

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

10



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1969

la picadura de alguna bestia venenosa, en donde, aunque la fuerza del calentamiento pueda ser con mucho la misma, la manera de producción y el método de curar, son muy diferentes".⁴⁸

⁴⁸ La ilustración es de toda probabilidad tomada de HELMONT, la "bestia venenosa", siendo un perro rabioso (*Oriatrike*, 629, 966). Sin embargo, la interpretación ofrecida de la diferencia entre la embriaguez y la hidrofobia, no es Helmonciana, de seguro, pero sí peculiar del Locke del principio, como médico eclético. Su obvia explicación de la embriaguez como una condición calorífica debida a una simple cantidad de consumo, es evidentemente el producto de un hombre que apela al sentido común, del cual Locke a través de su vida tuvo más de su parte.

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA SOBRE LOS DOS ENTENDIMIENTOS

DR. PEDRO F. HERNÁNDEZ, PH. D.
Louisiana State University.

I. *Introducción.* Intento de exponer. No se impugna ni se defiende. Caso omiso de teorías preestablecidas. Método de interpretación: filológica, crítica y filosófica, gradualmente subordinadas.

II. *Dificultades de exposición.* Ambiente de la doctrina. Sugerencias sobre el método apropiado para la exposición: más bien prospectivo que retrospectivo. Una palabra sobre la cronología del Corpus Aristotelicum y el Tratado De Anima.

III. *Precedentes de la teoría.* La doctrina aristotélica del conocimiento en general. Comparación con los sentidos. Incorporeidad de la mente. Principales problemas hasta aquí.

IV. *Teoría de los dos entendimientos.* El texto original. Sus consecuencias y problemas. Cualidades del entendimiento agente. Cualidades del entendimiento paciente. Incógnita final.

V. *Conclusiones.* Sugerencias aristotélicas. Doctrina final sobre la intelección humana. Posición histórica verdadera.

I. INTRODUCCIÓN

EL PRESENTE ESTUDIO tiene un campo de acción pequeño, pero muy bien determinado. Quiere exponer, en un balance objetivo, la doctrina de Aristóteles acerca de los dos entendimientos que intervienen en su teoría del conocimiento. Esta doctrina, como está expuesta en el *Tratado De Anima*, especial y preferentemente en los capítulos IV y V del Libro III, tratamos de comprenderla y exponerla en su aspecto psicológico. Esto es, intentamos describir esas facul-

tades, dar razón de su existencia y de sus operaciones características en el proceso de la intelección humana.

Quizá no venga fuera de camino una advertencia desde los principios. Aquí no vamos a impugnar ni a defender la doctrina psicológica del Estagirita; ni siquiera —con el debido reconocimiento de las modernas corrientes de crítica—, tocaré, sino de paso, la paternidad adecuadamente aristotélica del *Tratado del Alma*.

Consecuentemente, pasa a segundo plano, en este trabajo, lo que justamente llaman los actuales comentadores “la teoría tomista del conocimiento”,¹ y la valoración psicológica de la misma.

En cambio, adquieren por de pronto mucho interés los argumentos de filología, los histórico-críticos y no menos los de correlación lógica de pensamiento y de evolución dentro de las mismas obras y fragmentos que componen el Corpus Aristotelicum.

Tratamos de ver qué dijo y qué enseñó Aristóteles sobre el punto que nos ocupa.

Esto no significa que pretendamos aislar al filósofo y presentar su pensamiento como una maravilla que nació de la nada, sin influencias anteriores decisivas para su personalidad y sin proyecciones trascendentes para la filosofía y la cultura que han venido en pos de él.

Como se verá por la trama de estos renglones, no poca luz sobre esta cuestión la ofrecen realmente los comentadores del Estagirita, en particular, los insignes escolásticos precedidos por el Angélico. Al lado de ellos, sin embargo, y ahora quizá con más razón que ellos (dado el avance de la investigación moderna), es preciso tener en cuenta las razones de científicos que han dedicado su vida al estudio del pensamiento aristotélico, de su peculiar expresión en la lengua de Alejandro Magno, de su evolución personal y de las influencias que ambientaron su vida.

II. LAS DIFICULTADES DE EXPOSICIÓN

La teoría de los dos entendimientos no puede comprenderse fuera de la doctrina de los libros *De Anima*.² Estos representan no sólo la aportación psicológica más importante en los escritos de la antigüedad grecolatina, sino también la primera sistematización filosófica de una psicología coherente y digna de

¹ Cfr. HANS MEYER, *Thomas von Aquin*, Bonn, Hanstein, 1938, pp. 213 a 219.

² Cfr. FRANÇOIS NUYENS, “L’Évolution de la Psychologie d’Aristote” (tr. del holandés), Louvain, I. S. Phil., 1948, Chap. I.

tal nombre.³ Ahora bien, el tratado *De Anima*, como apunta Jaeger y reconocen los comentadores,⁴ pertenece a los escritos de la última época de Aristóteles.

La tesis central que da unidad a los tres libros que forman este tratado es una solución —la mayor contribución del Estagirita al estudio del hombre— al problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo: “el alma es la *ἐντελέχεια* (412a27-b24) o sea la primera actualización de un cuerpo natural orgánico que tiene capacidad de vivir”.

Para llegar a concebir, a enseñar esto, el pensamiento filosófico de Aristóteles y su misma personalidad, según advierte Jaeger,⁵ tuvo que sufrir una profunda evolución que va desde el concepto platónico del alma, (substancia completa, inmortal, violentamente unida al cuerpo), doctrina expuesta por Aristóteles en el diálogo a Eudemo; hasta la explícita determinación del alma como el acto propio del cuerpo, defendida en los libros que estudiamos.

