrina aristotélica, un trascendental, lo he desarrollado en el capítulo II, sección tercera, de mi trabajo *Acto y fundamento* («Thémata Suplementos». Sevilla, 1991). En relación con la ciencia lógica lo he desarrollado en el capítulo III, sección cuarta, del mismo escrito.

¹³ *Cfr. Acto y fundamento, op. cit.*, capítulo II sección tercera b.

noción de límite¹⁴ entra aquí con derecho propio.

Un nuevo apoyo a esta idea lo constituye el libro X, 1 de la *Metafísica*. En él Aristóteles define los cuatro modos en que se ha de considerar la unidad: lo continuo (*tò synechés*), lo que es un todo (*tò hólon*), el singular (*tò kath'hékaston*) y el universal (*tò kathólou*) y, sigue diciendo, será «una» toda cosa en la que se dé alguno de tales modos. Pues bien, el intelecto no cae bajo el concepto de uno según alguno de esos modos, sino de todos ellos:

a) Es continuo según la definición que ofrece en *Metafísica* XI, 12; 1069a 5 ss. («cuando el límite de dos cosas que se tocan y continúan resulta el mismo»), ya que en él se unen el ser límite de la realidad y el pensarse como límite, por lo que resulta que el límite de la realidad y del pensar la realidad son uno y el mismo.

b) Es un todo porque no se puede, a priori, poner límites a su actividad; lo que el intelecto pretende es conocerlo todo (en su puro concepto todo lo conoce pues posee como inteligidos a los primeros principios).

c) La totalidad la realiza como singular cuando hace todas las cosas. Esta es la función que Aristóteles asigna al *noûs poietikós*.

d) La totalidad la realiza como universal cuando llega a ser todas las cosas. En eso consiste el *noûs pathetikós*.

Incluso la naturaleza pura del intelecto es una ya que la dualidad entre las dos funciones primordiales del *noûs*, la singularidad y la universalidad, se diluye en el entendimiento puro junto con la unidad como totalidad, ya que lo universal y lo singular constituyen el conocimiento en acto de la totalidad; también unifica el modo de la continuidad en que la unidad se manifiesta ya que es simplicidad¹⁵. Los cuatro conceptos de uno quedan, pues, unificados, dándosele cumplimiento al mismo concepto que los integraba.

Por ello, no es de extrañar que Aristóteles afirme que «el Entendimiento es uno»¹⁶; es la unidad absoluta en el caso del entendimiento divino y la unidad unificante en el del humano. El entendimiento divino es *sofía* y el humano *filosofía*¹⁷.

2.- *Noûs* es la presencia que la realidad tiene de sí misma, es la realidad pensándose, o bien, la única forma posible de concebir una unidad absoluta en actividad.

Como ya hemos dicho, la naturaleza del intelecto no es una vaciedad que se llena con otra cosa distinta de sí, no es un algo que piensa¹⁸, sino el pensar mismo. No se le puede conferir realidad ni como sujeto ni como objeto sino como actividad máximamente una. El intelecto es la más alta de las realidades, aquella que concentra

¹⁴ En este sentido resulta especialmente aclaradora *Metafísica* V, 17; 1022a 4-13.

¹⁵ *Cfr. De Anima* III, 5; 430a 18.

¹⁶ *Metafísica* XII, 2; 1069b 31.

¹⁷ A mi parecer ésta es una de las ideas fundamentales a las que apunta *Metafísica* I, 1 y 2 y *Metafísica* II.

¹⁸ *Cfr. De Anima* III, 4; 429a 10-27.

en sí la perfección de toda la realidad; es, en este sentido, límite y totalidad de lo real. Pues bien, su actividad consiste en presenciarizarse como tal, como límite y totalidad: afirmarse como uno con la realidad. Con el intelecto, lo que existe se descubre como existente, es decir, el límite se repliega sobre sí mismo —como haría la mano si pudiera cogerse a sí misma— y atraviesa todo aquello de que es límite como si el sol pudiera, iluminándose con su luz, atravesarse y darse la vida que él da y mantiene. Este ejemplo no está muy lejos del pensar de Aristóteles puesto que él caracteriza al *noûs poietikós* como luz iluminando¹⁹. También sus estudios sobre la luz, al tratar del sentido de la vista (que es fundamentalmente el que nos presenta lo eterno)²⁰, son importantes para comprender este concepto. Por ejemplo, penetrar en la definición de la luz como «acto de lo transparente en tanto que transparente»²¹ es entender la naturaleza del intelecto. El *noûs* es luz y no un rayo que emana de una fuente luminosa; es un rayo de luz que originariamente se ha iluminado a sí mismo. El intelecto no es nada en potencia, su *ousía* consiste en ser acto.

