

## INTERPRETACIÓN POR SIMPLICIO DE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL “NOUS”

El comentario de Simplicio al tratado *De Anima* es probablemente, por su profundidad filosófica, el más importante de los comentarios griegos a esta obra que se nos han conservado<sup>1</sup>. Su fidelidad al pensamiento real de Aristóteles es cosa ya mucho más discutible: en efecto, algunos de los principios metodológicos en que Simplicio se basa propician una duda fundada con respecto a este punto. Por ejemplo, uno de los confesados presupuestos del comentario es la perfecta armonía entre Platón y Aristóteles en todos los puntos esenciales del sistema: supuesto que puede hacer sospechosa la objetividad del comentarista. Por otra parte, Simplicio advertirá repetidamente, ya desde la primera página, que su guía en la interpretación del texto será Jámblico<sup>2</sup>, en su propio tratado *De Anima*<sup>3</sup>, lo que de nuevo pone en duda la fidelidad de la exégesis al sentido real del texto.

Afortunadamente, podemos dejar de lado totalmente este problema, muy complicado, puesto que nos llevaría a pronunciarnos sobre la interpretación de muchos difíciles textos de Aristóteles. Nuestro intento es

---

<sup>1</sup> Sobre la vida de Simplicio, cfr. A. C. Lloyd (en Armstrong, “Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy”, Cambridge, 1967, págs. 317-319): vive en la 1.<sup>a</sup> mitad del siglo VI y su doctrina filosófica es la del neoplatonismo ateniense. Sobre su doctrina en general, cfr. Pauly-Wissowa, R. 2.<sup>a</sup>, III 1.204-213; Zeller, III 2. 909-914; Ueberweg, I 634. Sobre su doctrina noética, cfr. Hamelin, “La théorie de l’intellect d’après Aristote et ses commentateurs”, 44-55; Kurfess, “Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom *sog. nous poietikos und pathetikos*”, Tübingen 1911, 32-35.

<sup>2</sup> In DA, I. 14-20. Referencias laudatorias a Jámblico en I, 11; 6, 16; 49, 31; 89, 33; 174, 38; 187, 37; 214, 19; 217, 23-28; 312, 6; 313, 2...

<sup>3</sup> No en un supuesto comentario al tratado DA de Aristóteles: cfr. Zeller, III 2.740.

simplemente exponer la interpretación que Simplicio ha dado, sin entrar en cuestiones ulteriores sobre su justificación.

#### *La problemática aristotélica*<sup>4</sup>

La problemática del *nous* aparece en Aristóteles, a primera vista, como algo posterior y adicional al problema de la sensación. En la construcción sistemática del tratado DA, las cuestiones “psicológicas” van desenvolviendo sus dificultades a medida que aparecen las respuestas a problemas parciales: como la teoría y la problemática de la sensación descansa sobre el modelo de la asimilación, así la teoría de la intelección descansará —inicialmente— sobre el de la sensación.

La cuestión noética aparece por tanto, en esta marcha ascendente, como una “complicación” de la teoría de la sensación: la explicación ingenua del conocimiento como determinación (*pathos*) del sujeto por un objeto independiente es puesta en duda por el hecho de que no existe un objeto *intelectual* externo e independiente frente al sujeto.

Desde esta formulación sencilla, pedagógica, es pues preciso pasar al verdadero problema, que ya no es ulterior al de la sensación, sino que lo engloba y explica en su verdadera dimensión. En este planteamiento final, el concepto de “*pathos*”, base inductiva, hipotética, para la explicación del conocimiento, es completamente desbordado e invertido en el concepto de “*energeia*”. Todo conocimiento, incluso el sensible, deberá ser explicado (o por lo menos habrá que *intentar* explicarlo) a partir del modelo de la “*energeia*” pura. La “*noesis*” pura, con su identidad absoluta de sujeto y objeto, y su personalización, el espíritu (*nous*) absoluto, son ahora punto de partida “*a priori*” de la explicación demostrativa, mientras que el fundamento inicial (la determinación y la pasividad en el conocimiento) se hace ahora problema y dificultad. El tema central de la noética consistirá en la conciliación de la noción apriórica de conocimiento como “*energeia*” pura, con la multiforme pasividad que el conocimiento humano presenta.

---

<sup>4</sup> Prescindimos de entrar en la plétora de cuestiones textuales y exegéticas sobre la teoría del *nous* en Aristóteles. Las mejores fuentes de información sobre estos problemas son las ediciones, con comentario abundante, de Rodier y Hicks. Cfr. también la bibliografía sobre el DA incluida en este mismo número.

### *La interpretación de Simplicio*

Este planteamiento es el mismo de Simplicio en el comentario a DA III 4-8, es decir, los capítulos que tratan expresamente el problema. Desde el principio, Simplicio advertirá que no se trata de edificar una teoría del espíritu absoluto y de su actividad, sino de estudiar el conocimiento *humano*; ahora bien, a éste no le caracteriza el carácter de aprehensión inmediata, de intuición, sino el de pensamiento discursivo, el de "logos". El conocimiento humano es constante movimiento, cambio, "stream of thought". En cuanto principio de tal conocimiento, el alma humana no es un espíritu (*nous*), sino una esencia o substancia lógica (*'logiké ousia'*)<sup>5</sup>. Su estudio, por tanto, no puede realizarse desde un punto de vista totalmente "a priori", con el concepto de espíritu, por ejemplo, como base deductiva, sino que es menester tener en cuenta la facticidad del conocimiento.