Tal evolución, ahora plenamente reconocida por los investigadores, plantea no pocas dificultades para exponer el pensamiento de Aristóteles.

Desde hace treinta años, el *Aristóteles* de W. Jaeger conmovió a los hombres de estudio. Aristóteles, dice el autor, es “la única gran personalidad de la antigua filosofía y literatura que nunca ha tenido renacimiento”.⁶ Esto se debe, según él, a la interpretación unilateral de nuestros antepasados —ortodoxos y heterodoxos—, que vieron la doctrina del Corpus Aristotelicum como un sistema cerrado y perfecto. Se impone ahora, por el contrario, el uso de un método de desarrollo orgánico (el que hace un siglo comenzaron a aplicar a Platón), método prospectivo o genético, en oposición al retrospectivo; y atender también, como dicen los críticos actuales,⁷ a las razones filológicas, históricas y filosóficas del texto.

Alguien ha dicho muy bien que “la historia no puede comprenderse sin la filosofía, pero que la filosofía sin la historia no puede llegar a la vida”.⁸ Y, ¿qué lugar tiene en la historia de Aristóteles y en el desarrollo de su personalidad el *Tratado De Anima*?

Es conocida ya la doble tesis de Josef Zürcher defendida en una obra recién salida de las prensas, que tiene traza de ser un libro trascendental, al menos

³ ANTONIO ENIS, S. I., *Aristóteles, Tratado del Alma*, versión e introducción, Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1944, pp. 11-15. CLARENCE SHUTE, “*La Psicología de Aristóteles*” (tr. E. San Martín), Puebla, J. M. Cajica, 1946, pp. 15-19.

⁴ Apud NUYENS, *op. cit.*, p. 16.

⁵ WERNER JAEGER, *Aristóteles* (tr. R. Robinson), 2a. Ed., Oxford, Clarendon Press, 1948, pp. 4 y 5.

⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁷ V. G. M. DE CORTE, *La Doctrine de l’intelligence chez Aristote. Essai d’exégèse* (Preface de E. Gilson) París, 1934, apud Nuyens, *op. cit.*, p. 30.

⁸ G. CALOGERO, apud NUYENS, p. 43 (*op. cit.*).

por la investigación que suscite. El Corpus Aristotelicum presenta un conjunto de libros cuya doctrina arranca, cronológicamente, de los afanes metafísicos de Platón, hasta la predilección de las investigaciones experimentales de los últimos años de Aristóteles⁹ (naturalmente, sin dar en extremos). Pero hay algo más para Zürcher. Las diferencias entre dos partes del C. A., (tratados de vulgarización o exotéricos, y tratados de investigación y enseñanza más elevada o esotéricos), son tan radicales, y, temporalmente, tan distinta su composición, que parece muy verdadero que debamos atribuir al Estagirita sólo una de ellas.¹⁰

Tal vez la segunda afirmación de la tesis de este sabio investigador alemán no tenga el mismo valor crítico que la primera. Esto es, parece más discutible atribuir a Aristóteles solamente los libros exotéricos.¹¹

Respecto al *Tratado De Anima*, Zürcher dice que su filiación aristotélica es, cuando mucho, un 20% de la obra,¹² y de ella el primer libro (el que menos nos importa aquí), es el más aristotélico.¹³

III. DOCTRINA PRECEDENTE A LOS DOS ENTENDIMIENTOS

El capítulo IV del libro III del *De Anima*, se abre con esta compleja pregunta: la parte del alma que conoce (*κινώσκει* en oposición a *αἰσθῆται*), y que juntamente ejerce la prudencia, ¿es o no separable del cuerpo?; y, si lo es, puede físicamente separarse o sólo por nuestra razón, o cuál es su diferencia (específica),¹⁴ ¿y cómo se verifica el conocer?

Sigamos paso a paso la respuesta en el mismo texto; pero antes fijémosnos bien en los términos de la pregunta. Háblase aquí de una parte del alma. Para el autor no son sinónimos alma y espíritu.¹⁵ El alma, según la definición dada, es algo unido al cuerpo de la manera más estrecha. Es la "entelecheia" de la cual, según la doctrina de los libros de *Metafísica*,¹⁶ no podemos predicar

⁹ Cfr. NUYENS, *op. cit.*, pp. 13-17.

¹⁰ JOSEF ZÜRCHER, "Aristoteles Werk und Geist" —untersucht und dargestellt—, Paderborn, F. Schöningh, 1952, pp. 17-19.

¹¹ Cfr. ELEUTERIO ELORDUY, "El Nuevo Aristóteles de J. Zürcher", *Pensamiento*, núm. 31, vol. 8, 1952.

¹² ZÜRCHER, *op. cit.*, p. 283.

¹³ *Ibid.*, p. 288.

¹⁴ Según P. SIWEK, Aristóteles, *De Anima Libri Tres* (Ed. trad. y notas), Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1946, p. 247.

¹⁵ Como se verá más adelante, por los textos.

¹⁶ Met. Z 15, 1039 b20-26.

el *ser* ni el *no ser* en sentido propio, sino análogo: es alguna cosa que no existe en sí misma sino en función de la substancia. Su "devenir" es funcional: *γίνεσθαι κατὰ συμβεβηκό*¹⁷ o "ens quo" de Santo Tomás.¹⁸

Sin embargo, como se deja ver en el primer libro del *Tratado*,¹⁹ Aristóteles, aunque pone el alma como "entelecheia" del cuerpo, no la entiende exactamente igual al acto de otros seres vivos. La exclusiva actividad pensante del hombre no le permite, por así decirlo, concebir igual a todos los actos el acto del cuerpo humano.

