

# Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica\*

Alexander of Aphrodisias as an interpreter of the Aristotelian noetics

**Por: Marcelo D. Boeri**

Instituto de Filosofía

Universidad de los Andes

Santiago, Chile

mboeri@uah.cl /marcelo.boeri@gmail.com

Fecha de recepción: 5 de agosto de 2009

Fecha de aprobación: 15 de noviembre de 2009

**Resumen:** *este ensayo se propone mostrar que, a pesar de la relevancia de la interpretación alejandrina del intelecto agente aristotélico (que Alejandro identifica con dios), tal interpretación no puede ser correcta por razones de orden sistemático que irían en contra de algunas premisas aristotélicas básicas, tanto ontológicas en general como de su noética y psicología en particular. En el desarrollo de su argumento general Boeri destaca la relevancia de algunos argumentos y explicaciones de Pseudo Filópono, quien (correctamente a su juicio) se esfuerza por anclar el problema del intelecto del lado psicológico, lo cual presupone que el intelecto debe tener un "soporte" corpóreo. Una consecuencia de su examen es, según Boeri, que no sólo la interpretación de Alejandro del intelecto agente no constituye una correcta exégesis de De anima III 5, sino también que, al identificar al intelecto agente con el "intelecto que viene de afuera", con dios y con la causa primera, Alejandro introduce una importante incoherencia dentro de su propia concepción psicológica que reconoce la tesis de Aristóteles de que los estados anímicos "se dan" a través del cuerpo.*

**Palabras clave:** *Aristóteles, Alejandro, psicología, noética*

**Abstract:** *this essay intends to show that, despite the relevance of Alexander's interpretation of Aristotle's agent intellect (the intellect that Alexander identifies with god), such an interpretation cannot be right due to reasons of systematic order that go against some basic Aristotelian premisses, both ontological in general and noetical and psychological in particular. In the development of his essay, Boeri highlights some arguments and explanations provided by Pseudo Philoponus, who (rightly according to him) is concerned with encompassing the issue of the intellect on the psychological side, which presupposes that the intellect must have a bodily support. A consequence of this examination, Boeri suggests (i) that not only Alexander's interpretation of intellect does not constitute a correct exegesis of Aristotle's De anima III 5, but that (ii), when identifying the agent intellect with the intellect "coming from without", with god, and with the first cause, Alexander introduces an important incoherence within his own psychological conception, which acknowledges Aristotle's thesis that the psychological states "exist" through the body.*

**Key words:** *Aristotle, Alexander, psychology, noethics*

---

\* Este texto fue redactado como resultado parcial del proyecto 1085103 (Fondecyt, Chile).

## 1. Introducción: Alejandro de Afrodisia y su interpretación de la noética aristotélica

Es probablemente difícil exagerar el impacto que tuvo en la filosofía griega y medieval el breve, críptico y difícil capítulo 5 del libro III del *De anima* (DA) de Aristóteles. Las quince líneas que (en la versión del texto griego de Oxford) componen este capítulo de DA III dio lugar, ya en la antigüedad, a varias y sofisticadas interpretaciones que no siempre ni en todos los casos enfatizan los mismos aspectos ni son coincidentes<sup>1</sup>. Alejandro de Afrodisia, el gran comentarista de Aristóteles y un filósofo por derecho propio, ofrece una de las primeras interpretaciones de ese pasaje aristotélico en la antigüedad. La historia de la interpretación de DA III 5 es extensa y complicada: Alejandro (s. III d.C.) fue el primero en asimilar el intelecto agente a “la causa primera” (De anima 89, 9-19) y, por extensión, a Dios (De intellectu 109, 23-110, 3)<sup>2</sup>, una tesis que fue rechazada por Tomás de Aquino (Summa Theologica 1a.q. 79a, 4-5; In DA III lect. 10, y que raramente ha vuelto a ser defendida<sup>3</sup>. Es interesante hacer notar que en su interpretación Alejandro enfatiza, como Aristóteles, el hecho de que el intelecto (agente), por ser impassible y no estar mezclado con la materia (ἀπαθὴς δὲ ὢν καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλη), también es incorruptible (ἄφθαρτος), y que por ser una actividad y una forma (ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος) se da independientemente de la potencia y la materia (De anima 89, 16-17). Pero en el contexto es evidente que Alejandro introduce este

- 1 Para el detalle sobre el nutrido elenco de interpretaciones contemporáneas, Cf. Caston, V. “Aristotle’s Two Intellects. A Modest Proposal”, en: *Phronesis*, 44, Issue 3, 1999, p. 199, n. 1. Pero el problema ya fue intensamente discutido en la antigüedad (Cf. los textos de Alejandro de Afrodisia discutidos abajo y Ps. Filópono *In Arist. DA* 2, 8-3, 25; 534, 16-538, 19; 539, 13-540, 13; 540, 18-542, 18) y en el medioevo (Cf. Tomás de Aquino. *Sentencia libri De anima*, lib. 3 lect. 8-10; Sofonias, *In Arist. De anima Paraphr.* 124, 13-26; 124, 28-127, 11).
- 2 Cito las obras de Alejandro por la edición, paginación y número de línea de Bruns 1887; las traducciones de los pasajes citados textualmente de Aristóteles, de Alejandro y de Ps. Filópono me pertenecen. Sin embargo, para las traducciones de Alejandro he tenido en cuenta las versiones de Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias. Quaestiones 1.1-2.15*. London; de Accattino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia. L’anima*. Traduzione, introduzione e commento a cura di Paolo Accattino e Pierluigi Donini. Roma-Bari, 1996, para la *Quaestio* I 25 y para el *De anima*, respectivamente; así como la versión de Accattino, P. *Alessandro di Afrodisia. De anima II (Mantissa)*. Premessa, testo rivisto, traduzione e note di Paolo Accattino (con la collaborazione di Pietro Cobetto Ghiggia), Alessandria, 2005; para el *De anima libri Mantissa*, los comentarios y texto de Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias. De anima libri mantissa*. Berlin-New York, 2008 para ese mismo tratado).
- 3 Hasta donde sé, la única interpretación contemporánea que, en cierto modo, se acerca a la de Alejandro es la de Frede, M. “La théorie aristotélicienne de l’ intellect agent”, en: Romeyer Dherbey, G. (ed.) *Corps et âme. Sur le De anima d’ Aristote*. Études réunies par C. Viano. Paris, 1996, pp. 377-390, quien defiende la tesis de que el intelecto agente es el intelecto divino, “Dios [...] como un principio operando al interior de cada alma humana sin dejar de ser el primer principio de todo” (Cf. pp. 383-384).

énfasis para adelantar la idea de que el intelecto activo es dios, porque “Aristóteles ha demostrado que es de tal índole<sup>4</sup> la causa primera, que también es intelecto en sentido estricto, pues el intelecto en sentido estricto es la forma inmaterial” (De anima 89, 17-19).

En este artículo me propongo argumentar que, a pesar de la relevancia de la interpretación alejandrina, tal interpretación no puede ser correcta en el detalle por razones sistemáticas que irían en contra de algunas premisas aristotélicas, tanto ontológicas en general como de su noética en particular. En la siguiente sección de este ensayo (numeral 2) presentaré la interpretación general de Alejandro de la noética aristotélica y procuraré mostrar por qué creo que dicha interpretación es incorrecta; en el numeral 3 ofreceré mi traducción del texto aristotélico de *DA* III 5, ensayaré una interpretación general del capítulo, y regresaré a algunos aspectos de detalle de la interpretación de Alejandro de la noética aristotélica. Si mi enfoque es plausible, resultará claro que la distinción “intelecto paciente-intelecto agente” no es más que la aplicación del esquema hilemórfico a la actividad de pensar (que en el humano siempre implica potencialidad) y que el intelecto agente no puede ser dios, como sugiere Alejandro, sino solamente el factor activo necesario para activar las formas, es decir, para “pensar”. Si el análisis de la evidencia textual y de los argumentos que ofreceré a continuación son razonables, creo que puede pensarse que no sólo la interpretación de Alejandro del intelecto agente no constituye una correcta exégesis de *DA* III 5, sino también que, al identificar al intelecto agente con el “intelecto que viene de afuera”, con dios y con la causa primera, Alejandro introduce una importante incoherencia dentro de su propia concepción psicológica.

## **2. ¿Es el intelecto agente la causa primera o dios? Alejandro y la noética aristotélica**

En esta sección me propongo exponer la interpretación de Alejandro de *DA* III 5, para luego evaluar la plausibilidad de su interpretación como una exégesis posible del texto aristotélico, independientemente de sus ingredientes constructivos. Un objetivo destacable de la tarea de Alejandro es reflejar las posiciones de Aristóteles del modo más fiel que sea posible, pero eso es concebido por Alejandro como una tarea de *interpretación* del texto aristotélico<sup>5</sup>. Siendo esto así, parece imposible dejar de lado los “ingredientes constructivos” de la interpretación de Alejandro. Es claro que las interpretaciones, aun dentro de una misma escuela, pueden variar

---

4 Es decir, sin mezcla.

5 Cf. el trabajo de B. Botter (apartado *El discípulo aristotélico: el comentador insatisfecho*) en este volumen.

no sólo en sus énfasis sino también en el modo en que se hace la reconstrucción general de la teoría interpretada. Pero una interpretación adecuada no puede obviar los puntos de partida apropiados y, en caso de que las consecuencias sean contrarias a los supuestos sistemáticos de la doctrina interpretada, dicha interpretación puede al menos ser puesta en duda. No estoy sugiriendo que la interpretación alejandrina de la noética aristotélica sea errónea sin más; mi sugerencia es mucho más modesta: la interpretación de Alejandro de la doctrina del intelecto (agente), tal como se encuentra en *DA* III 5 (el único pasaje por lo demás en el que se habla de ese intelecto), echa mano de ingredientes propios de la teoría noética de *Metafísica* Λ que, en sede psicológica, resultan inapropiados. A continuación presentaré la interpretación de Alejandro de *DA* III 5 y procuraré ir precisando mi enfoque.

En su presentación del problema lo primero que hace Alejandro es (i) parafrasear casi textualmente las primeras líneas del texto, con la sola diferencia de que, en vez de decir que la distinción entre potencial y actual debe darse “en el alma” (ἐν τῇ ψυχῇ: 430a13), dice que debe darse “en el intelecto” (ἐπὶ τοῦ νοῦ: *De anima* 88, 22). El cambio es apropiado y no viola para nada el espíritu del texto aristotélico porque, claramente, en el contexto de *DA* III 5 la referencia de aplicación de esa distinción no es al alma en general, sino al alma intelectual o racional. Es importante también su observación de que “el arte contiene la causa o explicación de que la forma se realice en la materia” (Cf. Alejandro, *De anima* 88, 21-22: ἡ γὰρ τέχνη τοῦ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ γίνεσθαι τὴν αἰτίαν ἔχει), pues pone de relieve el modelo hilemórfico aplicado al intelecto humano en la explicación de cómo se pasa de un intelecto que no está pensando (intelecto paciente) a uno que sí lo está haciendo (intelecto agente). (ii) En un segundo momento Alejandro argumenta que “puesto que hay un intelecto material, también debe haber un intelecto agente, que se vuelve causa del estado (o condición) del intelecto material” (*De anima* 88, 23-24: ἐπεὶ ἐστὶν ὑλικός τις νοῦς, εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὅς αἴτιος τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται).

Como es bastante claro, Alejandro explica la noética aristotélica sobre la base del esquema hilemórfico, tal como lo sugiere el mismo Aristóteles en su analogía al comienzo de *DA* III 5 entre el arte y la materia. Es decir, si hay un ítem pasivo (la materia) también debe haber un ítem activo (la forma). Se trata de una fina observación filosófica que se remonta a Platón<sup>6</sup> y que Aristóteles hace suya (Cf.