Este punto debe ser recordado diligentemente, pues el método expositivo de Simplicio (más aún que el de Aristóteles) puede fácilmente dar la impresión de que su pensamiento es simple deducción apriorística. Así, ya desde las primeras líneas del comentario a los capítulos sobre el *nous*, se habla de dos formas suprapersonales de espíritu<sup>6</sup>, que parecen introducidas sin justificación, con fines demostrativos: el "nous imparicipado" (*amethektos*), al que sin duda hay que identificar con el espíritu divino de *Met.* XII, y el "nous participado" (por nuestra alma) (*metekhomenos*), que es también espíritu puro, pero que guarda con nuestra alma una relación estrecha y esencial<sup>7</sup>. Hay sin duda en toda la exposición de Simplicio una falta de rigor metodológico, en cuanto en ningún momento se muestra explícitamente la implicación del concepto de "nous" puro en el concepto del pensamiento lógico. Sin embargo, esta transición inexplicita es el movimiento fundamental de todo el comentario: en

<sup>5</sup> In DA, 218, 30 ss.; 220, 15 ss.; 227, 35.

<sup>6</sup> In DA, 217, 23 ss.

<sup>7</sup> Cfr. sobre las modalidades del "nous", Zeller, III 2.914, n. 2. Kurfess, op. cit. 32-33, presenta, a mi juicio, algunos errores, como la infundada distinción entre el nous "superior" (*kreitton*) y el "participado" (*metekhomenos*); y por otra parte la falta de distinción entre el "nous participado" y las tres funciones lógicas del alma.

cuanto “energeia” limitada, el conocimiento humano postula la noción (y la realidad) de una “energeia” pura, de un espíritu absoluto. No se supone por tanto un previo conocimiento *metafísico* de la esencia o actividad de un espíritu absoluto —puesto que nos hallamos en las fuentes de toda metafísica.

### *El “nous participado”*

Debemos insistir brevemente sobre esta noción “sobrenatural” antes de avanzar al análisis del pensamiento lógico.

Mientras que la noción de “nous divino” presenta —al menos aparentemente— una cierta independencia frente a la investigación sobre el conocimiento humano y parece que pueda ser remitida a una investigación metafísica, la noción de “nous participado” no aparece sino como correlato y límite del “logos” humano. El “nous participado”, que es propio para cada una de las almas, tiene la función de determinar y unificar la dispersión de la conciencia, la “corriente de pensamiento”: “Hay también un nous participado y propio de cada una de las almas lógicas; y así cada alma, en su descenso desde el ‘eidos’ puro hacia lo determinado y hacia el ‘logos’, es determinada por este ‘nous’”<sup>8</sup>.

Esta determinación y unificación del alma por el nous participado tiene lugar de manera semejante a la determinación de todo aquello que es compuesto por su “eidos” *individual* (teoría que Simplicio recoge de los estoicos), en lo que consiste precisamente la cualidad peculiar de cada cosa. El nous participado es pues el “horos” y el “eidos” individual de cada alma humana<sup>9</sup>.

Esta fórmula no debe ser entendida en el sentido justo de la teoría hilemórfica, según el cual la forma no es sino el aspecto *actual* del único ser verdaderamente existente, el ser compuesto: la forma no es entonces sino un *aspecto* de la substancia, aunque ciertamente el determinante y decisivo; pero sería absurdo preguntarse por la posibilidad de la existencia de la forma independientemente. Para Simplicio, por el contrario, el “nous participado” es una verdadera substancia, más aún, una subs-

<sup>8</sup> 217, 30-32.

<sup>9</sup> 217, 34-218, 2.

tancia superior al alma<sup>10</sup>. De la misma manera que el alma humana es una substancia cognoscente desde el punto de vista del discurso racional (*katà lógon*), es decir, de una manera fragmentaria y dividida, el "nous participado" es substancia cognoscente que actúa de manera unitaria, indivisible<sup>11</sup>. Simplicio subrayará repetidamente que el *nous* participado no es una parte o elemento del alma humana, como es el caso del "eidos" aristotélico con relación al ser compuesto<sup>12</sup>. Su relación con respecto al alma humana es pues la de substancia a substancia, aunque naturalmente no se trata de substancias independientes, sin relación (el neoplatonismo, con el concepto de "probolé", hace posible pensar las substancias como diferentes, y sin embargo dependientes unas de otras, según los distintos grados del ser). Por ser una substancia superior (*kreitton*), el "nous participado" es también "causa eidética" (*aitía eidetike*) del alma humana; causalidad que no debe, naturalmente, ser identificada con la causalidad formal en el sentido aristotélico, sino que indica simplemente la fundamentación del ser y de la actividad del alma: "la 'causa eidética' del alma humana y de su actividad cognoscitiva debe ser colocada en una substancia indivisible e inteligible, que no versa sobre praxis alguna, ni realiza ninguna forma de conocimiento discursivo, pero que sí es causa determinante de aquella (i. e. del alma humana) y de su actividad práctica y teórica"<sup>13</sup>.

Al hablar pues del "nous participado", hay que evitar pensarlo como algo totalmente desligado del alma humana individual. Simplicio subrayará que "se trata ciertamente de un nous, pero no de un nous absoluto, sino *participado*, cuyo ser consiste en ser nous-de-un-alma"<sup>14</sup>. Pero al mismo tiempo es necesario afirmar su superioridad frente al alma, es decir su carácter de fundamentación y origen. El "nous participado" pertenece así a la esfera de lo espiritual, pero a diferencia de los "eide" imparticipados (esto es, de las varias gradaciones de espíritu puro) no está perfectamente separado, ni puede prescindir de una connatural relación con el alma humana individual.

<sup>10</sup> "kreitton ousia", 218, 8.

<sup>11</sup> 218, 10 (ameristos gnostike ousia).

<sup>12</sup> 218, 12.

<sup>13</sup> 218, 23-25. Cfr. la definición de "causa eidética", 218, 25-29: el principio de "determinación", de unificación y concentración del alma en su "descenso" hacia lo inferior.

<sup>14</sup> 218, 10 ss.