Háblase también, en la pregunta, de una parte separable del alma: por tales partes entiende Aristóteles las facultades, particularmente el *νοῦς*.²⁰

El *νοῦς*, como se define en el primer libro *De Anima*, es *δύναμις περὶ τὴν ἀλήθειαν* (404, a 30-31): "un principio de actividad que se refiere a la verdad".

En Platón (Leyes XII, 963 A), la mente o *νοῦς* es la parte superior del alma: *τὸ λογιστικόν* asiento de la personalidad y como esencia de la persona humana. Aristóteles, según la opinión hoy cada día más general,²¹ siguió considerando el *νοῦς* como el espíritu, la parte superior del alma. Sin embargo, algunos lugares pueden suscitar inquietud. Al comenzar el *Tratado De Anima*,²² se dice que el *νοῦς* es una cierta substancia: *οὐσία τις* que nunca perece (*οὐ φθείρεσθαι*); algo divino e impasible (*θειότερον τι καὶ ἀπαθές*), pero cuya actividad (*διανοεῖσθαι*) muere con el hombre, porque no es el alma la que se compadece o aprende algún objeto o razona, sino el hombre por medio del alma. Existe, pues, en la doctrina precedente a nuestro problema, cierta sustancia pensante, *νοῦς*, imperecedera, cuya actividad es corruptible como lo es el mismo sujeto de tal actividad.

Ahora comprenderemos mejor la respuesta esperada en el Capítulo IV: lo que llamamos entendimiento del alma (429 a 10-30), no es, dice Aristóteles, ningún ser en acto antes de entender; y, además, si la intelección es realmente análoga a la sensación y consiste en padecer algo de parte de los objetos inteligibles, hemos de decir que la inteligencia es, por una parte, impasible, y, por otra, capaz de recibir forma, más aún, ser en potencia la forma que vamos a entender, sin ser idéntica con ella.

Además de la impasibilidad de la mente (*ἀπαθής*), que, de paso la nota-

¹⁷ Met. Z 8, 1033 a24-31.

¹⁸ Quaest. Disp. De virt. in comm., a. XI.

¹⁹ *De Anima*, 402, a 7-20.

²⁰ Sic passim NUYENS, DE CORTE, ROSS en las obras aquí citadas.

²¹ Cfr. NUYENS, *op. cit.*, p. 58 y cc. III, V, VII.

²² 408, b 18-29.

mos con Nuyens y Bonitz,²³ y, sobre todo con Santo Tomás,²⁴ no es contradictoria de un cierto padecer, *πάσχειν τι*, intelectual; pónense tres cualidades esenciales en el entendimiento: el *νοῦς* es receptivo de formas, según dijimos, *δεκτικόν δὲ τοῦ εἶδους* (429, a 16), o sea, ordenado a la esencia que no existe en sí misma, sino en las cosas individuales; y es, también, inmixto: *ἀμιγής*. Esta cualidad la explican²⁵ diciendo que es una facultad no mezclada con intelecciones o conceptos. Es, en fin, el entendimiento *χωριστός*, que significa lo mismo separable que separado.

A pesar de ser así, separable, el *νοῦς* no puede ser substancia completa: los textos paralelos sobre el *χωριστός*,²⁶ no pueden traer dudas en este respecto. En sí mismo, por la hilación del Capítulo IV, *χωριστός* parece significar sencillamente *ἀνευ σώματος* sin cuerpo.

Pero el recuerdo de las definiciones dadas más arriba, acerca del entendimiento, puede levantar una legítima inquietud. Se dijo (404, a 30-31 y 408, b 19), que el *νοῦς* era *δύναμις περὶ τὴν ἀλήθειαν* una actividad acerca de la verdad, y, por otro lado, una cierta substancia, *οὐσία τις*. ¿Cómo se compaginan ambas cosas? Parece lo más sensato decir, como la trama del capítulo sugiere, que el autor distingue en el *νοῦς* una facultad intelectual y una substancia pensante, cosa que no es nueva en muchos intérpretes.²⁷

Esta doble concepción del entendimiento nos lleva de manera natural a la última parte del trabajo, cuya materia está casi exclusivamente desarrollada en el Capítulo V del mismo libro III *De Anima*. Es cierto que nos falta responder cabalmente a la pregunta formulada al principio del capítulo anterior, ¿cómo se verifica el entender?; pero advirtamos que la última palabra será precisamente la teoría de los dos entendimientos formulada, a su vez, para tratar de penetrar en el misterio del conocimiento humano.

Queda, sin embargo, algo de importancia antes de llegar allá: algo que salta a la consideración del pensador, cuando se establece la comparación o analogía mencionada entre el conocimiento sensitivo y el intelectual. Ese algo es el objeto del conocimiento.

El hombre conoce los seres individuales y sus conceptos o esencias univer-

²³ Cfr. NUYENS, pp. 280 y ss.

²⁴ *Commentarium in "Aristotelis De Anima Libri Tres"* (Ed. Pirotta), lectio 7a, No. 675.

²⁵ Hoy con más argumentos críticos, según NUYENS (*op. cit.*, p. 286), y muchos comentaristas desde Alejandro de Afrodisia; vs. el Ps. Filoponio que interpreta *ἀνευ σώματος* como "sin cuerpo".

²⁶ V. gr. PHYS. I, 2, 185 a 31.