Si he acertado en algo dejará de tener sentido cómo están las cosas en el intelecto y cómo es posible que el *Theós* tenga como objeto de su conocimiento otra cosa aparte de sí mismo²².

Como consecuencia de esto, Aristóteles niega explícitamente en el inteligir del *Theós* todo tránsito de un objeto de pensamiento a otro²³ pero no, como piensa Ross²⁴, el conocimiento del mal. Por negar tal cosa el Filósofo critica la elaboración teológica de Empédocles²⁵.

En último término ésta tesis se resuelve en los textos de *Metafísica* XII, 9, donde se llega a la conclusión del *Theós* como *nóesis noéseos*, que no se puede configurar de manera psicológica si realmente llegamos a la referencia que expresan esos signos. En el intelecto la realidad alcanza la máxima transparencia desvelándose desde sí misma, adquiere los caracteres del fuego; precisamente por ello lo propio del *noûs* es la sofía.

3.- A pesar de lo dicho en la tesis segunda, un entendimiento incardinado en la temporalidad necesita de un proceso de constitución: la estructura dual de *noûs pathetikós* y *noûs poietikós* es únicamente necesaria cuando lo eterno se hace presente

¹⁹ Cfr. *De Anima* III, 5; 430a 15-17.

²⁰ Cfr. *De Anima* II, 7 y *Metafísica* I, 1; 980a 24-27.

²¹ *De Anima* II, 7; 418b 9-10.

²² Cfr. *Metafísica* XII, 9 y 10. Ross cae en el equívoco de problematizar como aristotélica una aporía que el Estagirita sólo enunció como recurso dialéctico para ofrecer su solución. Cfr. W.D. Ross, *Aristóteles* (Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1957. Trad. por Diego F. Pró. P. 262).

²³ Cfr. *Metafísica* XII, 9; 1074b 25-34.

²⁴ Cfr. Ross, *op. cit.*, p. 263.

²⁵ «A la doctrina de Empédocles, por su parte, le ocurre además que dios resulta ser el más ignorante: sólo él, desde luego, desconoce uno de los elementos —el Odio— mientras que los seres mortales conocen todos, por estar consituídos de todos ellos» (*De Anima* I, 5; 410b 4-7).

en el tiempo y se hace urgente llenar de contenido la eternidad²⁶. El intelecto que se hace presente en el hombre, siendo trascendentalmente eterno, requiere un proceso por el que siendo toda la realidad se dé cuenta de su propia condición: es aquel recorrido temporal por el que al final es posible nombrar la esencia²⁷. Este es el sentido, por ejemplo, de la búsqueda de los primeros principios de la ciencia y del proceso del conocimiento que Aristóteles hace, respectivamente, en los *Segundos Analíticos* y en el *De Anima*. A mi parecer, el sentido último de estos textos consiste en afirmar que es el intelecto quien hace posible las vías de acceso al mundo, pero que adquiere presencia cuando las estructuras corporales —cuya actividad él mismo dirige— que permitan la apertura hacia la realidad la posibilitan. Para hacerse presente, el intelecto tiene que captar los primeros principios, pero para hacer ésto necesita unificar toda la realidad²⁸.

Para cumplir ese propósito se requieren dos dimensiones de una misma actividad: la primera es la que el Filósofo denomina *noûs pathetikós* o como aquel intelecto que «llega a ser todas las cosas». Este «llegar a ser» se realiza dianoéticamente, esto es,