6 En el diálogo *Teeteto* (157a-b) Platón hace notar que no hay nada que sea activo antes de encontrarse con lo pasivo, ni nada que sea pasivo antes de encontrarse con lo activo (Cf. también *Teeteto*, 182a-b). En el contexto de su análisis de la percepción Platón argumenta que cuando uno bebe vino estando sano, le parece placentero y dulce, pero cuando lo bebe estando enfermo, tanto el sujeto enfermo como la bebida producen efectos diferentes (*Teeteto*, 160c9ss.). Lo que

*Física* 251b1-7; 14-16). La intuición filosófica importante que inaugura Platón y de la cual se apropia Aristóteles es que los factores pasivo y activo pueden distinguirse en el análisis, pero de hecho son inseparables. En efecto, como argumenta Aristóteles al explicar las nociones de potencia y acto y su complementariedad, “siempre, cuando se encuentran juntos lo activo y lo pasivo, lo potencial se actualiza” (*Física* 255a34-35: ἀεὶ δ', ὅταν ἄμα τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ᾧσιν, γίγνεται ἐνεργεῖα τὸ δυνατὸν). Querría sugerir que éste es el mismo modelo de “producción” en el que Aristóteles está pensando cuando introduce la distinción de los dos intelectos (regreso a este punto en el numeral 3). Si en este segundo momento del argumento de Alejandro uno conserva su observación inicial de que la forma se realiza en la materia y si uno recuerda que, según Aristóteles, materia y forma son términos relativos (*Física* 194b8-9; *Cf. Metafísica* 1045b18-19), no hay necesidad de pensar que aquí Alejandro está hablando de dos intelectos, sino de un sólo intelecto desdoblado en dos aspectos: uno material y otro formal o actual. Es decir, se trataría de los dos estados posibles de un intelecto enclavado en un cuerpo, de un intelecto que no está inteligiendo todo el tiempo, sino que se tiene que poner a inteligir y para hacerlo debe ser activado. Sin embargo, como veremos enseguida, esto no es lo que piensa Alejandro, quien no sólo distingue dos, sino tres intelectos: (a) intelecto material (νοῦς ὑλικός; *De intellectu* 106, 19)<sup>7</sup>, *i. e.*, el intelecto que todavía no está inteligiendo pero que es capaz de llegar a estar inteligiendo (106, 23-24); (b) el intelecto que ya está inteligiendo y “tiene la disposición de inteligir y es capaz de captar las formas de los inteligibles en la medida de sus propias posibilidades” (ἔξιν ἔχων τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος τὰ εἶδη τῶν νοητῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν λαμβάνειν; *De intellectu* 107, 21-22). Éste sería, en la interpretación de Alejandro, el intelecto paciente una vez que ha sido puesto en acto o activado, es decir, el intelecto humano cuanto está inteligiendo. En efecto, Alejandro aclara enseguida que este intelecto “está ya en los seres más perfectos, es decir, en los que inteligen” (ἐν τοῖς τελειοτέροις ἐστὶν ἤδη καὶ νοοῦσιν; 107, 26-27). (c) Finalmente, el intelecto agente, aquel gracias al cual el intelecto en potencia y material llega a estar en acto cuando el intelecto agente “le infunde una condición o disposición noética” (ἔξιν ἐμποιῶν

---

está a la base de esta sutil observación es la tesis de que tanto lo que produce una acción como lo que la recibe son factores responsables de la producción de la percepción y de sus peculiaridades (como la dulzura o el amargor del vino, según sea el estado en el que se encuentra el sujeto). El sujeto sano y la bebida han hecho al vino “dulce” e, igualmente, el sujeto enfermo y la bebida han hecho al vino “amargo”.

7 La explicación del intelecto material que hace Alejandro aquí es la misma que hace en *De anima* 84, 14-85, 10 (*Cf. Sharples, R. W. Alexander of Aphrodisias. De anima libri mantissa, Op. cit., p. 149*).

αὐτῶ τὴν νοητικὴν; *De intellectu* 107, 33-34)<sup>8</sup>. Éste es, según Alejandro, el único intelecto que constituye una verdadera “forma inmaterial”, que es inteligible por su propia naturaleza e intelecto en sentido estricto. Es decir, el único intelecto que es intelecto en sentido estricto es el que es inteligible en acto y dicho ser inteligible en acto constituye, por su propia naturaleza y por sí, su ser. Dicho de otra manera, su ser es estar inteligiendo todo el tiempo porque es, en estricto rigor, inmaterial, no porque el intelecto lo separa de la materia (como sucede con el intelecto paciente que es activado y comienza a inteligir), o sea, es inmaterial con propiedad porque en ningún sentido se da asociado a la materia (*De intellectu* 108, 2-3; 16-19). Como veremos, el único intelecto que cumple con este requisito de máxima es el intelecto “que viene de afuera”, que Alejandro encuentra muy natural asociar al intelecto agente y que, en su opinión, “no es una parte ni un cierto tipo de potencia de nuestra alma” (*De intellectu* 108, 22-23). Como es obvio, Alejandro considera el intelecto agente fuera de la discusión psicológica en sentido estricto, con lo cual resulta simple asociar al intelecto agente a dios o a la causa primera (regresaré más adelante a este importante punto).

Lo que en cierto modo resulta sorprendente del argumento alejandrino es que de la afirmación de que dado que hay un intelecto material, también debe haber un intelecto agente (que sea causa del estado o condición de aquél), Alejandro infiere (*iii*) que ésa será la forma en sentido estricto y máximamente inteligible, y que es de tal índole *la que existe sin materia*. Es decir, no hay duda de que, una vez más, en un esquema conservadoramente aristotélico, el aserto de Alejandro es genuino (*i. e.* la forma en sentido estricto y máximamente inteligible es la que existe sin materia), pero eso no parece seguirse de lo que ha dicho inmediatamente antes. Como veremos, sin embargo, la introducción de esta premisa –junto con la observación explícita de que el intelecto agente no es una parte ni un poder de nuestra alma– es lo que más adelante le permite a Alejandro asimilar el intelecto agente a dios (o a la causa primera), ya que éste es la forma máximamente inteligible y la única que existe sin materia. Pero ésa no parece una inferencia apropiada, ya que en el contexto de *DA* III 5 Aristóteles no parece estar hablando de la forma que existe sin materia, sino del intelecto (agente) que, como factor formal activo, se da en un cuerpo. Ésta es, precisamente, la razón de que pueda distinguirse entre intelecto agente y paciente o, tal vez mejor, de que pueda aplicarse (como sugiere el propio Aristóteles al comienzo de *DA* III 5, 430a10-12 y como advierte el propio Alejandro: τὸ μὲν ὕλη ἔτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν) la distinción materia-forma al intelecto<sup>9</sup>. Pero ese

8 Desafortunadamente, Sharples (*Ibid*) no comenta esta línea.

9 Es cierto que el término ποιητικόν evoca de inmediato la causa motriz más que la forma o la causa formal (debo esta observación a Gabriela Rossi). Sin embargo, además del hecho de

tipo de distinción claramente no puede aplicarse al dios aristotélico que, por ser una entidad incorpórea, es pura intelección, su intelecto es todo el tiempo agente pues dios carece de materia y, por tanto, no hay nada que impida la actividad intelectual que, en él, es continua y no fatigosa<sup>10</sup>. Dicho de otro modo, en el dios aristotélico o causa primera no hay un intelecto que debe ser puesto a pensar pues dios como pensamiento es actividad continua de pensar. Pero Alejandro argumenta que ese intelecto que es causa primera (*i. e.* el intelecto agente) “es más valioso que el que está en nosotros, *que es material*, (τοῦ ἐν ἡμῖν τε καὶ ὑλικοῦ) porque en todas las cosas lo que actúa es más valioso que lo que padece<sup>11</sup>, y lo que es separable de la materia que lo que está en la materia” (*De anima* 88, 19-21). Estas líneas son absolutamente cruciales para la interpretación de Alejandro del intelecto agente como causa primera y, por extensión, con dios. No hay nada, sin embargo, en el argumento aristotélico de *DA* III 5 que le permita inferir que el intelecto que está en nosotros (en su interpretación el intelecto paciente que puede ser activado, *i. e.*, los intelectos [a] y [b], respectivamente, de acuerdo con la distinción triádica del intelecto hecha por Alejandro) sea “material”: el intelecto paciente, en cuanto intelecto, es inmaterial. Alejandro explica la impassibilidad del intelecto y su no estar mezclado por el hecho de que no está mezclado con ninguna materia. Pero eso mismo es lo que explica la imposibilidad de que el intelecto sea material, pues el carácter de *μυγς* del intelecto activo y también del pasivo se deriva del hecho de que una mezcla en sentido estricto es, según las premisas de la física aristotélica, una combinación de cuerpos (sobre este punto *Cf. Infra* numeral 3); pero, por definición, el intelecto (pasivo o activo) no es un cuerpo. Por tanto, el intelecto en nosotros no puede ser material. Ésta es, claro está, la interpretación ingenua del aserto alejandrino (“el intelecto que está en nosotros es *material*”); Alejandro se cuida de aclarar que cuando habla de “intelecto material” no está sugiriendo que el intelecto sea un cierto sustrato ni un “esto”; lo que quiere decir es que es material porque su ser reside en poder ser todas las cosas<sup>12</sup>, ser en el cual “el ser capaz de”

---

que Aristóteles sostiene que causa formal y motriz pueden coincidir a veces (*Física* 198a23-26; *Metafísica* 1071a13-15: causa del hombre son [i] sus elementos, [ii] la forma que le es propia, y [iii] una causa que le viene de afuera, como el padre. Pero es claro que la forma es transmitida al hijo por el padre; *Cf. DA* II 4), ποιητικόν puede estar indicando el carácter activo de la forma. En el ejemplo del arte que comienza en la misma línea 12, es claro que el arte es la forma y también es productivo o eficiente (*Cf. Física* 195a6-8 y, sobre todo, *De generatione animalium* 735a2-3: ἡ γὰρ τέχνη ἀρχὴ καὶ εἶδος τοῦ γιγνομένου, ἀλλ' ἐν ἑτέρω).

10 *Cf.* Aristóteles, *Metafísica* 1074b28-29. La frase εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις tiene un eco de la distinción intelecto agente-paciente de *DA* III 5.

11 Alejandro está parafraseando *DA* III 5, 43a181-9: ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος.

12 Una caracterización conservadoramente aristotélica de “materia” (*Metafísica* VIII 1, 1042a27-28

y “lo que es en potencia” son lo mismo. Es en esa medida, precisamente, en que Alejandro dice que el intelecto en nosotros es “material”, porque se trata de un intelecto que, aunque todavía no está inteligiendo, es capaz de hacerlo (Cf. *De intellectu* 106, 19-25).