²⁷ Cfr. NUYENS, *op. cit.*, p. 289.

sales,²⁸ pero se apodera de los conceptos y de los individuos por facultades distintas: el entendimiento aprende el concepto y el sentido las concretizaciones individuales. Advirtamos, como explica Santo Tomás,²⁹ que no se niega al entendimiento la capacidad de conocer lo individual.

De todo esto se desprende, como deducción muy importante, que para la facultad sensitiva el objeto del conocimiento es lo particular: *τόδε ἐν τῷ* (429, b14), y para la facultad intelectual *τὸ τι ἐν εἶναι* (429, b 19), el universal (*τα νοητά*), que no existe independiente, sino en los individuos como forma esencial. De aquí se sigue, en rigurosa lógica, la necesidad de que el conocimiento sensible coopere al conocimiento total. "La esencia de la intelección y del conocimiento —como dice Nuyens—, es formar una unidad que englobe al mismo tiempo al sujeto cognoscente y el objeto conocido".³⁰

IV. LOS DOS ENTENDIMIENTOS

De ellos se ocupa un capítulo (el quinto) del tercer libro *De Anima*.

Hay comentaristas como Siwk³¹ que pretenden aplicar el capítulo anterior al "entendimiento pasivo" y el capítulo presente, al "activo", cuando el texto, realmente, no creemos que dé para tanto.³²

Como lo vimos hace poco, en el Capítulo IV Aristóteles ha hablado del entendimiento, del *νοῦς* en general y de cómo se produce la intelección: *πῶς ποτὲ γίνεται νοεῖν*: y no de otra cosa. Al finalizar esta exposición, el filósofo tiene ante sí este problema: los objetos del conocimiento intelectual son los inteligibles, *τὰ νοητά*, que de una u otra manera vienen por los sentidos. Ahora bien, ¿cómo pueden los objetos sensibles y los mismos sentidos, que nunca están sin cuerpos, *οὐκ ἀνευ σώματος* (429, b5), influir en el entendimiento que está precisamente sin unirse a ningún cuerpo, *χωριστός*? (*ibid.*).

A esta dificultad responde Aristóteles, ya desde el principio del Capítulo V, poniendo un principio de actividad que hace actuales los inteligibles y, consiguientemente, hace posible la acción receptiva del entendimiento para aprender esas formas inteligibles. La teoría es, pues, algo que fluye de la doctrina

²⁸ Así en todo el párrafo 429 b 10-29.

²⁹ Cfr. *Commentarium in De Anima* (Ed. Pirotta), Nos. 712-713.

³⁰ "...L'essence de la connaissance consiste dans la formation d'une unité englobant à la fois le sujet connaissant et l'objet connu" (*op. cit.*, p. 294).

³¹ Cfr. *Editio De Anima* (*supra cit.*), pp. 246-255.

³² Cfr. NUYENS, *ibid.* (p. 294).

del acto y la potencia; no menos debemos reconocer su relación con la doctrina de las causas.

He aquí el texto del breve capítulo que nos pondrá en ambiente para comprender los graves problemas que encierra:

“Puesto que lo mismo que en toda naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia todos los seres), y algo también que es causa y principio activo, porque lo actúa todo, y con ello tiene la relación que el arte con la materia; así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias. Existe, pues, un entendimiento tal que se hace todas las cosas y otro que hace todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Y este entendimiento es separable, impasible y no mixto, ya que por su naturaleza está en acto. Siempre, en verdad, es superior lo que opera a lo que padece; el principio a la materia.

La ciencia en acto es idéntica a su objeto. En un individuo determinado, la ciencia en potencia es anterior a la actual; pero, considerada en absoluto, la ciencia en potencia no la precede. Pero el entendimiento activo no es tal que ahora entienda, y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es impasible; en cambio el entendimiento pasivo está sujeto a la corrupción, y sin él nada puede entender”. (Cfr. nota número 33).

En estas pocas palabras³³ es indudable que el Estagirita ha dejado una contribución valiosísima para la noética y la psicología de todos los tiempos.

³³ He citado la traducción del P. Enis, S. I., Antonio, “Aristóteles”, *Tratado del Alma*, traducción directa del griego con estudio introductorio; Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944, p. 221.

(En las partes subrayadas la traducción es mía. Creo que el “en verdad” justifica la transición causal que falta en la versión del P. Enis. El lector puede comparar nuestra cita con el original puesto a continuación).

De Anima, 430, a 10-25.

Ἐπεὶ δ' ὡς περ ἐν ἀπάσῃ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὅλην ἕκαστω γένει, τοῦτο δὲ ὅ πάντα δυνάμει ἐκείνα, ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὅλην πέπονθεν ἀγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς. καὶ ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τίς, οἷον τὸ φῶς τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τα δυνάμει ὄντα χρώματα.

καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμυγής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα ἀεὶ γὰρ τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὅλης.

τὸ ὁ αὐτό ἐστὶν ἢ καὶ ἐνεργεῖαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι ἢ δὲ κατὰ δυνάμιν χρόνον προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλος δὲ οὐ χρόνω· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.

Primeramente, notemos que a esos principios de intelección, a esos dos “algo” que deben existir en toda naturaleza y, consiguientemente en el alma, no les pone Aristóteles desde luego un nombre propio. El principio que hace es, sencillamente, el *ποιητικόν*. Por seguir con más rigor al Filósofo, así lo llamaremos aquí al entendimiento agente. El otro principio, “que es en potencia todas aquellas cosas” (en este caso, los inteligibles): *ὁ πάντα δυνάμει ἐκείνα*, sólo hasta el último renglón del capítulo es llamado *παθητικός νοῦς*; entendimiento receptivo, nombre que sólo una vez se encuentra en el tratado *De Anima*.