El modo de unión del “*nous participado*” con el alma humana sólo será tratado “*ex professo*” al hablar del “*nous esencial*”, esto es, del entendimiento agente (aunque naturalmente quedará sin explicación definitiva, como último dato misterioso y a la vez fundamental, de la subjetividad humana). Desde ahora ya convendrá, sin embargo, subrayar que Simplicio piensa en la espiritualidad de todo *nous* más desde un punto de vista objetivo que subjetivo. El espíritu es ante todo el “*eidos*”, el “*horos*”, no el ser personal con una vida anímica propia. El “*eidos*” naturalmente es concebido en este sentido en su plenitud, como algo consciente, “*Fürsichsein*”; pero esta “conciencia” del espíritu no debe ser concebida a la manera de la conciencia psicológica, con su oposición entre el sujeto personal y el objeto independiente y extraño, sino como propiedad inherente al mismo ser-de-*eidos*<sup>15</sup>. El espíritu es consciente en cuanto es puro “*eidos*”. Por eso, la relación entre “*nous participado*” y alma no debe ser investigada sobre el plano psicológico, sino en el plano objetivo, como constitución trascendental del objeto del pensamiento humano.

Es inevitable la sugestión de semejanza entre la teoría del “*nous participado*” y la de la conciencia trascendental o “*unidad sintética de la apercepción*”. En ambos casos se da la fundamentación trascendental y la unificación de la conciencia empírica por la intervención de una “conciencia” superior; en ambos casos, también, esta parcial identificación entre yo empírico y trascendental. Pero esta relación es pensada por Simplicio, no sólo sobre un plano forma-contenido del conocimiento, sino sobre un plano ante todo de determinación ontológica, como veremos.

### *La investigación sobre el “logos” humano*

Simplicio insiste repetidamente en que su investigación no versa sobre el espíritu puro o absoluto en cuanto tal, sino sobre el alma humana en su modalidad cognoscitiva *propia*, racional-discursiva. Sobre el “*nous*

---

<sup>15</sup> La primacía del aspecto-*eidos* sobre el aspecto-*nous* es afirmada repetidas veces: 223, 37; 224, 31 s.; 225, 24 ss.... Entre ambos aspectos se da una diferencia formal: 237, 2.

participado" debe hablarse solamente por su implicación en el discurso racional<sup>16</sup>.

El "logos", como discurso racional, es justamente la modalidad propia de la actividad humana cognoscitiva. En cuanto facultad, el "logos" es una "parte" (*morion*), un elemento perteneciente al alma humana: aquél precisamente que, por su entrelazamiento con las facultades sensitivas, produce la unidad del conocimiento humano<sup>17</sup>.

La tarea consiste por tanto en el análisis del "logos" en cuanto *modo* de conocimiento, y, en consecuencia, también como *facultad* psíquica.

Este análisis es emprendido por Simplicio inmediatamente después de concluida su breve noticia previa sobre el "nous participado". Comienza distinguiendo los momentos elementales del pensamiento humano discursivo: no se trata en principio de *operaciones* distintas, que tengan lugar, por ejemplo, en distintos momentos del tiempo, sino de elementos que simultáneamente constituyen el pensamiento humano concreto.

1. Tenemos en primer lugar un elemento que permanece independiente y separado de todo contacto con las facultades inferiores, sensibles, y que no "padece" sino que *realiza* el orden de lo verdaderamente cognoscible, orden "immanente" a su mismo ser<sup>18</sup>. Todo conocimiento humano incluye la acción de este elemento superior (al que designaremos, como lo hace normalmente Simplicio, como "nous esencial", *ousiodes*)<sup>19</sup>. Su "acción" consiste únicamente en "informar", del modo que veremos, los conocimientos inferiores con su propio contenido objetivo immanente; y, a través de la comunicación de este contenido, la creación de una autoconciencia noética subjetiva. Ya vimos, en efecto, que esta derivación de la conciencia a partir del elemento objetivo, del "eidos", era importante en el pensamiento de Simplicio. Así pues, tanto desde el punto de vista del objeto, como de la conciencia subjetiva, se da en el pensamiento humano un elemento absoluto, irreductible a la sensibilidad.

<sup>16</sup> 218, 30. Cfr. 220, 15.

<sup>17</sup> 218, 32-34.

<sup>18</sup> 218, 37-39.

<sup>19</sup> Sobre la variedad de términos para designar ésta y las siguientes modalidades del "nous", cfr. Kurfess, o. c., 32.

2. El segundo elemento, por el contrario, se halla volcado hacia lo exterior y entrelazado íntimamente a las facultades sensibles. Sin confundirse con la sensibilidad —puesto que no se da un conocimiento humano que sea puramente sensible, que no comprenda numerosos elementos intelectuales—, este elemento (al que designaremos como “nous potencial”) se halla inseparablemente unido a ella. Lo que quiere decir que todo pensamiento humano concreto, puesto que no puede prescindir de este elemento potencial, se halla mediatizado por el carácter *pasivo* de la sensibilidad.

Este elemento potencial se presenta en dos grados: en el primero (“nous material”, *hylíkos*, según el uso técnico de Simplicio) hay una coincidencia casi completa con el orden de la sensibilidad, mientras que los elementos intelectuales se hallan en puro estado potencial; en el segundo (al que designaremos, un poco convencionalmente, como “nous habitual”)<sup>20</sup> la percepción sensible está “informada” con elementos intelectuales, presentes por la acción del “nous esencial”.

Estos son los elementos del pensamiento humano, a los que Simplicio inicialmente designará con toda propiedad como “*logoi*”<sup>21</sup>, pero a los que enseguida, seguramente por acomodarse a la tradición, llamará también, extensivamente, “nous”. Es claro que no se trata aquí de “espíritus” distintos: no hay entre ellos separación completa, puesto que los dos grados —perfecto e imperfecto— del “nous potencial”, proceden del “nous esencial”, y solamente por su relación con él tienen un carácter sustantivo<sup>22</sup>. El “nous esencial”, como su designación, “*ousiodes*”, indica, es la verdadera “*ousia*”, la esencia y substancia que porta la conciencia y aprehende el “*eidos*”. Las modalidades del “nous potencial” se hallan, en cierto modo, en su interior, como elementos vitales (*dsoai*) que proceden de él.