De acuerdo con mi interpretación del enfoque aristotélico, el intelecto agente sin duda “está” en un cuerpo toda vez que un ser pensante piensa; pero el movimiento argumentativo de Aristóteles consiste en mostrar que, aunque el intelecto está en mi cuerpo, no se encuentra “mezclado” con él, de manera que no está sujeto a los embates de la condición corpórea. En este momento puede ser útil recordar las objeciones de Ps. Filópono a la identificación que hace Alejandro del intelecto agente con la causa primera y con dios. Antes de enunciar sus objeciones, Ps. Filópono enumera diez características del intelecto agente: (i) la de producir todas las cosas; (ii) que esencialmente está en acto (τῆ οὐσίᾳ ἐνεργεῖ); (iii) que siempre está inteligiendo, (τὸ ἀεὶ νοεῖν), actualizado (ἐνεργεῖν) y nunca deja de estar en acto (μηδέποτε ἀπολήγειν τοῦ ἐνεργεῖν); (iv) que es anímico (ψυχικός); (v) que es inmortal (ἀθάνατος); (vi) que es separable (χωριστός); (vii) que es análogo a un estado o condición (ἕξις) y a la luz; (viii) que el intelecto en potencia es diferente temporalmente del que está en acto; (ix) que el intelecto se olvida (ἐπιλανθάνεται) y (x) que actúa siempre junto con la imaginación (Ps. Filópono, *In Aristotelis De anima* 534, 20-535, 1, ed. Hayduck). Como veremos en seguida, Ps. Filópono monta sus críticas en cada una de estas características o en una combinación de ellas; las características (iv), (vii), (ix) y (x) son decisivas en el argumento de Ps. Filópono en contra de la interpretación de Alejandro, pues mostrarían que de lo que Aristóteles está hablando en *DA* III 5 es del intelecto humano, no del divino. En efecto, si puede probarse que el intelecto es ψυχικός, se podrá suponer, muy aristotélicamente, que se trata de un intelecto anclado a un cuerpo pues los ítems anímicos no son cuerpo, pero no se dan si no es a través del cuerpo (Cf. *DA* II 2, 414 a 19-20)<sup>13</sup>.

En lo que sigue presento los argumentos que Ps. Filópono esgrime en contra de la interpretación alejandrina del intelecto agente como causa primera y,

---

y, especialmente, VII 7, 1032a20-22 y *De generatione et corruptione* II 9, 335a32-b7)

13 Para una discusión pormenorizada de este importante *dictum* de la psicología aristotélica me permito remitir a Boeri, M. D. “μήτ’ ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχή (Aristóteles, *De anima* B 2. 414 a 19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma”, en: *Elenchos* (Rivista di studi sul pensiero antico), Anno XXX (2009), Fascicolo 1. (En prensa); *idem*, *Aristóteles. De anima*. Traducción, estudio preliminar, notas y apéndice por Marcelo D. Boeri. Buenos Aires, 2009, “Estudio Preliminar”, sección 1.1.



por extensión, como dios. Luego ofrezco algunos argumentos complementarios para tratar de mostrar por qué creo que el enfoque triádico de la noética, como interpretación de *DA III 5*, enfrenta algunos escollos sistemáticos relevantes. (I) Según Ps. Filópono, Alejandro sostuvo que el intelecto en acto es la causa primera o dios porque entendía que tal intelecto produce todas las cosas (*In Aristotelis De anima* 535, 20-25). Cree, sin embargo, que Alejandro “se engañó” (ἤπατατο: *In Aristotelis De anima* 535, 27) porque (a) dios no era anterior en potencia, sino que siempre es en acto, y (b) porque el intelecto demónico (o angélico) era anterior en potencia (*In Aristotelis De anima* 536, 10-13)<sup>14</sup>, de donde (c) Ps. Filópono infiere, correctamente en mi opinión, que el argumento de Aristóteles no se refiere a dios (ni al intelecto demónico o angélico), ni “al intelecto de los ítems que siempre están en acto”, sino al intelecto que está en nosotros (*In Aristotelis De anima* 536, 17-19). Ps. Filópono claramente cree que el engaño de Alejandro es tomar el intelecto agente de *DA III 5* como la νόησις νοήσεως de *Metafísica Λ*, 1074b34, y eso constituye un engaño o un error porque el dios de *Metafísica Λ* es siempre en acto. (II) La segunda objeción de Ps. Filópono en contra de Alejandro es un poco más débil pero, de todos modos, introduce un aspecto relevante que debe tenerse en cuenta: si pensamos, como Alejandro, que el intelecto agente es la causa primera, no es posible que ella sola sea inmortal (pues también hay otras cosas inmortales). Tampoco es cierto que, como sugiere Plotino, haya que pensar en el intelecto que siempre está inteligiendo como el único inmortal. Porque también hay otras cosas inmortales, como los intelectos que a veces inteligen (*In Aristotelis De anima* 536, 20-26). El ingrediente que me parece relevante de esta segunda objeción tiene que ver con el hecho de que “los intelectos que a veces inteligen” (es decir, los intelectos humanos), también son inmortales. En efecto, no hay nada en el texto aristotélico de *DA III 5* que obligue a pensar que cuando Aristóteles dice que “éste solo es inmortal y eterno” (430a23) se esté refiriendo al intelecto divino. (III) La tercera objeción en contra de Alejandro procede del siguiente modo: Aristóteles dice que el intelecto en acto es “separable” (χωριστόν), no que “ha sido separado” (κεχωρισμένον). Sin embargo, la causa primera, que según Alejandro es dios, es χωριστόν, no κεχωρισμένον, porque “separable” significa que aún no ha sido separado, pero puede ser separado. La causa primera o dios ya han sido separados, no sólo conceptual (τῷ λόγῳ), sino también sustancialmente (τῇ οὐσίᾳ: *In Aristotelis De anima* 537, 9-16). Ésta objeción tiene el inconveniente de que es el

---

14 Pselo, *Philos. Minora* II Opusc. 13, p. 67, 22-23 y Proclo, *In Timaeum* 126, 20-21 también hablan de “intelecto demónico y angélico” (ὁ δαιμόνιος νοῦς · ὁ ἀγγελικός). Proclo dice que llama “divino” (θεῖον) a lo que es demónico (δαιμόνιον) y “angélico” (ἀγγελικόν) a lo que está en las almas particulares; Cf. Proclo, *In Timaeum*, 436, 27-29. Véase también *In Timaeum* 126, 20-21; 165, 14-15.

mismo Aristóteles quien dice explícitamente que el intelecto agente es χωριστόν, aunque, claro está, nunca dice que dicho intelecto sea la causa primera o dios<sup>15</sup>. (IV) La cuarta objeción se basa en la característica (iv) enumerada arriba: según Ps. Filópono, constituye un impedimento a la interpretación de Alejandro el hecho de que Aristóteles llame “ánimico” al intelecto agente (*In Aristotelis De anima* 537, 17-18). Uno podría objetar a Ps. Filópono que en *DA* III 5 Aristóteles no llama “ánimico” al intelecto en acto; pero Ps. Filópono podría fácilmente replicar que, en cierto sentido, ya lo había hecho cuando habla del “llamado intelecto del alma”, que no es nada en acto antes de inteligir (*DA* 429a22-25); además, Aristóteles explícitamente dice que la distinción intelecto paciente-agente se da *en el alma* (*DA* 430a13: ἐν τῇ ψυχῇ; Cf. *In Aristotelis De anima* 539, 18-19). Lo importante de la objeción de Ps. Filópono es que si el intelecto es un factor anímico, no puede ser el intelecto divino, que no es una parte del alma, sino intelecto sin más, carente de cualquier tipo de enclave en lo corpóreo y, por ende, en lo más propiamente anímico. Si esta objeción es razonable (y creo que sin duda lo es), no hay razón para afirmar, como hace Alejandro, que el intelecto agente “no es parte ni un cierto tipo de poder de nuestra alma” (*De intellectu* 108, 22-23). (V) La siguiente objeción pretende mostrar que el intelecto en acto actúa acompañado de imaginación (φαντασία), razón por la cual no puede ser la causa primera o dios, ya que la imaginación presupone sensación y, por tanto, una cierta conexión corpórea, *quod non* en el caso del dios aristotélico; aunque en *DA* III 5 Aristóteles no dice expresamente que el intelecto en acto opere acompañado de imaginación, no es menos cierto que el pensamiento (humano, se entiende) es para Aristóteles siempre un pensar “representativo-imaginativo”, es decir, un pensamiento acompañado de imágenes (*DA* 429a13-15; 431a 16-17).

(VI) La siguiente crítica a Alejandro procede del siguiente modo: no es comprensible que Aristóteles identifique el intelecto en acto con la causa primera pues lo compara con la luz y con un estado o disposición. En efecto, la causa primera o dios es una sustancia, no un estado. Es por eso, piensa Ps. Filópono, que Aristóteles debe estar hablando del intelecto humano, no del divino. Es cierto que la palabra “estado” (mi traducción de ἔχως) implica una cierta ambigüedad (pues puede referir a una capacidad –de donde también a una potencialidad– y a

15 En *De intellectu* 60, 54-59, Filópono argumenta que Aristóteles está hablando del intelecto humano porque no habría dicho del intelecto agente y divino que, cuando está separado, es eso sólo lo que precisamente es lo que es, como si el intelecto divino estuviera a veces separado y a veces no. Lo que Filópono parece estar sugiriendo es que “separado” (χωρισθείς) debe aplicarse a un intelecto que a veces no está separado, sino que se da en la materia (sigo la edición y traducción del *De intellectu* de Filópono de W. Charlton en: *Philoponus. On Aristotle on the Intellect*. Translated by William Charlton with the assistance of Fernand Bossier. London, 1991

una actividad), pero si su observación de que un estado es “secundariamente en potencia” (*In Aristotelis De anima* 537, 34: τὸ δεύτερον δυνάμει) es apropiada, entonces es claro por qué cree que el intelecto agente no puede ser dios ni la causa primera, que en modo alguno implican potencialidad. (VII) En su séptima objeción Ps. Filópono enfatiza el hecho de que Aristóteles “dice que el intelecto se olvida” (ἐπιλανθάνεσθαι λέγει τὸν νοῦν: *In Aristotelis De anima* 537, 39)<sup>16</sup>. Eso, sin embargo, no puede sucederle al “intelecto que viene de afuera”<sup>17</sup>, pues el intelecto que se olvida es el que se encuentra en un cuerpo y que, por ende, padece los impedimentos propios del cuerpo. Según algunos intérpretes<sup>18</sup>, en *DA* 430a23-24 Aristóteles se refiere no al intelecto humano separado, sino al hecho de que los seres humanos no recuerdan que mientras el intelecto divino es no afectado (y, por ende, eterno), nuestro propio intelecto es afectado y, por tanto, paciente. No encuentro nada en el texto, sin embargo, que habilite a pensar que Aristóteles está hablando del intelecto *divino* ni mucho menos aún que pueda pensarse que “los seres humanos no recuerdan que el intelecto divino es no afectado”. La razón que ofrece Aristóteles para mostrar por qué no “recordamos” es que el intelecto agente es impassible, aunque la razón de fondo debe ser que la memoria, como cualquier otra capacidad cognitiva de ese tipo, presupone la imaginación y, por tanto, también la sensación<sup>19</sup>. Pero un intelecto separado de un cuerpo no tiene sensación y, por consiguiente, tampoco recuerdo (este argumento presupone la premisa implícita de que el intelecto activo puede seguir existiendo cuando se disuelve el compuesto). Esta línea interpretativa, conservadoramente aristotélica (al menos en el hecho de que la memoria supone sensación), parece la más razonable y es en parte avalada por Temistio, (*In Arist. De an. Paraph.* 101, 34-37). Sin embargo, Temistio también

---

16 La expresión de Aristóteles en *DA* III 5 es un poco más lacónica: “no recordamos” (οὐ μνημονεύομεν; *DA* 430a23-24).

17 El intelecto agente es identificado por Alejandro con el “intelecto que viene de afuera” (*De anima* 90, 19-20), el único que no se corrompe. Véase también *De anima* 90, 23-91, 6: “Ahora bien, el [intelecto] indestructible que entiende en nosotros (éste es el intelecto separado del que está en nosotros e indestructible, que Aristóteles llama también “[el que viene] desde afuera”, el intelecto que desde afuera llega a estar en nosotros), pero no es la facultad del alma en nosotros, ni el estado, en virtud de la cual el intelecto en potencia entiende no sólo las demás cosas, sino también a este [intelecto]” (Traduzco el texto siguiendo la corrección de Donini, P. L. – Accattino, P. “Alessandro di Afrodisia, *DA* 90.23 sqq. A proposito del νοῦς θύραθεν”, en: *Hermes*, vol. 122, N° 3, 1994, pp. 374-375).