No es inútil hacer hincapié en que el texto aristotélico sólo nos permite traducir el *παθητικός* en forma de atributo o adjetivo: “entendimiento receptivo” y no, como algunos lo hacen,³⁴ en forma predicativa: “el entendimiento como facultad receptiva”; porque esto último, gramaticalmente, rebasa el significado de *παθητικός νοῦς* y tiene trascendencia en la interpretación.

Por su parte, el *ποιητικός νοῦς*, aunque no fue llamado así por Aristóteles, no está mal usado, pues el texto contrapone llanamente el “agente” al entendimiento receptivo o paciente. La expresión *ποιητικός νοῦς*, empleada así por Alejandro de Afrodísita, no se debe a él, según lo ha demostrado Van Schilf-gaarde,³⁵ ni menos habló el famoso comentarista de un “*νοῦς ποιητικός*”: “entendimiento como facultad que hace”.

¿Qué papel tiene en la intelección el principio causal y agente, *αἴτιον καὶ ποιητικόν*? Siguiendo la comparación de Aristóteles podemos decir, con la Escolástica de todos los tiempos, que el *ποιητικόν* —entendimiento agente—, ilumina. Es, dice el texto, como un hábito *ἕξις τίς*, una disposición permanente, como la luz. Y notan con mucho juicio los comentaristas, que dicho entendimiento, *ποιητικόν*, al igual que la luz con la que se compara,³⁶ no ejerce acción directa sobre la potencia receptiva, sino sobre los objetos, *τα νοητά*, de ella; y esto es una rigurosa conclusión de la doctrina citada antes.³⁷

La esencia del *ποιητικόν* o entendimiento agente es ser actividad o actualidad: *τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα*; pero no hay que olvidar que no podemos considerarlo como una actividad ajena al sujeto que conoce; ni tampoco con-

χωρισθεὶς ὁ ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων. οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρός, καὶ ἀνευ τούτου οὐκ ἐν νοεῖ”.

³⁴ V. gr. DE CORTE, apud NUYENS, *op. cit.*, p. 301.

³⁵ “De Zielkunde van Aristoteles” (Diss. Amsterdam), Leyde, 1938, p. 263; apud NUYENS, *op. cit.*, p. 302.

³⁶ Cfr., v. gr. NUYENS, *op. cit.*, pp. 301 y 302.

³⁷ Recuérdese lo dicho sobre los colores en acto (460, al 6-17).

siderarla, sin más, como una substancia —al menos completa—, separada del alma; porque no es despreciable la advertencia de Hertling,³⁸ cuando nota que el entendimiento, si es considerado como una disposición o hábito *ἔξισ τὶς*, supone un sujeto de inhesión.

Pero aquí vienen ya los problemas más arduos. Al lado de esa primera cualidad esencial que apuntamos, Aristóteles pone otras tres en el entendimiento agente. Dice (430, a 17-18), que es impassible, inmixinco y separable, o, como dijimos antes, *σὶν σὺρρο, ἄνευ σώματοσ*.

Causa no pequeño asombro ver que estas tres cualidades, aplicadas ahora expresamente al entendimiento agente o *ποητικόν*, sean las mismas que en diversos lugares del capítulo anterior fueron puestas (429, al 15-b5) en el entendimiento en general. No hay duda que este es un argumento de correlación muy poderoso para sostener la igualdad de condiciones del entendimiento pasivo frente al activo (v. gr., su independencia del cuerpo y, lógicamente, su inmortalidad), como lo hacen los grandes escolásticos de la Edad Media y no pocos de los actuales.³⁹

Sin embargo, apegándonos más a la hilación y desarrollo del contexto, quizá sea más prudente decir que Aristóteles, desde el Capítulo IV, prepara la doctrina del entendimiento agente —al cual ahora, de modo tan explícito, atribuye estas cualidades—, o, en última instancia, no precisó en este problema su punto de vista.⁴⁰

Después de todo, a quienes pretendan sostener, a propósito, la interpretación amplísima de Brentano, por ejemplo, parece legítimo responderles con una "retorsio argumenti" usando de la misma distinción que ellos oponen a la crítica moderna. Sobre el texto: *καὶ οὗτοσ ὁ νοῦσ χωριστόσ, καὶ ἀπαθήσ καὶ ἀμιγής*, es este entendimiento (*ποητικόν*), separable, impassible, inmixinco, (430, a 17), dice el P. Siwek que se trata de una proposición asertiva, no exclusiva.⁴¹ A lo que se puede contestar, sobre los lugares paralelos del Capítulo IV,⁴² que allá se trata de proposiciones asertivas, no exhaustivas, esto es, de frases que no están determinadamente puestas sobre alguno de los dos entendimientos. Y aun suponiendo que las cualidades dichas pertenezcan a ambos, la impassibilidad, *ἀπαθήσ*, es manifiestamente usada con analogía y no con identidad en ambos capítulos. Cuando Aristóteles llama impassible a todo entendimiento —en el Capítulo IV—, no lo pone en contradicción con cierto padecer.

³⁸ Cfr. SIWEK, *op. cit.*, pp. 320-327 y 329.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cfr. NUYENS, *op. cit.*, pp. 272-302.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 235. El autor cita en su favor a Brentano y a Hertling.

⁴² 429, a 15-b 5.