La raíz de la distinción establecida entre estos elementos del pensamiento es la diversa actitud frente al orden superior ideal. El “nous esencial”, activo y activador, pleno desde sí mismo de lo cognoscible, permanece en continuo contacto con el orden superior: lo que implica

<sup>20</sup> Simplicio lo designa más corrientemente como “nous fluyente (i. e. potencial) pero ya perfeccionado”.

<sup>21</sup> 219, 21, 28, etc.

<sup>22</sup> 219, 29-32.



que permanece constantemente convertido hacia sí mismo, cabe sí; pues conversión hacia sí mismo (*epistrophe*) y contacto (*synaphe*) con lo superior es algo idéntico<sup>23</sup>. En el caso del "nous potencial", contrariamente, se da un "éxodo" del alma desde su más íntimo ser (esto es, el "nous esencial") hacia lo secundario y derivado: movimiento desde el orden eidético puro al reino de lo sensible. Este alejamiento del alma —a la vez del orden eidético y de su más propia esencia— puede ser total, conservando sólo la nuda potencia de lo "eidético", y tendremos entonces la función del "nous material"; o puede ser sólo parcial, en cuanto la conversión hacia lo sensible es como reparada y corregida por la recepción de los "logoi" substanciales, por influjo del "nous esencial": y tendremos la función del "nous habitual"<sup>24</sup>.

Así pues: mientras en el "nous esencial" se da plena conversión y reparo cabe sí mismo —que a la vez es cobijo en el "nous participado", superior—, en el nous potencial (y en sus dos modalidades) se da un alejamiento del alma con respecto a sí misma, y una extroversión hacia lo secundario y causado. Esta conversión o alejamiento es lo que constituye ontológicamente a estos elementos. El ser, la esencialidad, consiste justamente en esta permanencia-cabe-sí, en este "Fürsichsein"<sup>25</sup>, mientras que todo alejamiento en el orden cognoscitivo presupone un quebrantamiento esencial<sup>26</sup>, que no rompe del todo la esencial substancialidad del nous —pues siempre permanece una ligazón entre el "nous esencial" y las modalidades del potencial— pero que la disminuye y la reduce a un punto intermedio entre la esfera de lo noético y la de la sensibilidad.

Encontramos aquí, en este concepto del "nous potencial" como punto intermedio, como "mesotes", una reflexión que es, según creo, profundamente aristotélica: y es que el pensamiento que versa sobre el mundo material tiene que ser necesariamente dialéctico. No sólo en el sentido de que es siempre incompleto, y por tanto "infinito"; sino en cuanto su imperfección se fundamenta en una tensión interna de elementos opuestos, que, en la búsqueda de solución, le hacen naturalmente dinámico.

---

<sup>23</sup> 218, 42-219, 2.

<sup>24</sup> 219, 2-17.

<sup>25</sup> 219, 37; 220, 15.

<sup>26</sup> 220, 4-12.

El pensamiento humano se halla siempre “en camino” de los “eide” puros a lo totalmente impenetrable y opaco (y viceversa), sin poder nunca asentarse en uno de los límites, pues con ello quedaría eliminado el mismo pensamiento<sup>27</sup>.

La modalidad del conocimiento humano no es, por tanto, la intuición intelectual (*noesis*) sino la marcha indefinida de la “dianoia”<sup>28</sup>.

### *La teoría del “nous material”*

Comenzaremos el análisis del pensamiento inductivamente, por el estudio del “nous material”.

El indicio principal para la investigación de esta función es su presupuesta semejanza con la sensación, registrada en las dos marcas siguientes: a) el carácter de pasividad (*pathos*) que reviste; b) el carácter de “procedencia extrínseca” de su realización (*heterothen teleiounenos*)<sup>29</sup>. La pasividad y la heteronomía que el pensamiento humano presenta no son explicables por la misma noción de pensamiento, sino por una modalidad suya potencial. En cuanto “hylikos”, el pensamiento humano es pura potencialidad: poder de ser perfeccionado “desde fuera” (es decir, desde el “nous esencial”) por medio de la recepción de “eide”<sup>30</sup>.

Este aspecto del pensamiento presenta, pues, coincidencias notables con la sensación concebida abstractamente. Como ella, es una dispersión en lo accidental, una alienación de su mismo ser en el de lo causado y secundario<sup>31</sup>. Pero en ningún modo debe simplemente ser identificado con la sensación<sup>32</sup>. Esta es un elemento real del conocimiento, mientras que la función del “nous material” en cuanto tal es puramente potencial. Podríamos quizá definirla como la “privación”, la “ausencia” de interpretación intelectual que acompaña a la sensación en cuanto tal. Puesto

<sup>27</sup> Cfr. 223, 28-34.

<sup>28</sup> 220, 35-38; cfr. 221, 25.

<sup>29</sup> 223, 18.

<sup>30</sup> 223, 18-20.

<sup>31</sup> 223, 26 ss.

<sup>32</sup> En sentido contrario parece opinar Hamelin, o. c., 53.

que no se da *realmente* un conocimiento humano puramente sensitivo, la sensación no puede ser concebida en abstracto sino como el elemento material del conocimiento humano, en demanda de su complemento. Este complemento *potencial*, es decir, la real posibilidad de la sensación de ser *informada* intelectualmente, es el "nous material": considerada fácticamente una negación, pero en derecho la posibilidad de todo.