18 Caston, V. “Aristotle’s Two Intellects. A Modest Proposal”, en: *Phronesis*, 44, Issue 3, 1999, pp. 213-215.

19 Una línea interpretativa muy semejante sugiere Fronterotta, F. “ΟΥ ΜΝΕΜONEYΟΜΕΝ ΔΕ... ARISTOT: *DE ANIMA* Γ 5. 430 A 23-5”, en: *Elenchos*, XXVIII, fasc. 1, 2007, pp. 90-91; aunque pone especial énfasis en el hecho de que el recordar, en realidad, no subsiste porque, al estar conectado íntimamente con la facultad sensible, pertenecía a aquella parte del compuesto que se ha corrompido, *i. e.* al cuerpo. Fronterotta remite convenientemente a *De memoria* 450a10-25.

hace notar, –quizá pensando en el aserto aristotélico de que el pensamiento, como cualquier otra función anímica, no se da si no es a través del cuerpo– que “cuando el compuesto (κοινόν) se destruye no es posible que el [intelecto] agente piense o recuerde, pues pensar no era propio de él, sino del compuesto que pereció”<sup>20</sup>. En cualquier caso, lo que parecen avalar tanto Ps. Filópono como Temistio es que el recuerdo, como cualquier estado anímico, se da en conexión con el cuerpo.

(VIII) De acuerdo con esta crítica, el intelecto agente no puede ser el intelecto que viene desde afuera porque el intelecto agente “produce todas las cosas” por grabar las impresiones de todas las cosas en el intelecto en potencia (διὰ τὸ πάντων τοὺς τύπους καταγράφειν: *In Aristotelis De anima* 538, 5); el intelecto que viene desde afuera, sin embargo, no graba todas las cosas en el intelecto en potencia, sino que el que graba las impresiones es el intelecto que está en acto *en nosotros* (538, 9-10). Ps. Filópono no ofrece un argumento que *pruebe* esto, pero en la lógica del argumento general y luego de que ha mostrado que el intelecto agente es un ítem anímico, esa conclusión se sigue de un modo relativamente natural y no forzado. Por el contrario, parece creer que lo forzado es suponer que venga un intelecto agente desde afuera para activar el intelecto en potencia. (IX) La siguiente objeción de Ps. Filópono se centra en la analogía de la luz dada por el mismo Aristóteles: tal como la luz hace visibles a los colores (*i. e.* no produce los colores, sino que provee su actividad: τὴν ἐνέργειαν αὐτῶν προβάλλεται), y tal como el estado, condición o disposición provee la actividad y no la sustancia, así también el intelecto en nosotros provee la actividad y no la sustancia. Pero esa es, en realidad, una buena razón para pensar que el argumento aristotélico que se vale de la analogía de la luz no se refiere al intelecto divino, pues éste también provee la sustancia (539, 27-32)<sup>21</sup>. (X) Este último argumento se concentra en la

20 Es por eso, sugiere Temistio, que cuando Aristóteles dice que no lo recordamos porque él es impassible, pero el intelecto paciente es destructible, “hace de nosotros un ‘intelecto agente’, y sostiene que el compuesto se destruye y que por eso nosotros, que somos inmortales, no somos capaces de recordar aquello que actualizamos con el intelecto mortal” (*In Arist. De an. Paraph.* 102, 1-8). Hay varios implícitos en la interpretación de Temistio que no podemos atribuir a Aristóteles de un modo demasiado directo o simple (“hace de nosotros un intelecto agente”; “nosotros somos inmortales”); además del hecho de que, al menos a partir de lo que dice *DA* III 5, deberíamos inferir no que actualizamos lo que actualizamos con el “intelecto mortal” (tal vez con este giro Temistio está haciendo referencia al intelecto paciente que es el que se destruye, de donde es “mortal”), sino con el intelecto agente.

21 Ps. Filópono agrega un interesante corolario al argumento: Aristóteles no dice que el intelecto agente produce todas las cosas sin más, sino que agrega “en cierto modo” (*Cf. DA* 430a16: τρόπον γὰρ τινα). Dios, sin embargo, no produce todas las cosas “en cierto modo”, sino que las produce en todo sentido (κατὰ πάντα τρόπον; 539, 38-39). Es probable que la restricción “en cierto modo” en el pasaje de *DA* III 5 apunte a enfatizar otra cosa (por ejemplo, que la luz no produce

aclaramiento de la afirmación aristotélica, según la cual “eso solo (*i. e.* el intelecto agente) es inmortal y eterno” (*DA* 430a23). Para los fines de su argumento Ps. Filópono propone una sofisticada distinción entre “inmortal” y “eterno”: el alma irracional y vegetativa son inmortales, pero no eternas, ya que (*i*) si proveen de vida (como sin duda proveen, pues el alma es el principio de la vida)<sup>22</sup>, y (*ii*) si nada recibe lo contrario de lo que provee, se sigue (*iii*) que, si tienen vida, también son inmortales (537, 2-4). Eso, sin embargo, no significa que sean “eternas” pues se llama “eterno” a “existir en el siempre” (κατὰ τὸ ἀεὶ ὑπάρχειν); “inmortal”, en cambio, a “vivir en el siempre” (κατὰ τὸ ἀεὶ ζῆν). Por consiguiente, el intelecto es lo único que está en nosotros que no sólo *existe* siempre, sino que también *vive* siempre (*In Aristotelis De anima* 537, 2-6). Aunque esta segunda conclusión no resulta completamente clara de las premisas anteriores, lo más relevante del argumento es su primera conclusión, a saber, que inmortal y eterno no es lo mismo, y que algo puede ser inmortal pero no eterno. En su intento de dilucidar la tesis de que “eso solo (*i. e.* el intelecto agente) es inmortal y eterno”, Ps. Filópono aplica ahora el resultado de su argumento del siguiente modo:

[Aristóteles] dijo que esto solo (*i. e.* el intelecto) es, entre los compuestos, el hombre, ya que él solo es eterno e inmortal. En efecto, como se dijo, el alma irracional y vegetativa es inmortal, pero no eterna. Se la llama “inmortal”, aunque se crea que es destructible porque no se destruye *en cuanto alma*, sino *en cuanto está en un cuerpo*. [...] Por tanto, el intelecto imperecedero (ἀνώλεθρος) se dice como eterno e inmortal. Fíjate que eso no lo dice del intelecto que viene de afuera, pues el ‘eso solo’ no coincide con ninguno de los dos modos mencionados arriba, porque *el intelecto es una parte del alma*, y esa parte del alma es inmortal y eterna, pero el [intelecto] que viene de afuera no es una parte [del alma] (Ps. Filópono, *In Aristotelis De anima* 541, 6-17; con omisiones).

En *De anima* 90, 19-91, <sup>23</sup> Alejandro argumenta que el intelecto incorruptible, es decir, el intelecto que puede identificarse con una verdadera forma inmaterial por su propia naturaleza (*De anima* 88, 2-3; 89, 18-19; *De intellectu* 108, 2-3; 108, 25; 115, 13) es el “intelecto que viene de afuera”, del que habla Aristóteles en el conocido pasaje de *De generatione animalium* II 3, 736b16-29<sup>24</sup>. Pero si el intelecto

---

sin más los colores, sino que simplemente los hace visibles), pero en el contexto polémico la observación de Ps. Filópono es efectiva.

22 Esta premisa es de Aristóteles (*DA* 402a6-7).

23 Cf. también *De intellectu* 108, 29-30; 110, 4-5; 110, 24.

24 “Queda, entonces, que el intelecto solamente entre desde afuera y que él solo sea divino, pues la actualidad corpórea de ningún modo participa de él en acto” (*i. e.* de ningún modo participa de su actualidad; *De generatione animalium* 736b27-29). Como se sabe, no es completamente claro qué es lo que prueba el argumento; parece probar al menos, sin embargo, la preexistencia del intelecto, aunque no necesariamente su supervivencia

agente del que habla Aristóteles en *DA* III 5 es (como argumenta Alejandro) el intelecto “que viene de afuera”, entonces la diferencia o distinción entre activo-pasivo, que según Aristóteles debe aplicarse a o darse en el alma (*DA* 430a13), ya no constituirá una distinción anímica. El intelecto es en el texto aristotélico una facultad anímica que corresponde al “alma racional o intelectiva” (*DA* 431a14; 431b2; 433b3). Hay una observación general importante que Ps. Filópono introduce en medio de sus objeciones a Alejandro: “todas las cosas que Aristóteles dice que coinciden con el intelecto en acto tienen que ver con su argumento acerca del intelecto humano, que es llevado desde lo que es en potencia a lo que es en acto” (*In Aristotelis De anima* 537, 41-538, 1). Esta indicación, junto con las anteriores, es relevante para advertir que hay una forma de mostrar, de un modo típicamente aristotélico, que el intelecto agente no es más que la activación de las formas en el ser humano cuando éste está pensando.

Pero regresemos por un momento al núcleo del argumento de Alejandro y a su interés por mostrar que el intelecto agente, que en su opinión es dios, constituye la única forma inmaterial en sentido estricto. En este punto es tal vez importante citar un pasaje de la *Quaestio* I 25 de Alejandro pues proporciona algunos detalles complementarios a lo que argumenta en su *De anima* sobre el intelecto:

De acuerdo con Aristóteles, entre las sustancias, una es una forma inmaterial separable, incorpórea, es decir, sin cuerpo, por cuanto es acto separado de toda potencia, a la cual llama ‘sustancia’, ‘intelecto’ e ‘intelecto en acto’, pues *siempre está entendiendo* (νοῦν δὲ τὸν κατ’ ἐνέργειαν, ἀεὶ γὰρ νοοῦντα) e *entendiendo el mejor de los seres, esto es, él mismo* (νοοῦντα τὸ τῶν ὄντων ἀριστον, τοῦτο δ’ ἐστὶν αὐτός)<sup>25</sup>.

Sin duda, este intelecto siempre se entiende a sí mismo, pues el intelecto en grado eminente entiende lo inteligible en grado eminente, y lo inteligible en grado eminente es la forma sin materia. Pues tal sustancia es inteligible

---

tras la muerte del animal. Aristóteles podría objetar que, si es preexistente y si no necesitaba de un cuerpo para existir, entonces, puede seguir existiendo sin un cuerpo. Es precisamente por ser divino que puede seguir existiendo independientemente de un cuerpo. Desdichadamente para nosotros ni en este pasaje *De generatione animalium*, ni en *DA* III 5 Aristóteles habla del modo en que “piensa” o “entiende” el intelecto humano separado del cuerpo. La descripción detallada de en qué consiste pensar o entender que desarrolla en *DA* II-III, no corresponde a un “intelecto separado”, sino a un intelecto que está implantado en un cuerpo, es decir, al intelecto de un sujeto humano mientras ese sujeto está vivo. La única descripción detallada que tenemos de la vida del intelecto que no se da en un cuerpo es la que se presenta en *Metafísica* Λ, pero en ese caso se trata del intelecto divino, y dios para Aristóteles es una entidad inmaterial de la cual, por eso mismo, puede decirse que se entiende a sí misma. Se trata del único caso en el que lo que entiende y lo inteligible se identifican (*Cf. Metafísica* Λ 9-10; *DA* 430a3-4).