Es corriente y aceptada como aristotélica la doctrina de Filoponio (y no de Esteban de Alejandría),⁴³ acerca de la pasión corruptible, *φβαρτικόν πάθοσ*, y la pasión perfectiva, *τελειωτικόν πάθοσ*, que es la propia del espíritu. A este propósito viene lo que nota juiciosamente Brentano:⁴⁴

"Lo que Aristóteles llama pasión no es, en modo alguno un elemento conceptual simple...: movimiento y pensamiento son considerados como pasión porque es de su naturaleza el ser producidos por un agente...; es un nuevo momento añadido a la intuición de substancia y Aristóteles varía con despreocupación el uso de esta palabra, (pasión), hasta hacer de ella una categoría superior a la de relación, haciendo consistir lo producido en el pensante como tal y no en el paciente como tal".

Con todo, si el texto actual deja un problema en estas tres cualidades, es, en cambio, muy llano en las atribuciones del entendimiento agente o *ποητικόν* una vez que se ha separado efectivamente⁴⁵ del cuerpo⁴⁶. En tal estado, el *ποητικόν*, es inmortal y eterno: *ἀθάνατον καὶ αἰδιον*.

Es un término rara vez usado por Aristóteles, pero su significación no ofrece dificultad. El *αἰδιον* —inmortal—, en el Estagirita significa, a su vez, absolutamente eterno, y no con la eternidad que nosotros atribuimos al alma.⁴⁷

Así pues, de las siete cualidades del *ποητικόν*, tres sólo las posee en estado de completa libertad, fuera del compuesto humano. La unión del entendimiento agente con el hombre, no parece —al menos por el texto actual— que pueda ser unión personal y substancial. No son pocos los textos paralelos de Aristóteles que afirman la mortalidad del individuo y la inmortalidad de la especie.⁴⁸ De aquí se concluye, obviamente, que el *Tratado De Anima*, como lo conocemos, no parece dar pie para concluir la inmortalidad personal humana;⁴⁹ sin que neguemos, como advierte el P. Morán,⁵⁰ que la controversia sobre este punto está liquidada.⁵¹

No desconocemos la mente y la interpretación de Santo Tomás y hasta de algunos que están muy lejos de la Filosofía Escolástica.

⁴³ Cfr. NUYENS, *op. cit.*, p. 294, nota (103).

⁴⁴ "Aristóteles", (tr. M. Sánchez Barbado), Barcelona, Labor, 1930, pp. 59 y 60.

⁴⁵ La actual libertad implica unión anterior.

⁴⁶ Según NUYENS (*op. cit.*, p. 306), el asunto es controvertible.

⁴⁷ De Part. Anim., I, 1, 640, a6; Met., N, 2, 1088 b23-24; 1091 a12. Eth. Nic., VI, 1139 b23; De Gen et Corr., II, 11, 337 b35, etc.

⁴⁸ De An. II, 4, 415 b3-7; De Gen. Anim., II, 1, 731 b31 732 a 1.

⁴⁹ Cfr. NUYENS, *op. cit.*, p. 309.

⁵⁰ *Psychologia*, Vol. II, Buena Prensa, México, 1949, p. 242.

⁵¹ Cfr. J. FROEBES, *Psychologia Speculativa*, Vol. II, Herder, Friburgo, 1927, p. 281.

El Angélico afirma, en su *Commentarium* al *De Anima*, que Aristóteles enseñó la inmortalidad de todo el entendimiento humano y la unión personal del *ποιητικόν* con el individuo. En este respecto no dejan lugar a duda sus párrafos de la Lectura X del Libro Tercero.⁵² Veamos el fundamento de su interpretación.

Tanto en el *Commentarium* dicho, como en la *Summa Theologica*⁵³ y en la *Quaestio Disputata de Anima*, (art. 5), su última razón es esta palabra de Aristóteles que se encuentra al principio del capítulo que ahora analizamos: (430 a 13) *ἐν τῇ ψυχῇ* —el contexto dice “que es necesario que haya en el alma estas diferencias” (principios de intelección).

A esto, sin embargo, se puede contestar, con la misma llaneza del texto aristotélico, que en ninguna parte, como dice Nuyens,⁵⁴ se ha dicho en el *De Anima* que esas dos diferencias, principio activo y pasivo de intelección, sean potencias del alma. Se afirmó, cierto, que la inteligencia, *νοῦς*, lo era;⁵⁵ pero no se ha dicho esto de los dos principios de la intelección.

Tal vez podamos objetar que esta manera de interpretar es averroísta. Aquí vienen muy bien —para testimoniar, así mismo, nuestro respeto por el Angélico—, las palabras de un egregio comentador moderno de Santo Tomás, el P. Mandonnet, O. P.:

“Creemos también, que Averroes casi siempre profundizó en la inteligencia de las doctrinas del Filósofo; dedujo de los principios de Aristóteles las consecuencias que estaban allí contenidas.”

En el fondo, el único reproche fundado que habría merecido Averroes, sería llevar hasta el extremo ciertas teorías de Aristóteles que éste sólo había ligeramente esbozado, porque tal vez presentía las dificultades e inconvenientes.⁵⁶

Además, no hemos de olvidar que Aristóteles, en ocasiones, llama al entendimiento “cierta substancia imperecedera” *ὄντεια τις οὐσα καὶ οὐ φθείρεται*...

⁵² Ed. Pirotta, Nos. 728-745.

⁵³ I, Q. 79, a. 4.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 300.

⁵⁵ Cfr. p. 5 (nota 7).

⁵⁶ “Nous pensons aussi qu'Averroes est généralement entré dans l'intelligence des doctrines du Philosophe; il a déduit des principes d'Aristote les conséquences qui y étaient contenues. Au fond, le seul reproche fondé serait celui qu'aurait mérité Averroes en poussant à l'extrême certaines théories d'Aristote que celui-ci avait légèrement ébauchées, parce qu'il en pressentait peut-être les difficultés et les inconvénients”. (Ap. NUYENS, o. c. p. 300).