De aquí que la diferencia entre el "nous material" y cualquier forma de sensibilidad (incluida la imaginación) sea clara. La actualización del "nous material" es ciertamente un "pathos", pero muy distinto del que ocurre en la sensación: pues no se dan en él ni una mutación de tipo corporal, ni una diferencia completa entre el objeto y el sujeto, ni siquiera una procedencia propiamente extrínseca del influjo. El único elemento de "pathos" que permanece es la heteronomía de la actualidad, el hecho de que la realización de la potencia es debida, en cierto modo, a otro<sup>33</sup>. Sólo la procedencia heterónoma es signo de potencialidad; pues la misma actualización (energeia) no proviene de otro, sino del mismo "nous material" —en cuanto su esencial ligazón al "nous esencial" es como reavivada. En la sensación, aparte de la procedencia extrínseca del influjo actualizador, existe una cierta desfiguración (*trope, metabole*) del mismo ser de la facultad sensorial<sup>34</sup>. En el caso del "nous material", que es incapaz de toda distorsión (*atreptos*), la procedencia extraña sólo tiene una función previa, la de eliminar todo impedimento; una vez removido todo obstáculo, la actualización del "nous material" tiene lugar por su mismo poder noético<sup>35</sup>. La oposición entre "nous material" y "nous substancial" tiene su lugar en el estadio previo a la intelección. En el mismo acto, el "nous material" es a la vez eliminado —en su pasividad— y realizado en su verdadero ser.

Naturalmente, esta elevación no debe ser concebida como una especie de transformación subjetiva, psicológica, sino que es únicamente la misma presencia, participada, de los "eide". Esta presencia de los "eide" en el alma —que no es sino el mismo "nous esencial"— hace posible que el "nous material", por su contacto con ellos, se realice como "nous". La recepción de los "eide" por el "nous" no es la de los "eide" en su

<sup>33</sup> 224, 1-6. Cfr. 225, 16 ss.

<sup>34</sup> 228, 17-20.

<sup>35</sup> Cfr. 225, 30.

estado puro —tal como se encuentran en el “nous esencial”—, sino en su relación con lo derivado y sensible. El “nous material” conoce pues los “eide”, pero sólo en su relación de fundamentación con las cosas mundanas<sup>36</sup>. Por eso —dirá Simplicio— el objeto propio del “nous material” serán los accidentes (“todo cuanto conviene y acompaña a la substancia”), pero no en su individualidad —como hace la sensación— sino en su generalidad: la actividad propia del “nous material” en cuanto ya actualizado consistirá en el pensamiento discursivo sobre los sensibles comunes y sus relaciones recíprocas: tales son las formas, las magnitudes y los movimientos. Por ello las artes manuales, que versan sobre objetos materiales, e incluso las ciencias matemáticas (es decir, las geométricas) son atribuidas al “nous material” en su actualización inmediata<sup>37</sup>.

De esta relación con el “nous esencial” proceden las determinaciones ontológicas del “nous material”. Como la materia prima, aunque en un sentido muy diferente, es algo “no mezclado” (*amiges*), precisamente por su carácter de formas objetivas propias, por ser “aneideos”<sup>38</sup>; ello es condición precisa de una pluralidad de formas cambiantes, es decir de la existencia de un “logos” humano.

Sin embargo, no puede decirse del “nous material” —como de la materia prima— que sea pura potencialidad. Es cierto que por sí mismo —considerado en su ser mismo, como nous *material*—, no tiene una naturaleza *actual*: no es algo inteligible, ni intelectual, no es un espíritu<sup>39</sup>. Pero considerado en su relación, siempre actual, con el “nous esencial”, en su potencia real de devenir espíritu, es algo esencial, substancial, viviente<sup>40</sup>.

Como elemento básico del pensamiento humano encontramos por tanto esta facultad intelectual, que no es sino la real disponibilidad de la sensación humana para servir de materia a una comprensión intelectual. Esta posibilidad supone una real elevación de lo sensible, que recibe así una unificación e interpretación que lo hacen inteligible; pero al

<sup>36</sup> 224, 30-40. Cfr. 236, 1-5; 244, 13-15.

<sup>37</sup> 224, 22-30.

<sup>38</sup> 226, 3-5.

<sup>39</sup> 226, 16-29.

<sup>40</sup> 226, 30-34; 227, 6-14.

mismo tiempo una degradación de lo inteligible, que se diversifica y pluraliza, perdiendo su unidad. En la convergencia de ambas funciones se halla, como "mesotes", el nous humano.

### *La teoría del "nous habitual"*

Considerado estrictamente, el "nous material" no es sino un concepto límite, el de la pura posibilidad de entrar en contacto con los "eide" y de esta manera lograr la interpretación y elevación de la sensibilidad. El "nous material" es, por esencia, completamente imperfecto, pura posibilidad.

Como vimos, puede no obstante ser perfeccionado por el "nous esencial" y adquirir así una "substancialidad" propia. Sólo que desde ese momento ya no se trata del "nous material", con su constitutiva y completa imperfección, sino de un elemento nuevo en el conocimiento humano: ya no algo puramente potencial, sino algo actualmente inteligible e inteligente. Si el "nous material" (como también, hasta cierto punto, el "esencial") no es sino un *concepto* límite, este nuevo elemento se encuentra en el orden de la realidad empírica, es precisamente nuestro "yo" empírico, en el que intervienen constitutivamente no sólo los elementos intelectuales, sino también los sensibles e imaginativos.

El "nous habitual" procede de la potenciación o perfeccionamiento del "nous material". Ya vimos que tal potenciación tiene lugar, a partir de la sensación como punto de partida, por medio del contacto con el "nous esencial"<sup>41</sup>. Hay que advertir que tal contacto no lleva a una identificación entre el "nous habitual" y el "nous esencial": el "nous habitual" conserva cierta alienación frente al esencial, del que procede, y en este sentido se puede decir que su actualización es heterónoma; pero al mismo tiempo, dada su permanente relación con el "nous esencial", podemos también, y con verdad, decir que su actualización procede de él mismo. Sólo el orden de la intelección y de la conciencia puede suministrar ejemplos de esta compleja dialéctica de identidad y diferenciación entre elementos trascendentales y empíricos.