25 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1074b22-23: τί νοεῖ; γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἑτερόν τι.

por su propia naturaleza (τῆ γὰρ αὐτῆς φύσει), ya que las formas insitas a la materia (τὰ μὲν γὰρ ἔνυλα εἶδη) son inteligibles, pero no por su propia naturaleza ni por sí mismas, sino que el intelecto que las entiende las hace inteligibles al separarlas de la materia con el pensamiento (χωρίζων αὐτὰ τῆς ὕλης τῆ ἐπινοίᾳ) y tomándolas como si fueran en sí. En efecto, la forma separada de toda materia y de toda potencialidad (τὸ γὰρ πάσης ὕλης καὶ πάσης δυνάμεως εἶδος κεχωρισμένον) por su propia naturaleza es inteligible en sentido estricto. Desde luego que tal sustancia es el intelecto antes mencionado, por lo cual se entiende a sí mismo (*Quaestio* I 25, 39, 9-20)<sup>26</sup>.

Este pasaje constituye, a mi juicio, uno de los textos más claros y reveladores en los que Alejandro aclara qué entiende por “forma inmaterial”; uno podría tener la tentación de decir que, en rigor, cualquier forma es inmaterial en cuanto forma. Pero el claro objetivo de Alejandro es mostrar que únicamente es inmaterial en el sentido más estricto aquella forma que *nunca* ni en ningún caso se da en la materia, de donde resulta bastante claro entender la asimilación que hace del intelecto agente a dios o a la causa primera, la única sustancia que nunca se da insita a la materia. Ahora bien, si Aristóteles sostiene que los estados afectivos, que, claramente, son estados anímicos, son formas materiales (“materializadas” o “insitas a la materia”: τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν; *DA* 403a25)<sup>27</sup>, y si Alejandro argumenta que ninguna forma materializada es separable –por cuanto la separación de la materia es su destrucción; *De anima* 89, 13-14–, no parece haber una razón sólida para que infiera que el intelecto agente del que habla Aristóteles en *DA* III 5 sea la causa primera que es capaz de ser por sí y es separable<sup>28</sup>. En efecto, el intelecto agente aristotélico es una

26 Hay dudas respecto de la autoría de Alejandro de al menos algunas de las *Quaestiones*. Bruns, I. *Alexandri Aphrodisiensis Scripta Minora. Quaestiones, De Fato, De Mixtione (Supplementum Aristotelicum* 2.2). Berlin, 1892, pp. i-xiv; y Moraux, P. *Alexandre d’ Aphrodise: Exégète de la noétique d’ Aristote*. Liege-Paris, 1942, pp. 19-24; piensan que pueden no pertenecer a Alejandro.

27 Jannone, A, Barbotin, E. *Aristote. De l’ame* (texte établi par A. Jannone; traduction et notes de E. Barbotin) Paris 1966 ad loc., Barnes, J. “Aristotle’s Concept of Mind”, en: Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.) *Articles on Aristotle (Psychology and Aesthetics)*. London, 1979, p. 36, n. 5 leen ἐν ὕλῃ con los codd. CE. Conservo, sin embargo, la lectura de Ross (ἔνυλοι), respaldada por los codd. UXS; por todos los comentaristas antiguos y medievales (Cf. PS. Filópono, In Aristotelis. *De anima* 54, 12-15; 55, 23; 63, 19; 568, 23-24; Ps. Simplicio, In Arist. *DA* 20, 5, ed. Hayduck. Temistio, In Arist. *DA* paraph. 7, 24-25, ed. Heinze. Sofonias, In Arist. *De an. Paraph.* 8, 24, ed. Hayduck); por Rodier, G. *Aristote. Traité de l’âme*. Paris, 1900, Tome II, 34; por Theiler, W. *Aristoteles. Über die Seele*. Berlin, 1994, ad loc.; y por Movia, G. *Aristotele. L’ anima. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia*. Milano, 2001, ad loc. (la desventaja de la lectura ἔνυλοι es que es un ἄπαχ en Aristóteles). Cualquiera sea la lectura que se tome, el significado no varía significativamente.

28 Alejandro, *De anima* 89, 9-15: “Además, si tal intelecto es la causa primera (τὸ πρῶτον αἷτιον), que es causa y principio del ser para todos los demás [inteligibles], también en este

forma *que se da en una materia*, de donde debe seguirse que, como cualquier otra forma “materializada”, debe también destruirse cuando el compuesto se disuelve (éste es un presupuesto que se encuentra a la base del argumento de Aristóteles en contra de la supervivencia del alma tras la disolución del compuesto en *DA II 4*). Si esta interpretación es plausible, Alejandro no sólo estaría pasando por alto el sentido de la distinción intelecto paciente-intelecto agente en Aristóteles, sino que además estaría violando su propia prescripción de que ninguna forma materializada puede subsistir independientemente del compuesto.

Ésta es mi primera razón de orden sistemático para creer que cuando Aristóteles distingue entre intelecto paciente y agente en *DA III 5*<sup>29</sup> no puede estar pensando en el intelecto agente como dios, sino, de un modo mucho más modesto, en el aspecto activo del intelecto en la relación potencia-acto, materia-forma que, claramente, aplica a su noética. Es claro que Alejandro siempre podría argumentar que si el intelecto agente del que habla Aristóteles en *DA III 5* fuera el intelecto en su mero carácter activo como estoy sugiriendo, no se explicaría la afirmación de que el intelecto agente es él solo “inmortal y eterno”. Eso es lo que explica el movimiento de Alejandro de distinguir tres intelectos, no sólo dos. De acuerdo con su distinción, el segundo intelecto (*i.e.* el intelecto como ἔχισ) correspondería al intelecto humano en su carácter activo, en tanto que el tercero corresponde a la única sustancia formal completamente inmaterial: dios o la causa primera. El problema que este enfoque tiene es, en realidad, muy elemental: Aristóteles nunca habla de tres intelectos, sino, en el mejor de los casos, de dos. Pero si mi interpretación es viable, debo explicar qué significa “inmortal y eterno” dicho del intelecto agente en *DA III 5*. Eso lo haré en el numeral 3 de este ensayo.

Como ya he sugerido al comienzo de este numeral 2, no debe pasar inadvertido que Alejandro claramente se da cuenta de que el modelo hilemórfico, tal como se

---

sentido será agente, *i.e.* en cuanto él mismo es causa del ser para todo lo inteligido. Y un intelecto de tal índole es no sólo separable, sino también impasible y sin mezcla con otra cosa; y todos los [atributos] que tiene los tiene por ser separable de la materia. En efecto, es por esto que él mismo es separable y por sí (χωριστός τε γὰρ καὶ αὐτὸς καθ' αὐτὸν ὢν), pues *ninguna de las formas ínsitas a la materia* (τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν) es separable o solamente lo es en sentido conceptual, por cuanto la separación de la materia es su destrucción (τῷ φθορᾷ ἀντῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν).

29 Pero también antes en *DA III 4*; en efecto, *DA III 5* debe leerse en conexión con el capítulo anterior y, en especial, con las sugerentes líneas 429b25-26: “y en tanto [inteligir o pensar] es algo común a dos cosas, en un sentido parece actuar y en otro padecer”. Hasta donde puedo ver, no hay otra forma de entender aquí el griego τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν; si es así, el giro τὸ μὲν τὸ δὲ no puede hacer referencia a dos intelectos, sino a dos aspectos del mismo intelecto. La interpretación que estoy sugiriendo ya había sido adelantada por M. Zingano. *Razão e Sensação em Aristóteles*. Porto Alegre, 1998, pp. 173, 176; aunque sus argumentos de detalle son diferentes.



da en el reino artificial, también puede darse en el anímico y, más concretamente, en el dominio noético: el arte en el dominio artificial es lo que contiene la forma de que se realice la forma en la materia. En el dominio noético, en cambio, lo que contiene la forma o, más precisamente, lo que es la forma es el intelecto activo, que posibilita la realización del intelecto paciente, que debe entenderse como “capacidad o posibilidad” de inteligir (*De anima* 88, 20-23). En un segundo momento, al aplicar el modelo hilemórfico a la noética, claramente visualizado antes en el arte, Alejandro señala que, dado que hay un intelecto material, debe haber también un intelecto agente, que se vuelve causa de la condición del intelecto material. El intelecto agente o activo es causa de la condición o estado del intelecto material (ύλικός τις νοῦς) o pasivo, porque su presencia activa el intelecto material como capacidad de inteligir en dirección del hecho mismo de estar inteligiendo. La afirmación de que “puesto que hay un cierto intelecto material, debe haber también un intelecto agente” (ἐπεὶ ἔστιν ὑλικός τις νοῦς, εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν: *De anima* 88, 23-24) subraya un hecho importante de la ontología platónico-aristotélica: entre los factores pasivo y activo hay una especie de co-dependencia, pues sin activo no hay pasivo y sin pasivo no hay activo<sup>30</sup>. Lo relevante del argumento de Alejandro comienza, en mi opinión, sobre todo a partir de este punto; en efecto, tras esto Alejandro argumenta que el intelecto agente, que se vuelve causa de la condición, estado o disposición (ἔξις) del intelecto material, debe ser la forma inteligible en sentido estricto y de modo eminente (τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος), y que es de tal índole la que se da sin materia (*De anima* 88, 25: τοιοῦτον δὲ τὸ χωρὶς ὕλης). En rigor, ésta es la interpretación de Alejandro de la analogía de la luz que ofrece Aristóteles en *DA* III 5, 430a15-17 para referirse al intelecto agente<sup>31</sup>. Como ya he dicho antes, lo que no me parece razonable en el argumento

---

30 El origen de la tesis de la complementación entre agente y paciente debe buscarse en Platón (*Teeteto*, 157a-b); Aristóteles incorpora esa tesis e incluso da un claro ejemplo para mostrar dicha relación de dependencia entre activo-pasivo: “cualquiera podría convenir en la necesidad de que se mueva (κινεῖσθαι) lo que puede moverse de acuerdo con cada [tipo de] movimiento. Por ejemplo, que lo que es susceptible de ser alterado sea alterado y que sea trasladado lo que es susceptible de sufrir un cambio locativo. Por tal razón, es necesario que [un cuerpo] sea combustible (καυστόν) antes de ser quemado y que antes de quemar sea capaz de producir combustión” (κάειν) (*Física* 251a12-16). Para un comentario a este importante pasaje me permito remitir a Boeri, M. D. *Aristóteles. Física VII-VIII*. Traducción, introducción y comentario. Buenos Aires, 2003, pp. 181-183.

31 Accattino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodísia, Op. cit.*, p. 228, comentan que no es claro a qué luz se refiere Alejandro cuando dice “lo que es máximamente visible” en *De anima* 89, 1 (τὸ τε γὰρ μάλιστα ὀρατόν): si a la de las fuentes luminosas o si a la luz como acto de lo transparente. Me da la impresión de que la segunda alternativa debe ser la correcta, pues el pasaje parece una interpretación de la línea recién citada de Aristóteles, *DA* III 5, donde éste parece retomar su discusión de la relación que hay entre lo transparente y la luz (*Cf. DA* 414b).

de Alejandro es el paso que da de (i) afirmar que el intelecto agente se vuelve causa de la condición o estado del intelecto material o paciente, a (ii) argumentar que el intelecto agente será la forma en sentido estricto y máximamente, e implicar (iii) que dicho intelecto agente es una forma sin materia, de donde infiere enseguida (iv) que el intelecto agente, como lo máximamente inteligible, es también la causa primera (*De anima* 89, 9: ὁ τοιοῦτος νοῦς τὸ πρῶτον αἴτιον). Es claro que, a partir de lo que puede inferirse en el siguiente paso del argumento, Alejandro supone que el intelecto agente, entendido como una forma máximamente inteligible que debe identificarse con la causa primera, es una forma que se da sin materia (*De anima* 88, 25: τὸ χωρὶς ὕλης), y que tal forma no pertenece al grupo de formas que se dan “en la materia” o “materializadas” pues, según él, ninguna de tales formas materializadas es separable, porque la separación de la materia es su destrucción (*De anima* 89, 13-15: τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστὸν [...] τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμὸν). Pero, como he argumentado antes, es un hecho que el intelecto humano está anclado en un cuerpo, razón por la cual es también una forma materializada, al menos por el tiempo que se encuentra en el compuesto, es decir, al menos mientras la persona está con vida (y, en el caso del intelecto activo, al menos mientras la persona está pensando). La explicación de la interpretación de Alejandro es, como hemos visto, que el intelecto agente es el intelecto “que viene de afuera”. Sin embargo, como el mismo Alejandro reconoce al comienzo de su *De anima* (16, 1-2; 17, 9-15),

el alma, como ha mostrado [Aristóteles], no sólo es una forma, sino también una forma materializada (o ‘ínsita a la materia’: εἶδος ἔνυλον), pues lo es de un cuerpo y de un cuerpo natural [...]. Si, como se ha demostrado, el alma es forma, es necesario que ella sea inseparable del cuerpo, al cual pertenece (ἀχώριστόν τε εἶναι τοῦ σώματος οὐ ἔστιν), y que sea incorpórea e inmóvil por sí. Pues el cuerpo es no sólo ambas cosas, sino también subsiste por sí, pero la forma lo es de otra cosa –en efecto, tal es no sólo la actividad sino también la perfección–, y no es posible que exista sin aquello a lo cual pertenece (ἀνευ ἐκείνου οὐ ἔστιν), como tampoco puede existir el límite sin aquello de lo cual es límite, de manera que tampoco es posible que el alma esté separada y subsista por sí misma. Por lo tanto, tampoco es un cuerpo.