(408 b 19),⁵⁷ que los comentaristas, apoyados en firmes bases, interpretan como una insinuación del *ποιητικόν* al paso que las fórmulas,⁵⁸ *μόριον τῆς ψυχῆς* (429 a 10-11), “parte del alma” y *δύναμις περὶ τὴν ἀλήθειαν*... , “potencia acerca de la verdad” (404 a 30-31), parecen indicaciones del *παθητικός νοῦς*, entendimiento pasivo. En buena lógica, ninguna substancia *οὐσία τις* formará unión personal con otra substancia —el compuesto humano— completa, en la doctrina metafísica de todo el *Corpus Aristotelicum*.

Por otra parte, decir que el *ποιητικόν* es entendimiento separado, no es, rigurosamente, una posición averroísta. El filósofo árabe interpretó el entendimiento agente de modo deístico, lo cual es también contrario a la doctrina que hemos examinado en el texto aristotélico. Y esto por la sencilla razón de que el Estagirita nunca lo dijo —al menos en las obras que conservamos—, y, además, porque tal interpretación del entendimiento agente como divinidad, sería una contradicción manifiesta con la doctrina de Dios expuesta en los libros de *Metafísica* que pertenecen al mismo tiempo de los últimos años del Filósofo.⁵⁹

En contraposición al *ποιητικόν* se halla el entendimiento receptivo. Lisamente se analoga, como el autor enseña al principio del Capítulo V, con la potencia. Como no está siempre recibiendo formas y, por otra parte, es incorpóreo (como lo es toda intelección), según lo dicho en el capítulo anterior, rectamente suponen los comentaristas que hay que darle un substratum que no puede ser material, como absurdamente lo puso Kampe⁶⁰ en el éter, sino que debe ser inmaterial, la misma alma, “entelecheia” del cuerpo.

La única cualidad que Aristóteles le asigna expresamente, al contraponerlo con el “agente”, como se recordará por el texto,⁶¹ es su corruptibilidad: *ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαγρός*... , el entendimiento receptivo parece —al parecer el compuesto humano.

Hay otro pasaje del Capítulo V que también hace alguna relación con el entendimiento receptivo: cuando se habla de la ciencia en acto y de la ciencia en potencia, en un mismo sujeto cognoscente. El Pseudo Filoponio,⁶² veía en este pasaje interpolación, porque obviamente parece interrumpir el hilo del discurso sobre el entendimiento agente o *ποιητικόν*. En el fondo no parece haber ninguna contradicción con las doctrinas metafísicas del acto y la potencia. En efecto, en el individuo (no en la especie), la potencia tiene una

⁵⁷ *De Anima*, Libro I, capítulo cuarto.

⁵⁸ Cfr. NUYENS, *op. cit.*, p. 311.

⁵⁹ Cfr. W. D. ROSS, “Aristotle”, 5a. Ed., London, Methuen, 1949, Cap. V.

⁶⁰ Apud SIWEK, *op. cit.*, p. 321.

⁶¹ 430 a 24.

⁶² Apud NUYENS, *op. cit.*, p. 305.

prioridad temporal respecto del acto. Éste, a su vez, tiene sobre la potencia una prioridad lógica y ontológica que nadie discute.

Lo que sí plantea una dificultad, al parecer insoluble —y de hecho no resuelta hasta el presente—, es la última línea del capítulo que estudiamos. El texto dice llanamente (transcribo las dos últimas líneas): “no tenemos memoria, —de las cosas únicamente ultraterrenas—, porque éste (el entendimiento agente, *ποιητικόν*, separable) es impasible; mientras que el entendimiento receptivo es corruptible y sin él nada entiende”.⁶³

¿Quién es el que nada entiende? El sujeto de la frase es un verdadero juego de romper lanzas. Frente a él han luchado todos los comentaristas. Limitémonos a confesar que la solución más obvia, dada la trama del texto y de la argumentación, es, indiscutiblemente, o bien el *ποιητικόν* (entendimiento agente), o bien el mismo sujeto pensante.⁶⁴

Por último, una interpretación bastante personal del P. Siwek,⁶⁵ sobre el entendimiento receptivo, parece carecer de solidez crítica: decir que este entendimiento es una cierta materia (hasta aquí sigue la comparación de Aristóteles), de la cual saca el entendimiento agente las formas inteligibles.

Acerca de un tercer entendimiento, *νοῦς δυνάμει*, que introducen casi todos los escolásticos medievales, sin exceptuar a Santo Tomás, cuando interpretan al Estagirita, parece que su filiación aristotélica no es, desde luego, explícita en todo el tratado *De Anima*, y, consecuentemente, el asunto manifiesta un carácter de cosa supuesta (sic en Santo Tomás y en Averroes), cuya necesidad está en función de un sistema preconcebido.⁶⁶

V. CONCLUSIONES

Con licitud creemos poder afirmar, según el texto analizado:

a). Que la explicación psicológica del conocimiento humano, tal como se encuentra en los capítulos 4o. y 5o. del III libro de *Anima* es así: aprensión del objeto sensible por la facultad sensitiva; percepción de las cosas inteligibles, encerradas en el sensible, por un entendimiento no mezclado, impasible e incorpóreo en el cual existen dos principios; un entendimiento agente, absolutamente eterno y capaz de sobrevivir al compuesto humano; entendimiento

⁶³ 430 a 24-25.