<sup>41</sup> Cfr. 229, 9-14.

Sin identificarse con la misma perfección (pura “*energeia*”) del “*nous esencial*”, el “*nous habitual*” no es un perfeccionamiento *extrínseco* del material. Simplicio expresará este movimiento dialéctico con el concepto de prolación (*probole*). “La perfección que se encuentra en el ‘*nous habitual*’ no es pues como la substancial, sino según prolación, y por tanto secundaria con respecto a la substancial...”<sup>42</sup>. No es actividad pura, que se identifica con el mismo ser del sujeto, sino algo profluyente de otra parte<sup>43</sup>. La diferencia entre la perfección pura del “*nous esencial*” y la participada del habitual es a la vez temporal (pues mientras la una es inmutable, la otra cambia constantemente) y ontológica, como basada en diferentes grados de ser: el perfeccionamiento o actualización del “*nous material*” acaece en un determinado momento (*pote*) y proviene “de otra parte” (*heterothen*), cosas ambas excluidas del “*nous esencial*”<sup>44</sup>.

La constitución del “*nous habitual*” por prolación tiene su reflejo en el campo del conocimiento. La contemplación del “*nous esencial*”, a semejanza del “*nous participado*”, permanece constantemente en sí misma, centrada en su objeto, simple e indivisible, sin ningún cambio ni descenso del “*eidos*” a lo “hecho según el *eidos*” (*eidopoioumenon*)<sup>45</sup>, de la causa a lo causado. Ciertamente esta contemplación inmutable abarca también a lo causado, pero sólo en cierto modo, es decir, en cuanto incluido en el “*eidos*” puro.

Por el contrario, propio del “*nous habitual*” es dirigirse coordinadamente (*systoikhos*) al orden de las causas y principios y al orden de lo causado y principiado. En el “*nous habitual*” actúan a la vez el contacto con el orden superior —es decir, la perfección recibida del “*nous esencial*”— y la versión (*proodos*) hacia lo exterior<sup>46</sup>. Se da así un paralelismo riguroso entre el orden ontológico y el orden del conocimiento: la relación de “*eidos*” y “*eidopoioumenon*”, de fundamento y fundamentado, tiene su exacta correspondencia en la del *nous esencial* y habitual. De la misma manera que el orden de lo causado y sensible no tiene su

<sup>42</sup> 229, 19-20.

<sup>43</sup> 229, 27-32.

<sup>44</sup> 230, 2-10.

<sup>45</sup> 231, 1-11.

<sup>46</sup> 230, 36 s.; 231, 11-17. Cfr. Hamelin, o. c., 51.

subsistencia sino en y por su relación al fundamento, tampoco el pensamiento lógico puede existir sin esa referencia coordinada al orden noético puro y al de los "eide" materializados. En la transición del nous esencial al material se da un rompimiento (*klasis*) de la actualidad pura, como se da en el paso del fundamento ontológico a lo fundamentado. Este "rompimiento" es precisamente la participación<sup>47</sup>.

La teoría de la participación es por tanto básica para la inteligencia de este proceso de diferenciación e identidad entre fundamento y fundamentado: "aquello que es lo que es por participación, es algo distinto (*heteron*) del ser de quien participa, pero sin embargo es (lo que es) solamente por su relación con aquello" (*kat' auto*)<sup>48</sup>.

Por su situación intermedia, el "nous habitual" se halla abierto a todos los seres: "este nous conoce tanto lo absolutamente separado de toda materia (como la substancia psíquica y el nous superior) como lo separado en cierto modo solamente (las formas físicas y matemáticas)... y además de esto los seres hechos según las ideas (*eidopoioumena*)"<sup>49</sup>. Todos estos seres, naturalmente, los conoce de la manera compleja propia suya, no de la manera simple propia del "nous esencial".

Vimos ya que es propio del "nous material" actualizado (esto es, del "nous habitual") el conocimiento de los objetos matemáticos. Con esta expresión se refiere Simplicio (como Aristóteles) a los objetos imaginario-intelectuales de la geometría, con su esencial referencia a la extensión imaginaria: una interpretación totalmente intelectualizada, algebraica, de la geometría, como la moderna geometría analítica, no cae para la escuela aristotélica bajo la denominación de "matemática". En efecto, los objetos geométricos pertenecen propiamente, según Simplicio, al orden de la imaginación, y se hallan por tanto más cerca del orden secundario y fundamentado que del primario y principal<sup>50</sup>.

Con la aparición del "nous habitual", es decir, con el verdadero conocimiento humano, aparece también la conciencia verdadera (esto es,

<sup>47</sup> 231, 19-25 (cfr. 232, 3 ss.): ἡ δὲ κλάσις δηλοῖ τὴν μέθεξις.

<sup>48</sup> 231, 25 ss.

<sup>49</sup> 234, 5-10.

<sup>50</sup> 233, 7-26. Recordemos que también para Platón las figuras geométricas ocupan un lugar intermedio entre las cosas sensibles y las ideas, probablemente idénticas con los números. Cfr. G. C. Field, *The Philosophy of Plato*, 141-143.

intelectual) de sí. Contra Alejandro de Afrodisia, Simplicio defiende fuertemente que la conciencia de sí no es algo accidental en el pensamiento. Alejandro piensa en efecto, según Simplicio, que el pensamiento se dirige primordialmente a lo cognoscible objetivo, y que sólo llega a conocerse a sí mismo en cuanto en el conocimiento se ha identificado con lo objetivo. Por el contrario, Simplicio busca mostrar que el pensamiento se dirige también de primera intención hacia sí mismo: “¿Pues de dónde podemos escribir, el mismo Alejandro o nosotros, algo sobre el nous, si éste no es capaz de conocerse a sí mismo, esto es, de conocer su actividad y vida, y su misma esencia...?”<sup>51</sup>. En efecto, la esencia del nous es también algo capaz de ser conocido (*noeton*); y si se objeta que no parece posible que el nous actúe sobre sí mismo para producir el “*pathos*” necesario para el conocimiento, habrá que recordar que, en este caso, el “*pathos*” (la remoción del obstáculo, del extrañamiento del “nous potencial”) es sólo necesario accidentalmente, no como causa efectiva del conocimiento. Una vez vuelto el “nous potencial” hacia su origen, conoce a los “*eide*” y a sí mismo por su misma actualidad: “*pues el pathos en el caso del nous consiste únicamente en la heteronomía de la actualización, pero no en una verdadera modificación*” (*trope*)<sup>52</sup>.