---

La luz es un estado o condición porque, como el intelecto agente, es una actualidad (*Cf. DA* 418b9-20). Como correctamente entiende Temistio la analogía, Aristóteles “define la luz como una actualidad de lo transparente en acto” (*Cf. Temistio, In De an. Paraph.* 26, 12-13; véase también 59, 9; 59, 32-35). En la analogía entre la luz y el intelecto agente o productivo éste es una ἔξις porque, como sostiene Aristóteles, “las formas y los fines son cierto tipo de estados” (*De generatione et corruptione* 324b17-18). O sea, la luz y el intelecto agente son formas o actualidades y, por ende, también “estados” (ἔξις).

Este pasaje constituye un claro ejemplo de interpretación “atributista”<sup>32</sup> de la psicología aristotélica por parte de Alejandro: el alma no es cuerpo, sino *algo* del cuerpo, razón por la cual no puede existir independientemente del cuerpo. No hay ninguna razón por la cual haya que pensar que esta prescripción, clara y básicamente aristotélica, no deba valer también para el alma racional, un obvio exponente de la cual es el intelecto agente. Si esto es así, no hay tampoco razón para inferir que el intelecto agente –que de una manera muy deflacionaria puede entenderse como el factor activo del modelo hilemórfico aplicado a la noética aristotélica– sea una forma “sin materia” entendida en el sentido de una forma que absolutamente no se da en la materia y que, por ende, sea completa o estrictamente separable y susceptible de ser entendida como dios. De acuerdo con la propia indicación de Alejandro en el pasaje recién citado, su interpretación del intelecto agente introduciría un problema de falta de coherencia sistemática dentro de su propia interpretación de la psicología aristotélica.

### **3. La distinción “intelecto paciente-intelecto agente” en Aristóteles (DA III 5): una propuesta modesta de interpretación**

Cito a continuación mi traducción de *DA III 5*, 430a10-25<sup>33</sup>:

Puesto que en la naturaleza toda lo uno es materia para cada tipo de cosa –y eso es lo que en potencia es todas aquellas cosas<sup>34</sup>–, y lo otro es la causa, es decir el agente, por producir todas las cosas –como el arte respecto de la materia–, es necesario que estas distinciones se den también en el alma<sup>35</sup>. Y también hay un intelecto que es tal por llegar a ser todas las cosas, y otro por hacerlas todas, que es como un cierto tipo de estado, como la luz<sup>36</sup>. Pues también la luz, en cierto modo, hace que los colores que son en potencia sean colores en acto. También este intelecto es separable, impasible y sin mezcla por cuanto sustancialmente es en acto<sup>37</sup>. En efecto, siempre es más

32 Cf. sin embargo, *De anima* 14, 24-15, 5 donde Alejandro sostiene que el alma es una οὐσία y no está en el cuerpo como un accidente. Pero οὐσία, como correctamente señalan Accattino, P. – Donini, P. Alessandro di Afrodísia, Op. cit., pp. 127-128, debe significar εἶδος (Cf. también Alejandro, *De anima* 6, 2-3: “cada una de ellas –sc. forma y materia– es sustancia, pues como la materia, así también la forma natural es sustancia”).

33 Utilizo la edición del texto griego editado por Ross 1961.

34 O sea, los particulares incluidos en la clase o tipo de cosa.

35 Traduzco de una manera relativamente neutra la expresión ἐν τῇ ψυχῇ que puede significar (i) “en el caso del alma” o (ii) “en cada alma individual”. Para una discusión pormenorizada de esta dificultad véase Rist, J. “Notes on Aristotle *De anima* 3.5”, en: *Classical Philology*, vol. 61, N° 1, 1966, p. 8.

36 Sobre la analogía de la luz como estado o condición Cf. *supra* n. 31.

37 Hay dos lecturas, igualmente plausibles, testimoniadas por los codd.: “acto” (ἐνέργεια) o “en

valioso lo que actúa que lo que padece, el principio que la materia, y es lo mismo el conocimiento en acto que su objeto, y el [conocimiento] en potencia es para un individuo anterior en el tiempo, pero en general no [es anterior] en el tiempo, sino que no sucede que a veces intelija y a veces no intelija<sup>38</sup>. Una vez separado, sin embargo, eso solo es lo que precisamente es, y eso solo es inmortal y eterno<sup>39</sup>; no obstante, no

---

acto” (ἐνεργεῖα). He preferido esta última porque, además de ser la lectura de la mayor parte de los codd., creo que hace un poco más claro el sentido general del argumento: si el intelecto puede entenderse en un sentido pasivo y en otro sentido como activo, el intelecto es sustancial o esencialmente “intelecto” toda vez que está inteliendo, *i. e.* cuando está desplegando su esencia que es la actividad de pensar. Es cierto, sin embargo, que Aristóteles usa con cierta regularidad “acto” y “en acto” como si se tratara de lo mismo (*Cf. Metafísica* 1071b19-20: “debe haber, por tanto, un principio tal cuya sustancia sea acto”. Véase también *Metafísica* 1072a25-26). Gerson, L. (*Aristotle and other Platonists*. Ithaca, 2005, pp. 156-159) sugiere que nuestro intelecto, *en cuanto inmortal*, está siempre comprometido en una “actividad auto-reflexiva” y opera sin imágenes. No creo que haya evidencia para suponer ninguna de las dos cosas: lo primero porque, de hecho, nuestro intelecto no está siempre pensando en sí mismo; lo segundo, porque Aristóteles argumenta exactamente a favor de la tesis opuesta, *i. e.* que un intelecto, como el humano, que está en un cuerpo, siempre opera con imágenes (*DA* 431a16-17: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ; 431b2: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ; 432a8-9: ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν. No veo qué evidencia hay para distinguir entre el pensamiento del intelecto y el pensamiento del alma: en *DA* III 5 Aristóteles sigue hablando del “llamado intelecto del alma” (*DA* III 4, 429a22), el mismo que sirve para introducir la noética aristotélica en *DA* III 4 y que se extiende al menos hasta III 6.

- 38 El sujeto de νοεῖ en esta sentencia es dudoso, aunque, como piensan Alejandro (*De intellectu*, 109, 27) y Temistio (*In Arist. De an. Paraph.* 99, 34-36), probablemente deber ser el intelecto agente. Ross atetiza desde “es lo mismo el conocimiento” (430a19-20) hasta “y a veces no intelija” (430a22); su razón para hacer eso es que (i) estas líneas aparecen de nuevo en 431a1-3 (donde son “inofensivas”), y que (ii) interfieren seriamente con el argumento. No logro ver con mucha claridad en qué sentido dichas líneas interferirían con el argumento; podría tratarse solamente de la intención de ejemplificar la distinción entre lo actual, por un lado, y lo potencial, por el otro.
- 39 En mi interpretación deflacionaria de la distinción intelecto “agente-paciente” en *De anima* III 5, cuando Aristóteles dice “separado” – χωρισθεῖς; 430a22; no “separado” o “separable”, como interpreta Fronterotta, F. “OY MNEMONAYOMEN ΔΕ... ARISTOT: DE ANIMA Γ 5. 430 A 23-5”, *Op. cit.*, p. 84. El participio es de aoristo y pasivo; para decir “separable” Aristóteles dispone del adjetivo χωριστός que, por lo demás, usa profusamente; aunque es cierto que en algunas ocasiones χωριστός parece significar “separado”– debe querer decir (i) separado del cuerpo (*Cf.* Nuyens, F. *L’ evolution de la psychologie d’ Aristote*. Louvain, 1973, p. 306) o (ii) separado del intelecto paciente. Si lo que quiere decir es (i), entonces está pensando que el alma racional es, después de todo, inmortal (porque también es ese intelecto agente al que atribuye los predicados “inmortal y eterno” en la línea siguiente). Si lo que quiere decir es (ii), entonces, lo que está pensando es que el intelecto (agente) es lo que más propiamente es (*i. e.* pura intelección o actividad de inteliar) únicamente cuando está separado de cualquier factor potencial (el intelecto paciente, en efecto, se caracteriza al comienzo del capítulo en términos de capacidad o posibilidad; es el intelecto que es tal “por llegar a ser todas las cosas”, *i. e.* por “ser capaz de llegar a ser todas las cosas”). Pero, de nuevo, ese factor potencial está dado por el cuerpo, de modo que no parece haber una distinción demasiado clara entre las alternativas (i) y (ii) aunque, como sabemos, hay razones de orden sistemático para pensar que Aristóteles finalmente rechazaría la posibilidad de la inmortalidad del alma racional (*Cf. DA* II 4). En una línea interpretativa similar Zingano hace

recordamos, porque eso<sup>40</sup> es imposible, pero el intelecto paciente es corruptible y sin eso [uno] nada entiende”.