²⁶ El intelecto consiste en la forma pura de los primeros principios. Ahora bien, en su inicio temporal y antes de que sean adecuados por el intelecto a los contenidos (también regidos por los mismos principios) de los objetos, no pueden ser inteligidos como tales principios puesto que ni siquiera ellos mismos aparecen como objeto: son una forma pura ininteligible; son, en este sentido, exteriores a sí mismos y, en tanto que tales, son excepción a su propia ley. Aquello que lleva a darles contenido concreto universalizando los particulares es lo que funda la necesidad de un proceso de ida y vuelta que instaura las dos dimensiones del intelecto teórico. En consecuencia, sólo el *poietikós* permanece como resultado. Este proceso es el que explica la formación intelectual y la recurrencia de un intelecto a otro para ampliar el saber. Inteligir los primeros principios es algo que puede realizarse a priori (a partir de una primera impresión del orden del mundo), pero que sólo tiene su plena confirmación cuando se han aplicado concretamente a la totalidad de las esferas ontológicas (no necesariamente de los particulares). «Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto» (*De Anima* III, 4; 429b 31-430a 2). «Y cuando ése ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que ocurre cuando es capaz de actualizarse por sí mismo—, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el ineleco es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo» (*De Anima* III, 4; 429b 6-9). Dicho lo más claramente posible: «El Universo, el cosmos entero, es una voz que no se oye a sí misma, un logos, una razón que no tiene conciencia. Cuando aparece el hombre, aparece como conciencia o autoconciencia que no tiene logos, es decir, como conciencia con capacidad para acoger todo ese logos de lo real, que inicialmente aparece como exterior a la conciencia y como ajeno a ella» (J. Choza, *Manual de Antropología Filosófica*. Rialp. Madrid, 1988. P. 534).

²⁷ Cfr. *Ética a Nicómaco* X, 4.

²⁸ Atendiendo a que en el *De Anima* se intenta explicar al intelecto en cuanto inmerso en el tiempo, considero, frente a Ross (cfr. *op. cit.*, p. 219), que la última frase del *De Anima* III, 5 (*καὶ ἀνευ τοῦ οὐδὲν νοεῖ*) no es una ambigüedad sino una conclusión precisa sobre el intelecto. Las cuatro posibilidades de interpretación que posee tienen una unidad que resume toda la temática tratada: 1.- «Y sin el intelecto pasivo, el intelecto activo no conoce nada»: la formalidad de los primeros principios carece de contenido y, por ello, no es estrictamente conocimiento; 2.- «Y sin el intelecto activo, el intelecto pasivo no conoce nada»: sin la formalidad de la realidad ningún contenido puede ser aprehendido. Las otras dos traducciones posibles: 3.- «Y sin el ineleco pasivo, nada conoce» y 4.- «Sin el intelecto activo, nada conoce» deben entenderse de acuerdo con cuál sea el sujeto de la frase; ya que las dos anteriores recogen los que pueden ser sus candidatos posibles, queda atender a lo que es fin del intelecto, a la *theoría*: la contemplación no es posible sin la presencia de uno y otro.

haciéndose presente el mundo al intelecto (*noûs*) mediante el entendimiento (*diánoia*). Al ocurrir ésto, el *noûs* aprecia que no es más que la conciencia del mundo (no es nada en potencia) y, por lo tanto, que no consiste más que en contemplación: ésa es su actividad propia. A este paso de «llevar todas las cosas a sí» le sigue el de aplicar concretamente los primeros principios a los distintos ámbitos de realidad, reconocerse en aquello que conoce. Esta es la misión del *noûs poietikós*: hacerse todas las cosas y darles su orden en el mundo²⁹. Por ello, el *noûs poietikós* es, esencialmente, luz que ilumina, es «llevarse a todas las cosas». Hacer dominio del mundo es el sentido de esas dos esferas del intelecto³⁰. Pero ambas se refieren a la actividad de la que son dimensiones: al *theoreîn*, contemplación de toda la realidad en sí misma que aún siendo perfecta puede aumentar sus contenidos en tanto que necesita particularizar su conocimiento (el hacerse todo revierte en nuevos conocimientos que llegan a hacerse intelecto y que necesitan, de nuevo, establecerse concretamente). Toda la realidad se transforma así en cada una de las realidades y cada una de ellas adquiere su sentido en la totalidad. Ese fin es el mismo que en la ética aristotélica se denomina *êthos*: hacer morada del ámbito (en el caso del hombre el ámbito es todo lo real).

4.- Desde esa interpretación hay que calificar de pseudoproblema las distintas controversias entre averroistas y escolásticos sobre si la inmortalidad es de la especie o de los singulares. Que el intelecto sea uno no es contradictorio con que sea múltiple: no hay en los textos de Aristóteles un pronunciamiento claro en favor de una u otra tesis, antes bien, hay fundamento para afirmar las dos. La realidad, en efecto, es una; su concepto, por tanto, también tiene que serlo. Pero la realidad del concepto dista mucho de ser incommunicable: un mismo concepto puede estar presente en múltiples conciencias siendo, con todo, uno solo. Ciertamente, no hay textos que manifiesten con claridad lo que acabo de enunciar, pero es necesario plantearlo así —es uno de los conceptos intermediarios que planteábamos al comienzo— para unificar las tesis de Aristóteles. Además, no resulta extraña esta conclusión si es verdad, como vimos anteriormente, que el intelecto unifica toda la realidad en cuanto singular y universal.