En la teoría del “nous habitual” encontramos la justificación de todos los rasgos del “yo” personal: su apertura a toda la realidad, en sus aspectos tanto fácticos como racionales, así como la conciencia y el conocimiento de sí mismo. Característico del pensamiento neoplatónico será la fundamentación de ambos aspectos en una instancia superior: el “nous esencial”.

### *La teoría del “nous esencial”*

El punto primero que, al parecer de Simplicio, debe ser tenido en cuenta en este momento es la pertenencia del nous esencial al alma humana, como uno de sus elementos o partes. El “nous esencial” (designado generalmente por los demás comentaristas como “*poietikos*”) no es,

<sup>51</sup> 230, 12-18.

<sup>52</sup> 230, 18-29.



para Simplicio, un espíritu traspersonal, que trascienda al alma humana<sup>53</sup>. Podríamos aplicar a la interpretación de Simplicio la explicación que muy acertadamente ha ofrecido A. Mansion para el problema noético en el texto aristotélico: una cosa es el nous superior, substancia espiritual, trascendente al alma (y, en el caso de Aristóteles, probablemente suprapersonal), pero que sin embargo determina toda su actividad intelectual; y otra el nous humano, sea activo o potencial, que ya no son, en cuanto tales, substancias, sino funciones o "partes" del alma, suscitadas en ella (ciertamente de modo oscuro) por el "contacto" del alma con aquel nous superior. En cuanto *funciones* del alma humana, seguirán naturalmente su suerte, la disolución, cuando la muerte destruya el compuesto de materia y forma<sup>54</sup>.

La explicación de Mansion parece encajar bien con la teoría de Simplicio: según ella, el "nous esencial" no es igual al "nous superior, participado". Ciertamente que en el "nous esencial" no se da esa escisión entre actividad y esencia, producida en el "nous potencial" por el extrañamiento y alejamiento de los "eide"<sup>55</sup> y desde este punto de vista no aparece una diferencia entre el "nous participado" y el esencial. Este permanece unido congénitamente (*symphyomenos*) al "nous superior" y los "eide" que contiene en sí; y por tanto participa de la unión indisoluble de esencia y "energeia", que es propia de todo espíritu puro<sup>56</sup>.

Y sin embargo hay una distinción clara entre ellos<sup>57</sup>. Por un lado, en la operación del "nous esencial", a diferencia de la del "nous superior", se da una intermitencia: hay momentos en los que se encuentra en actividad y otros en que no. Por otro, según DA Γ 5, solamente por una separación (tanto con respecto al cuerpo como a las demás facultades anímicas), llegará el "nous esencial" a ser lo que verdaderamente, esencialmente, le corresponde ser: lo que muestra que *ahora* no es lo que esencialmente debe ser, que hay una diferencia real entre su estado actual y su ser ideal de espíritu puro. Cabría quizá —metafóricamente— concebir al "nous esencial" como el punto de contacto, el límite, entre

<sup>53</sup> 240, 2 ss.

<sup>54</sup> A. Mansion, *L'immortalité de l'ame et de l'intellect d'après Aristote*. *Révue philosophique de Louvain*, 1953.

<sup>55</sup> 240, 13-21.

<sup>56</sup> 240, 21-26.

<sup>57</sup> Cfr. la exposición detallada en 245, 7-246, 13.

el alma humana y el espíritu absoluto, participando a la vez de los dos y sin una auténtica substancialidad propia.

Por lo menos, resulta evidentemente que tampoco el *status* ontológico del “nous esencial” es unívocamente definible. La relación entre su “ousia” y su “energeia” no puede ser la de simple identidad, puesto que ello excluiría toda relación de pertenencia al alma humana y toda intermitencia en la actividad<sup>58</sup>. Si lo consideráramos abstractamente, en su ser, cabría quizá atribuirle la perfecta identidad de “ousia” y “energeia”. Pero esta consideración abstracta lo falsificaría, pues equivaldría a quitar toda diferencia entre él y el “nous participado”, esto es, a suprimir lisa y llanamente el pensamiento humano como discurso racional. No hay posibilidad de concebir al “nous esencial”, como en general todo el proceso del conocimiento, sino dialécticamente, en el movimiento con que profiere la dispersión del pensar, permaneciendo estrechamente enlazado con ella como su unidad<sup>59</sup>, en su relación constante y recíproca con los elementos potenciales del conocimiento. El dinamismo interno del “nous esencial” es como una constante “relajación” que no fuera algo accidental, sino que perteneciera a su mismo *ser concreto*, sin destruir sin embargo su unidad fundamental concreta<sup>60</sup>. El concepto abstracto de “energeia” debe así ser corregido dialécticamente, desde su mismo interior, si queremos obtener una visión concreta del espíritu humano.

La separación inicial entre los tres elementos del “logos” humano no tiene un significado abstracto, sino que es una oposición dialéctica, que permanece en el interior del espíritu. El “nous esencial” no es *más que* el cumplimiento del potencial, del mismo modo que el “nous potencial” no es sino el “relajamiento” del esencial. Relajamiento hacia lo exterior y conversión hacia los “eide” no son pues fenómenos distintos, que acaezcan en distintos momentos, sino el mismo caminar de la vida del alma humana. El conocimiento intelectual “lógico” consiste simultáneamente en esta “caída” de los “eide” al reino de lo sensible y causado, pero simultáneamente en la elevación de lo sensible al dominio de los “eide”<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> 240, 29-35.