El pasaje es de una sofisticación importante y, entre las múltiples dificultades, hay tres líneas que son particularmente problemáticas: las líneas 22-23 (χωρισθεῖς δ' ἐστὶ μόνον ... καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον) y la línea 25 (καὶ ἄνευ τούτου οὐθ' ἐν νοεῖ). En mi traducción de las líneas 22-23 (“Una vez separado, sin embargo, eso solo es lo que precisamente es, y eso solo es inmortal y eterno”) el intelecto al que se refiere χωρισθεῖς claramente debe ser el intelecto agente (sin duda así lo exige el contexto: el intelecto paciente o pasivo es corruptible<sup>41</sup>, y si es corruptible, no puede ser inmortal ni eterno). *DA* III 5 ha sido tomado como un testimonio importante para avalar una interpretación espiritualista del intelecto y para mostrar que, a pesar de todo, Aristóteles defiende la tesis de la inmortalidad del alma tras la muerte. El intelecto paciente, en efecto, se caracteriza al comienzo del capítulo en términos de capacidad o posibilidad; es el intelecto que es tal “por llegar a ser todas las cosas”, *i. e.* por “ser capaz de llegar a ser todas las cosas”. Es obvio, a mi juicio, en contra de lo que argumenta Alejandro de Afrodísia, que el intelecto agente no puede ser dios, porque si lo fuera habría un dios o estaría dios en cada uno de nosotros, lo cual se ve como una tesis bastante poco plausible en sede aristotélica. Alejandro siempre podría argumentar que el intelecto agente no es, en estricto rigor, el que activa en nosotros el intelecto paciente, sino el intelecto que viene de afuera y que en sentido estricto es una forma inmaterial inteligible. Pero como he sugerido arriba, esta lectura tiene la inconfortable consecuencia de introducir un tercer intelecto del que Aristóteles nunca dice una palabra. Uno podría interpretar la línea 430a18 en el mismo sentido que la tesis en cuestión tiene

---

notar que χωριστός no puede significar una separación sustancial del cuerpo, pues el intelecto es parte del alma, que es la forma *de un cuerpo* (el destacado es mío. Coincido completamente con Zingano en este punto; un enfoque similar ya había defendido Nuyens, F. *L' evolution de la psychologie d' Aristote*, *Op. cit.*, p. 289, quien hacía notar que, aunque “separable” significa un cierto tipo de independencia del intelecto respecto del cuerpo, el “pensamiento de tal hombre en particular depende de la existencia de ese hombre”). Ser separado, entonces, debe significar “ser separado de los órganos corpóreos” (*Cf.* Zingano, M. *Razão e Sensação em Aristóteles*, *Op. cit.*, p. 153, n. 33; véase también 154, aunque no creo que sea tan claro que decir que el intelecto es separable, significa decir que él está separado de todo órgano corporal: esta interpretación puede ser útil para explicar los pasajes en los que Aristóteles habla del intelecto como “separable”, pero no veo cómo esto puede explicar lo del intelecto que “separado, eso solo es lo que precisamente es”). Zingano resuelve el problema sugiriendo que “separado” no se dice del intelecto, sino de la distinción entre actividad de conocer de un individuo y el conocimiento como resultado de esa actividad (*Cf. Ibid.*, pp. 176-177). Con todo lo atractiva que parece esta solución, no creo que en el contexto el participio χωρισθεῖς pueda referirse a otra palabra que no sea νοῦς.

40 Es decir, el intelecto agente.

41 *Cf.* 430a24-25

en *Metafísica* Λ, *i.e.* que una vez separado, “es sustancialmente una actualidad”, o sea, su sustancia o esencia (οὐσία) es ser una actualidad (Cf. *Metafísica* Λ 6, 1071b19-20), y solamente eso es inmortal y eterno (DA 430a22-23), pero eso únicamente puede ocurrir cuando está separado de todo aquello que impide u obstruye la actividad (DA 429a21-22). Aristóteles concluye el capítulo con una de las sentencias más ambiguas y que ha dado más problemas a los intérpretes:

“Sin embargo, no lo recordamos, porque *eso* (*i. e.* el intelecto agente) es impasible, pero el intelecto paciente es corruptible y sin *eso* (¿?) nada piensa” (DA 430a23-25).

¿A quién se refiere el segundo “eso” (en la última línea) y cuál es el sujeto de “piensa”? En esta traducción puede entenderse que se refiere al intelecto paciente, y que el sujeto de “piensa” es el intelecto agente. Que “eso” (τοῦτο) puede ser el intelecto paciente se explica de la siguiente manera: el intelecto humano no está siempre pensando, “no es nada en acto antes de inteligir” (DA 429a24), y para inteligir debe ser activado. El intelecto es en potencia, no a otro intelecto, sino en potencia para pensar<sup>42</sup>. Esto mostraría que se trataría no de dos intelectos, sino de dos *funciones* del mismo intelecto que, en su “aspecto material y formal” en la relación materia-forma da lugar al acto de pensar<sup>43</sup>. La otra posibilidad sería sostener que se trata de lo contrario, *i. e.*, que “eso” en la expresión “sin eso” es el intelecto agente y que lo que no piensa nada “sin eso” es el intelecto paciente. Esta lectura también puede ser plausible, pues lo pasivo necesita de lo activo para ser actualizado. Que el intelecto es paciente significa que *puede* pensar, pero para hacerlo debe ser actualizado. En la versión por la que me he decidido en mi traducción del pasaje el sujeto de “piensa” es la persona que piensa, con lo cual hay que reponer el sujeto “uno”, “una persona”. Por último, respecto de qué significa que el intelecto paciente es corruptible resulta filosóficamente sugerente la interpretación de Alejandro, según la cual la corruptibilidad del intelecto debe entenderse en el sentido de que, cuando no está inteligiendo o pensando, se destruyen sus pensamientos (νοήματα; cf. *De anima* 90, 10-11). O sea, lo que se corrompe no es el intelecto (paciente), sino su contenido intencional cuando cesa la actividad intelectual.

42 Gerson, L. *Aristotle and other Platonists*, *Op. cit.*, p. 156.

43 El primero en sugerir la tesis de que se trata no de dos intelectos, sino de dos funciones de un único intelecto fue Plutarco de Atenas, citado por Ps. Filópono, *In Arist. De an.* 535, 13-16: “Plutarco [...] no cree que en nosotros haya un intelecto doble (*i. e.* “dos intelectos”: διττὸν νοῦν), sino uno simple (*i. e.* “un solo intelecto”: ἀπλοῦν), y dice que este [intelecto] único no siempre está inteligiendo [todo el tiempo], sino que *a veces* intelige. Ahora bien, Plutarco cree que está diciendo que el intelecto humano, que cree que a veces también intelige, está en acto” (*i. e.* cuando intelige). Cf. también *In Arist. De an.* 536, 2-5. Plotino (citado por Ps. Filópono, *In Arist. DA* 535, 10-13), aparentemente al comentar el pasaje platónico de *Fedro* 245c, interpretó que el alma está siempre en movimiento (ἀεκίνητον) porque está siempre inteligiendo, y por eso creyó que el intelecto era el que siempre está inteligiendo: “Por eso Plotino afirma que [Platón] llama ‘intelecto en acto’ (ἐνεργεῖα νοῦν) al intelecto humano que siempre intelige”.

Al menos en parte, la dificultad puede atenuarse si se ofrece una interpretación deflacionaria del problema del intelecto agente. En primer lugar, hasta donde puedo ver, en el texto no hay evidencia de que cuando Aristóteles dice “intelecto agente o paciente” esté necesariamente hablando de *dos* intelectos, sino más bien de dos *funciones* distintas del mismo y único intelecto. Esta lectura creo que es sugerida por el mismo Aristóteles cuando al comienzo de *DA* III 5 hace la analogía de la actividad artesanal (que presupone la relación forma-materia como los componentes activo y pasivo de cualquier proceso de producción) con la actividad anímica que da lugar al acto del pensar<sup>44</sup>. Una objeción más o menos habitual a esta lectura consiste en argumentar que el intelecto paciente se corrompe y el agente no, pues “es inmortal y eterno”<sup>45</sup>; y eso es una buena razón para defender la tesis de que, efectivamente, se trata de dos intelectos. Pero esa objeción puede desactivarse fácilmente, ya que uno, dentro de un muy conservador esquema explicativo aristotélico, podría entender que se trata de la relación materia-forma, sólo que aplicada al intelecto o, más específicamente, al acto de pensar que, en el humano, no es permanente y necesita siempre ser actualizado. Para explicar cómo se produce tal actualización Aristóteles puede simplemente estar recurriendo al esquema hilemórfico y sugerir así que lo pasivo siempre requiere de algo activo para activarse y que, inversamente, lo activo también requiere de algo pasivo para ejercer su actividad. De hecho, como acabo de indicar, eso es lo que claramente indica el mismo Aristóteles en la introducción del capítulo. Entonces, ¿qué significa que el intelecto –en su aspecto de intelecto agente, que es el único impassible, sin mezcla con el cuerpo, aquel cuya sustancia o cuyo ser es ser una actualidad– es “inmortal y eterno”? Debe significar que el intelecto en su sentido más propio (*i.e.* el intelecto mientras está inteligiendo) no puede identificarse con nada corpóreo, por un lado, y que, por lo tanto, no está sujeto a las variaciones de lo corpóreo (decaimiento, debilitamiento, muerte)<sup>46</sup>. Después de todo, pensar, en la medida en que es una actividad (*Metafísica* 1051a30-31; 1072b26-27), también es una forma y, como cualquier otra forma, no está sujeta a generación, de donde también se sigue que no está sujeta a corrupción<sup>47</sup>.

44 Por lo demás, *DA* III 5 debe leerse en conexión con el capítulo anterior y, en especial, con las sugerentes líneas de 429b25-26, que he comentado *supra* en n. 29.

45 Cf. Caston, V. “Aristotle’s Two Intellects. A Modest Proposal”, *Op. cit.*, p. 203; 206.

46 A esto obviamente se puede objetar que el intelecto, aunque no tenga un órgano corpóreo, de todos modos decae cuando las funciones corpóreas decaen (eso explica de nuevo el hecho de que, aunque el alma y el cuerpo son dos cosas diferentes, no pueden darse el uno independientemente del otro; también explica que incluso la actividad de pensar es para Aristóteles una función biológica). Pero, como ya hemos visto, Aristóteles visualizó el problema y advirtió que lo que decae no es la función anímica de pensar, sino el sustrato en el cual se da dicha función (*i. e.* el cuerpo).

47 Para la ingenerabilidad de las formas, Cf. *Metafísica* Z 8, 1033b3-8. Es el mismo Aristóteles quien asocia la intelección o pensamiento (νόησις) a la forma (Cf. *Metafísica* Z 7, 1032b15-17).

#### 4. Epílogo: de nuevo Alejandro sobre el intelecto agente y el intelecto que “viene de afuera” como la única forma estrictamente inmaterial

Regresemos ahora por un momento a *DA* III 4: si la interpretación que he ofrecido hasta ahora es coherente, debe ser claro por qué Aristóteles sostiene (a) que el inteligir o pensar (νοεῖν) es “como” el percibir sensorialmente (αἰσθάνεσθα); también debe ser evidente en qué sentido cree que (b) inteligir o pensar es como “un *cierto* padecer” por la acción de lo inteligible y que, no obstante, (c) inteligir o pensar es imposible porque, como la sensación, es capaz de recibir las formas *sin* la materia (i. e. tanto la facultad sensitiva como la intelectiva ocurren por el hecho de que son afectados por sus objetos respectivos) y, por lo mismo, es *en potencia* como la forma (i. e. el “intelecto paciente” el cual, en cierto modo, debe identificarse con la *capacidad* o *facultad* de pensar que, en cuanto tal, es pasiva), aunque *no es* la forma. Pero aunque Aristóteles está dispuesto a establecer una cierta analogía entre la facultad sensitiva y la intelectiva, también está interesado en destacar el hecho de que la impassividad de una y otra facultad no es similar (οὐχ ὁμοία: 429a29). En efecto, el hecho de que la facultad sensitiva tenga un anclaje tan marcado en lo corpóreo (a punto tal que sin un órgano sensorio no puede actualizarse pues “la facultad sensitiva no existe sin un cuerpo”; 429b5) es también lo que determina que un sensible demasiado intenso o fuerte “bloquee”, por así decir, la posibilidad de que dicha facultad se actualice y dé paso a la sensación. Inversamente, la facultad intelectiva no sólo no tiene un órgano corpóreo, sino que además cuanto más intenso o fuerte es el inteligible el intelecto entiende mucho más. Eso explicaría que cuando el intelecto está separado del cuerpo “es lo que precisamente es” (*DA* 430a22-23), porque cuando se da en un cuerpo (i. e. cuando un ser humano piensa) siempre se encuentra sujeto a los condicionamientos corpóreos, aunque eso no significa que el intelecto esté “mezclado” con el cuerpo. Este argumento también le sirve a Aristóteles para confirmar que el intelecto, como pensaba Anaxágoras, debe ser sin mezcla para que “gubierne, es decir, para que conozca”. Su razón de fondo para rechazar la tesis de que el alma esté mezclada con el cuerpo es que en su química una mezcla, en sentido estricto, es una *combinación entre cuerpos* y un proceso en el cual hay involucrada una cierta contrariedad, de modo tal que cada uno de los ingredientes sea capaz de experimentar una acción recíproca<sup>48</sup>, y como ya explicó por qué el alma no puede confundirse con el cuerpo, entonces, tampoco puede “estar mezclada” con él. Si estuviera mezclada con el cuerpo, el alma sería un ítem cualificado; por ejemplo, algo frío o caliente y, además, tendría