⁶⁴ Así ZELLER, BIEHL, KAMPE, PRANTL, etc. (apud SIWEK, o. c., p. 327).

⁶⁵ SIWEK, *op. cit.*, pp. 326 y 325 (nota al No. 400) ... “agens educit ex eo (patiente) tamquam ex materia quadam, formas (species) intelligibiles... (!)”

⁶⁶ Cfr. SIWEK, *op. cit.*, p. 326.

cuya función es “iluminar” de modo misterioso los objetos sensibles para hacerlos inteligibles y capaces de ser recibidos en un entendimiento pasivo, corruptible, que es el que realmente entiende, en el estado actual del hombre...

b). Que Aristóteles, como se ha dicho en una fórmula concisa,⁶⁷ “no ofrece en sus escritos un sistema completo acerca del origen de las ideas, sino más bien lo insinúa de modo fragmentario”. Especialmente en nuestro caso, como también lo han dicho los especialistas,⁶⁸ “propuso el problema del entendimiento, pero no llegó a resolverlo”, al menos, puédesse añadir, en los textos que de él conservamos...

c). Ciñéndonos, en fin, a esos mismos textos, no tenemos derecho a creer que la figura del eximio pensador resulte opacada o venga a caer en menos estima sólo porque sufra algún detrimento el Aristóteles rígidamente tradicional y algo etéreo (aunque parezca paradoja), cuyo fantasma vive muy lejos de la realidad histórica.

A este respecto, una palabra feliz de Sir David Ross,⁶⁹ puede condensar nuestro esfuerzo por conocer no sólo el mundo: “die Weltgeschichte ist das Weltgericht”, el juicio del mundo es la historia del mundo, cosa que con recto criterio podemos aplicar al hombre y al filósofo.

En último término, hay en la mente humana una sed inextinguible de conocer las cosas de la manera más perfecta, del modo que más nos asemeje a Dios, ante cuya vista “no hay criatura invisible”.⁷⁰

BIBLIOGRAFIA

Fuentes-ppls.

- ARISTÓTELES. “*De Anima Libro III*” (3 fascículos); Texto y Versión. (Ed. P. Siwek, SI); 2a. Ed., Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1946, 358 pp.
— *Metaphysicorum Libri X* (Ed. Tredernick), 2a. Ed., Loeb Classical Library, Harvard, 1947.
— *Physicorum Libri VIII*, (3 vols.), Texte établi par H. Carteron, -avec trad. du m.- 2a. Ed. Paris, Belles Lettres, 1926.
PLATÓN. *Oeuvres Complètes* (tt. vi, vii, viii, 2eme. partie): La République - Phédon - Le Banuquet - Phedre - Paris, Belles Lettres, 1947-1949.

⁶⁷ P. MORÁN, *Psychologia*, Vol. cit., p. 56.

⁶⁸ Sic NUYENS, *op. cit.*, p. 312; etiam Copleston y Armstrong, en los lugares dedicados a la Psicología de Ar. (Vid. Bibliografía, al fin).

⁶⁹ *Op. cit.*, *Introducción*, p. V.

⁷⁰ Ep. ad Hebr., IV, 13.

- AQUINO TH. DE. *In Aristotelis "de Anima" commentarium* (Ed. A. Pirotta), Turin, Marietti, 1925. I vol. XII-307 pp.
 — *Summa Theologica*, Ed. B.A.C., Madrid, 1952. (5 vols.).
 — *Quaestiones Disputatae* -2 vols- (Ed. R. Spiazzi), Ed. VIII, Turin, Marietti, 1949.

Otras fuentes:

- ARMSTRONG, A. H., *An Introduction to Ancient Philosophy*, Westminster, Newman Press, 1949, xvi-241 pp.
 BRENTANO FRANZ, *Aristoteles* (tr. M. Sánchez Barbado), Barcelona, Labor, 1930, 190 pp.
 COPLESTON, S. I., ANTONIO, ARISTÓTELES, *Tratado del Alma*, (Texto, traducción directa del griego con estudio introductorio), Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1944, 264 pp.
 FROEBES, S. I., JOSEF, *Psychologia Speculativa*, 2 vols., Friburgo, Herder, 1927.
 JAEGER WERNER, *Aristotle — Fundamentals of the History of his development —* (tr. R. Robinson), 2a. Ed. (with two app.), Oxford, Clarendon Press, 1948, 475 pp.
 MEYER HANS, *Thomas von Aquin — Sein system und seine geistesgeschichtliche Stellung —*, Bonn, Hanstein, 1938, xii-641 pp.
 MORÁN, S. I., IACOBUS, *Psychologia*, 2 vols. (Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis, S. I., Pars V), México, Buena Prensa, 1949.
 NUYENS FRANÇOIS, *L'Evolution de Psychologie D'Aristote* — prólogo de M. Mansion — (tr. del holandés por M. Théo Schillings), Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948, xv-353 pp.
 ROSS, W. DAVID, *Aristotle*, 5a. Ed., London, Methuen, 1949, vii-300 pp.
 SHUTE CLARENCE, *La Psicología de Aristoteles* (tr. E. San Martín), Puebla, J. M. Cajica, 1946, 203 pp.
 SIWEK, S. I., PAULUS, *Aristotelis De Anima Libri Tres*, Greece et Latine (Edidit, versione auxit, notis illustravit), Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1946 (en tres fascículos), 358 pp. en total.
 SÜRCHER JOSEF, *Aristoteles' Werk Und Geits* — untersucht und dargestellt —, Paderborn, F. Schöning, 1952, 453 pp. y 3 láminas.

Sección Segunda

LETRAS