<sup>59</sup> 241, 1-4.

<sup>60</sup> 241, 7-13.

<sup>61</sup> 241, 21-26. Cfr. 242, 20-26; 34-38.

Claro que aparte de este movimiento dialéctico indefinido, de esta "perfección segunda" del nous, como la denomina Simplicio, existe también en el conjunto de la vida un movimiento privilegiado, una posibilidad de creciente conversión hacia los "eide" supremos y hacia sí mismo, sin el correlato de una "relajación" equilibrante<sup>62</sup>. Es éste un movimiento de unificación y robustecimiento del alma, que ensancha los límites de la metafísica del conocimiento hasta la ética y la religión. La posibilidad de esta conversión creciente —que, como es claro, se apoya en la constitución dialéctica "normal" del pensamiento humano—, hace considerar el "nous esencial" no sólo como momento dialéctico, sino como fin de todo el movimiento. El "nous esencial", al tiempo que motor del movimiento dialéctico, es también su fin, la unidad inicial que hay que conquistar.

Cabe pues hablar del "nous esencial", no sólo como momento abstracto, sino como realidad (aunque seguramente sólo por su relación con el "nous superior"). Desde este punto de vista, podemos en primer lugar decir de él que es algo separado, "khoristos", no porque de hecho se halle en un estado de autarquía e independencia, sino porque siempre se halla como preparado para la separación, como tendiendo a ella<sup>63</sup>. Separación que abarcará no sólo la sensación, sino también el pensamiento, dianoético.

También es posible llamarle impassible (*apathes*), en un sentido que excluye incluso el imperfecto concepto de "pathos" aplicable al "nous potencial". El perfeccionamiento del "nous esencial" no procede "de otra parte" (*heterothen*), como en el "nous potencial", sino de la unión "congénita" que guarda con el nous superior o participado.

Finalmente, puede también decirse de él que es no mezclado (*amiges*) con ninguna otra cosa: pues por ser —en su estado "ideal"— esencialmente actualidad, tiene "de jure" una absoluta independencia frente a todo. Vimos también que esto es tanto una realidad —en cierto sentido— como un verdadero "ideal", un fin para realizar<sup>64</sup>.

Esto nos conduce al problema de la inmortalidad del alma humana. De las explicaciones dadas, aparece que el "nous potencial", en sus dos

<sup>62</sup> 241, 16-20. Cfr. 246, 2-8.

<sup>63</sup> 243, 10-19.

<sup>64</sup> 243, 26-32.

modalidades, tiene que ser necesariamente perecedero, puesto que el ser no les viene de ellos mismos (en cuanto tales) sino de su ligazón al "nous esencial". Hay que advertir sin embargo que la disolución del "nous potencial" no es una destrucción, sino más bien una conservación de lo valioso de él, una "Aufhebung": "La disolución del nous potencial no es una salida (*ekstasis*) hacia el no ser, sino una asunción (*synairesis*) hacia la existencia superior de la substancia psíquica separada"<sup>65</sup>.

El problema central es el de la supervivencia del "nous esencial", como parte más elevada del alma. Simplicio, con un argumento bastante prolijo, demuestra la necesidad de esta pervivencia<sup>66</sup>. Por ser *principio* del movimiento en que consiste el pensar, y por coincidir en él la esencia con la actualidad, el "nous esencial" tiene que ser simple y separable. Tiene por tanto autarquía en su existir, y no puede por tanto participar en modo alguno de la muerte. Por tanto, es inmortal y eterno<sup>67</sup>.

Simplicio insiste en que se trata de la inmortalidad de nuestra alma, pero no explica ulteriormente la relación entre la supervivencia del "nous esencial" y el "nous participado"<sup>68</sup>. Parece que habría que pensar en una especie de reabsorción de la función, en que consiste el "nous esencial", en el nous superior, puesto que el primero es "congénito" al segundo<sup>69</sup>.

Puesto que el nous superior se halla en relación única, singular, con nuestra alma individual, no se pierde por tanto toda forma de inmortalidad personal. Pero sí se pierde cuanto específicamente pertenece al dominio del "nous potencial", es decir, todo objeto de dianoia, memoria, imaginación o sensación. Desaparece, pues, nuestro yo empírico, para volver a la pura contemplación del "eidos" en el espíritu absoluto.

<sup>65</sup> 247, 35-39.

<sup>66</sup> 246, 29-247, 13. Las discutidas palabras finales de DA Γ 5, son interpretadas así por S.: "pese a la preexistencia del 'nous esencial', no recordamos en esta vida esa vida anterior, puesto que el nous potencial, sujeto de la memoria, no surge sino con el nacimiento". Cfr. la nota anterior.

<sup>67</sup> No sin razón identifica S. este argumento con el platónico (expuesto en Fedón) basado en el automovimiento: 247, 14.

<sup>68</sup> 247, 15 ss.

<sup>69</sup> Cfr. 234, 1.

Estos son, a nuestro juicio, los puntos esenciales de la exégesis de Simplicio. Volviendo sobre nuestros pasos, recapitulamos brevemente algunos de ellos:

1. la tendencia a un "idealismo" objetivo, basado en la preminencia del *aspecto-noeton* sobre el *aspecto-nous* en el seno del espíritu absoluto.

2. el carácter complejo y dialéctico del "logos" humano, basado sobre la oposición de la conversión y la dispersión; movimiento dialéctico que no es *reflejo*, sino *repetición* del movimiento de *participación* de la naturaleza.

3. el carácter teleológico del movimiento del pensamiento. Los "eide" del espíritu absoluto no son sólo elementos "trascendentales" del conocimiento, sino también centros de convergencia del dinamismo del alma humana.

JOSÉ MONTOYA SÁENZ