48 Aristóteles, *De generatione et corruptione* 328a31-33: Φανερόν οὖν ὅτι ταῦτ' ἐστὶ μικτὰ ὅσα ἐναντίωσιν ἔχει τῶν ποιούντων· ταῦτα γὰρ δὴ ὑπ' ἀλλήλων ἐστὶ παθητικά Cf. también 328b22, donde define la mezcla como “la unificación de las cosas mezclables que son alteradas” (ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἔνωσις).



un órgano (DA 429a24-26). El argumento confirmatorio de la tesis anaxagórea también refuerza la posición aristotélica, según la cual no puede haber un órgano del pensar; si lo hubiera, éste estaría sujeto a los vaivenes y condicionamientos de lo corpóreo que, cuando son demasiado intensos o fuertes, impiden la actualización de la facultad en vez de estimularla. La explicación en el contexto sugiere que todo aquello que se manifiesta como extraño al intelecto impide y obstruye; es bastante claro que lo que se manifiesta extraño al intelecto es todo aquello que es de índole material (429a20-21). Pero no deja de ser sorprendente que Aristóteles concluya que el intelecto no tiene ninguna otra naturaleza propia a no ser el hecho de que es potencial (429a21-22). O sea, si antes enfatizó tanto el carácter activo del intelecto, no se entiende cómo ahora afirma que su naturaleza propia es el hecho de ser potencial o, tal vez mejor, “posible” (δυνατός)<sup>49</sup>. Pero la línea que sigue aclara este aparente acertijo: el “intelecto del alma” no es nada en acto antes de inteligir; es decir, en cuanto facultad o capacidad de pensar su ser más propio es ser “posible”, porque es el intelecto antes de conocer algo efectivamente, o sea, el intelecto antes de que piense algo. Y ése es, precisamente, el modo en que se da el intelecto en un cuerpo: como capacidad o facultad de pensar (el “intelecto paciente”). Este tipo de argumento parece no ser tenido en cuenta por Alejandro cuando afirma tan enfáticamente que el intelecto agente debe ser el que viene de afuera, el que es completamente y siempre en acto, y es la única forma absolutamente inmaterial y, por eso mismo, también incorruptible. Si uno lee DA III 5 en conexión con III 4 resulta claro que lo que Aristóteles pretende explicar es el intelecto agente en un cuerpo, no la vida de ese mismo intelecto independiente del cuerpo. Esto explica que Aristóteles diga que la naturaleza propia del intelecto es ser posible. Hay, por último, una razón de orden físico por la cual Aristóteles cree que el intelecto o, más precisamente, el inteligir efectivo o “acto de intelección” (νόησις) es “impasible” o “no afectado” (ἀπαθής): los poderes activos cuyas formas no se dan en la materia son impassibles o no sufren afección; los poderes cuyas formas se dan en la materia son de tal tipo que son afectados cuando actúan (Cf. *De generatione et corruptione* 324b4-6). A la pregunta de si el cambio se produce (i) en el paciente o (ii) en el

---

49 En algunos casos Aristóteles parece distinguir entre “intelecto” (νοῦς), que es potencial o posible, e “intelección” (νόησις), que siempre es activa. Sin embargo, la terminología no es siempre ni en todos los casos completamente coherente. La distinción que acabo de señalar es avalada por Alejandro de Afrodísia, *De anima* 68, 24-25, cuando distingue entre νοῦς como capacidad o facultad (δύναμις), por un lado, y νόησις como la actividad del νοῦς respecto del inteligible, por el otro. Este enfoque de Alejandro parece estar inspirado en Aristóteles, *Met.* 1074b28-29; en su comentario a este pasaje Ps. Alejandro parece dudar entre hacer una distinción neta entre νοῦς y νόησις para referirse al aspecto potencial y actual del pensar, respectivamente, y no hacerlo (Cf. Ps. Alejandro, *In Metaph.* 711, 40-712, 20 con el comentario de Salis, R. *Il commento di pseudo-Alessandro al libro L della Metafisica di Aristotele*. Soveria Mannelli, 2005, pp. 307-309).

paciente y en el agente Aristóteles parece responder que en el paciente, pero esto sucede cuando los poderes activos no tienen ningún otro producto (ἔργον) más que el acto o actividad (ἐνέργεια), y en tal caso la actividad se da en los poderes activos mismos (por ejemplo, la visión en el que ve, la teoría en el que está teorizando, y la vida en el alma; *Metafísica* 1050a34-b1).

Ahora bien, ¿por qué Alejandro insiste tanto en que el intelecto agente debe ser el que viene desde afuera? Porque dicho intelecto es el único que parece ser completamente inmaterial en la medida en que es el único que está separado de la materia. En efecto, si viene “desde afuera” es porque existe por sí independientemente de su anclaje en el cuerpo. Ésa es también la razón, según Alejandro, de que Aristóteles diga que ese intelecto es indestructible y eterno (*Cf.* Alejandro *De intellectu* 108, 29-109, 1). Hay, no obstante, una cierta tensión en el argumento de Alejandro pues luego de argumentar que la única forma verdaderamente inmaterial debe coincidir con el intelecto que viene desde afuera afirma:

El intelecto, en efecto, también es cada una de las demás formas inteligidas cuando es inteligido, *pero no [viene] desde afuera ni existe desde afuera*, sino que llega a serlo cuando es inteligido (ὅτε νοεῖται γινόμενος). Pero este intelecto, que existe incluso antes de ser inteligido (ὦν καὶ πρὸ τοῦ νοεῖσθαι), razonablemente, (εἰκότως) cuando es inteligido, no sólo existe sino que también se dice que [viene] desde afuera (*De intellectu* 109, 1-4).

La tensión que sugiero estaría constituida por el hecho de afirmar, por un lado, que el intelecto agente es independiente del sujeto que está pensando (“este intelecto, que existe incluso antes de ser inteligido”), pero sostener al mismo tiempo, por otro lado, que viene desde afuera y existe desde afuera *cuando es inteligido* (“cuando es inteligido, no sólo existe sino que también se dice que [viene] desde afuera”). Sharples explica esta sentencia comentando que esto es así porque sólo en la mente la abstracción de la forma (que procede del compuesto percibido de materia y forma) tiene lugar<sup>50</sup>. El silencio de los comentaristas sobre estas líneas (con la excepción del comentario de Sharples que acabo de citar) parece indicar que no hay aquí un genuino problema; sin embargo, no deja de ser curioso que Alejandro crea que el intelecto existe incluso antes de ser inteligido (no hay duda que debe referirse al intelecto activo) y, al mismo tiempo, piense que “viene y existe desde afuera” cuando es pensado. Si el comentario de Sharples es razonable, habría una razón adicional para sostener que el intelecto agente no es más que la activación de las formas en el sujeto que está pensando.

---

50 Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias. De anima libri mantissa, Op. cit.*, p. 151, nota *ad locum*.

Si lo que he argumentado en este último apartado es plausible, espero haber mostrado que hay razones textuales y sistemáticas para pensar (i) que el intelecto agente del que habla Aristóteles en *DA* III 5 no puede ser el intelecto “que viene de afuera” (como cree Alejandro), sino el intelecto humano cuando está inteligiendo; (ii) que *DA* III 5 debe leerse con el trasfondo de III 4, donde Aristóteles, contrariamente a lo que argumenta Alejandro, dice que la naturaleza del intelecto es ser *δυνατός* (*DA* 429a21-22) y finalmente (iii) que, si como el mismo Alejandro reconoce (*Cf. Supra* numeral 2), el alma es una forma y, como cualquier otra forma, debe ser inmanente al cuerpo (ésta es al menos parte de la enseñanza de Aristóteles en *DA* II 4), no hay ninguna razón para pensar que el intelecto agente deba provenir del exterior como algo separado y completamente independiente del compuesto.

### **Bibliografía**

1. ACCATTINO, P. *Alessandro di Afrodisia. De anima II (Mantissa)*. Premessa, testo rivisto, traduzione e note di Paolo Accattino (con la collaborazione di Pietro Cobetto Ghiggia). Alessandria, 2005.
2. ACCATTINO, P., DONINI, P. *Alessandro di Afrodisia. L'anima*. Traduzione, introduzione e commento a cura di Paolo Accattino e Pierluigi Donini. Roma-Bari, 1996.
3. BARNES, J. “Aristotle’s Concept of Mind”, en: Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.) *Articles on Aristotle* (Psychology and Aesthetics). London, 1979, pp. 34-41.
4. BOERI, M. D. *Aristóteles. De anima*. Traducción, estudio preliminar, notas y apéndice por Marcelo D. Boeri. Buenos Aires, 2009.
5. BOERI, M. D. *Aristóteles. Física VII-VIII*. Traducción, introducción y comentario. Buenos Aires, 2003.
6. BOERI, M. D. “μήτ’ ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ (Aristóteles, *De anima* B 2. 414 a 19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma”, en: *Elenchos* (Rivista di studi sul pensiero antico), Anno XXX (2009) Fascicolo 1 (en prensa).
7. BRUNS, I. *Alexandri Aphrodisiensis. Praeter Commentaria. Scripta Minora. De anima liber cum Mantissa (Supplementum Aristotelicum 2.1)*. Berlin, 1887.

8. BRUNS, I. *Alexandri Aphrodisiensis Scripta Minora. Quaestiones, De Fato, De Mixtione (Supplementum Aristotelicum 2.2)*. Berlin, 1892.
9. CASTON, V. "Aristotle's Two Intellects. A Modest Proposal", en: *Phronesis*, 44, Issue 3, 1999, pp. 199-227.
10. CHARLTON, W. *Philoponus. On Aristotle on the Intellect*. Translated by William Charlton with the assistance of Fernand Bossier. London, 1991.
11. DONINI, P. L., ACCATINO, P. "Alessandro di Afrodisia, DA 90.23 sqq. A propósito del νοῦς θύραθεν", en: *Hermes*, vol. 122, N° 3, 1994, pp. 373-375.
12. FREDE, M. "La théorie aristotélicienne de l' intellect agent", en: Romeyer Dherbey, G. (ed.) *Corps et âme. Sur le De anima d' Aristote*. Études réunies par C. Viano. Paris, 1996, pp. 377-390.
13. FRONTEROTTA, F. "OY MNEMONEYOMEN ΔΕ... ARISTOT: DE ANIMA Γ 5. 430 A 23-5", en: *Elenchos*, XXVIII, fasc. 1, 2007, pp. 79-104.
14. GERSON, L. *Aristotle and other Platonists*. Ithaca, 2005.
15. MORAUX, P. *Alexandre d' Aphrodise: Exégète de la noétique d' Aristote*. Liege-Paris, 1942.
16. MOVIA, G. *Aristotele. L' anima*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia. Milano, 2001.
17. NUYENS, F. *L' evolution de la psychologie d' Aristote*. Louvain, 1973. (1<sup>a</sup> ed. 1948).
18. RIST, J. "Notes on Aristotle *De anima* 3.5", en: *Classical Philology*, vol. 61, N° 1, 8-20, 1966.
19. RODIER, G. *Aristote. Traité de l'âme*. Paris, 1900.
20. SALIS, R. *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Λ della Metafisica di Aristotele*. Soveria Mannelli, 2005.
21. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias. De anima libri mantissa*. Berlin-New York, 2008.

22. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias. Quaestiones 1.1-2.15*. London, 1992.
23. THEILER, W. *Aristoteles. Über die Seele*. Berlin, 1994.
24. ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles*. Porto Alegre, 1998.