²⁹ En el orden teórico, hacer las cosas significa representar en sí el origen, el desarrollo y el fin de ellas; ésto es a lo que Aristóteles llama definición (*cf. De Anima* I, 1; 403a 25-27): el concepto debe dar razón de la historia del universo y de cada particular haciéndolo constar su causa, su desenvolverse y el producto alcanzado. Esos tres elementos consiuyen, según la perfección del intelecto, una explicación —que adquirirá conceptos diversos desde una idea común— del origen, desarrollo y fin del intelecto mismo (ya sea puro o temporal). Según el concepto que posea, el orden teórico y el práctico están —o no— diferenciados (al menos en su ámbito interno): éso marca en cada ser intelectual el grado de diferencia entre ontología y moral.

³⁰ *Cfr. De Anima* III, 4; 429a 19-20.

5.- La última idea pretende señalar, si es que en algo ha acertado esta interpretación, que si Aristóteles ha logrado explicar algún fenómeno de la realidad intelectual es lógico que encontremos presente su explicación a lo largo de diversos momentos de la historia de la filosofía. Si podemos encontrar a lo largo de los siglos interpretaciones semejantes a la aquí expuesta, tanto por influencia de Aristóteles como sobre todo por investigación sobre la misma realidad, habrá que decir que lo aquí expuesto no carece de sentido. Con ello no quiero decir que se haya repetido el esquema aristotélico sino que se han realizado diversas sistematizaciones de un objeto que también él encontró y que estructuró a su manera. No quiero decir tampoco que los filósofos hayan dicho lo mismo sino que todos, al decir, al pensar, se han referido a algunos campos comunes de realidad: el conocimiento, la ética, el dolor, el amor, la vida y la muerte han existido siempre aunque el comportamiento ante ellos y el lugar que ocupan en las concepciones del mundo hayan sido culturalmente distintos. Así, por poner algunos ejemplos, la noción agustiniana de *mens* concretada en la estructura trascendental de *mens-notitia-amor*³¹, el concepto hegeliano de *Idea*³² o la noción de *yo* en Kierkegaard³³ son formulaciones que tienen como referencia aquello mismo que hizo que Aristóteles expresase una determinada teoría del intelecto³⁴.

Francisco Rodríguez Valls
Dpto. de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
Avda. D. Francisco Javier, s.n.
41005 Sevilla

³¹ Cfr. mi trabajo *Trinidad y ontología trascendental*. «Thémata», número 6, 1989.

³² Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, párrafos 213-244. Ed. Porrúa. Méjico, 1971. Estudio y análisis de la obra por Francisco Larroyo. Pp. 107-116.

³³ Cfr. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal* I, 1. Ed. Guadarrama. Madrid, 1969. Traducción del danés por Demetrio G. Rivero.

³⁴ Lo expuesto aquí también tiene la virtud de eliminar una escisión radical entre intelecto teórico y práctico, esto es, puede hacernos posible una comprensión de los dos que dé razón de su unidad y diferencia y que explique a ambos. Hacer de un ente algo más de lo que su devenir natural le permite (técnica, creación artística) es algo plenamente integrado en esta visión. Ciertamente «el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se haya de buscar o rehuir» (*De Anima* III, 9; 432b 27-28), pero eso es así cuando existe diferencia entre el ser y el deber (ser sometido a un fin, el que sea, o a la posibilidad de hacerse o de ser hecho). Las estructuras del hacer y del conocer son distintas: uno puede no conocer lo que ha hecho (resultados que se escapan de la previsión) o hacer sin conocer (como ocurre en la hipnosis o en el sueño). Pero ambas estructuras, para que sean humanas, para que respondan a la sabiduría, deben fundar un principio común que se funda en la *theoría*: la demostración la encontramos en que sólo lo perfecto no necesita hacer nada fuera de sí. «La vida práctica no se refiere necesariamente a otros, como algunos piensan, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita en vista de los resultados que se obtienen de la actuación, sino que lo son mucho más la contemplación y la mediación que inen su fin en sí mismas y se ejercían por sí mismas» (*Política* IV, 3; 1325b 16-21). Para esta cuestión es importante tener presentes los capítulos 1-3, 7-9 y 13-15 del libro IV de la *Política*.