

Alejandro de Afrodisia intérprete del *De anima* de Aristóteles*

Alexander of Aphrodisias as an interpreter of Aristotle's *De anima*

Por: Paolo Accattino

Facultad de Literatura y Filosofía

Università del Piemonte Orientale a Vercelli

Vercelli, Italia

paolo.accattino@lett.unipmn.it

Fecha de recepción: 21 de julio de 2009

Fecha de aprobación: 1° de septiembre de 2009

Resumen: *este ensayo, dedicado a las doctrinas psicológicas de Alejandro, se divide en tres partes: la primera ilustra, a través de ejemplos tratados por el De anima, la concepción que tenía Alejandro de su actividad filosófica. Dado que Aristóteles ha transmitido las doctrinas más verdaderas, cree Alejandro, lo que hay que hacer es simplemente exponerlas de nuevo del modo más claro y completo, valiéndose de todo lo que dice Aristóteles respecto de las funciones psíquicas, incluso en obras diferentes del tratado principal. La segunda parte del ensayo se centra en la sección inicial (1-26 Bruns) del tratado alexandrino, donde principalmente se prueba que el alma, como cualquier otra forma, es sólo la conjunción de las capacidades del cuerpo, cuya forma es el alma. Más aún, argumenta Accattino, tales capacidades anímicas nunca pueden expresarse independientemente del cuerpo, y menos aún con la desaparición del cuerpo. Por lo tanto, como forma del cuerpo, el alma es completamente mortal. La otra tesis célebre de Alejandro (la identificación del intelecto activo con el dios aristotélico de Metafísica Lambda) es tratada por Accattino en la tercera parte de su ensayo. Allí examina la noética del De intellectu de Alejandro y la sección dedicada a la noética en su De anima (80, 16-91, 6). En esta parte de su artículo el autor aclara, primero, los términos usados en la noética alexandrina (intelecto en potencia o intelecto "material", intelecto entendido como "hábito", intelecto "que viene de afuera", el intelecto "agente"); luego ilustra el modo en que Alejandro da cuenta de la actividad intelectual del intelecto humano y, finalmente, se concentra en el papel diferente que atribuye al intelecto agente (o el intelecto "que viene de afuera", identificado por Alejandro con el intelecto divino) en el De intellectu y en la sección del De anima, respectivamente, de modo de mostrar que la posición más madura de Alejandro es la indicada en el De anima.*

Palabras clave: Alejandro, psicología, noética

Abstract: *this essay, divided into three parts, is devoted to Alexander's psychological doctrines: the first part illustrates, through some examples treated by the De anima, the conception Alexander had of his philosophical activity. Given that Aristotle has conveyed the most true doctrines, what it has to be done is simply to expose them again in the most clear and complete manner, making use of all that Aristotle says with regard to the psychic functions, even in works different from the main treatise. The second part of the essay is focused on the opening section (1-26 Bruns) of the Alexandrian treatise, where it is mainly proved that the soul, as any other form, is only the conjunction of capacities of the body, whose form is the soul. Moreover, Accattino argues, such state of mind capacities cannot be expressed independently*

* Traducción del italiano (revisada por el autor) de Marcelo D. Boeri.

of the body, and less with the disappearance of the body. Therefore, as form of the body, the soul is completely mortal. The other celebrated thesis of Alexander (the identification of the active intellect with the Aristotelian god of *Metaphysics Lambda*) is dealt with in the third part of this essay. There the noethics of the *De intellectu* and the section devoted to the noethics in the *De anima* (80, 16-91, 6) are examined. In this section of his paper Accattino clarifies first the terms used in the Alexandrian noethics (intellect in potentiality or 'material' intellect, intellect understood as 'habit', intellect 'coming from without', the 'agent' intellect); he afterwards illustrates the way in which Alexander accounts for the inteljective activity of human intellect, and he finally concentrates on the different role that he attributes to the agent intellect (or the intellect 'coming from without', identified by Alexander with the divine intellect) in the *De intellectu* and in the section of the *De anima* respectively, in order to show that Alexander's most mature stance is the one pointed out in the *De anima*.

Key words: Alexander; psychology; noethics

1

Entre los textos que han llegado en el *corpus* de los escritos de Alejandro y que son útiles para reconstruir su interpretación de la psicología aristotélica hay sustancialmente dos: *De anima* y *De anima II*. De hecho, dejaré de lado aquí el *Comentario al De sensu. De anima II*, mejor conocido con el nombre de *Mantissa*, es en realidad una compilación de 25 escritos breves que sólo en parte (*grosso modo* la mayor parte de los primeros 16) tienen que ver con temáticas psicológicas; aquí hablaremos solamente del segundo escrito titulado *De intellectu*¹. Además del *De anima*, que es un tratado continuo, y del *Mantissa* nosotros sabemos por las citas que de él hacen los comentaristas posteriores (Temistio, Filópono, Ps. Filópono y Simplicio) que Alejandro también había redactado un comentario al *De anima* que, sin embargo, no nos ha llegado².

-
- 1 *De anima* y *De anima II* están editados en: I. Bruns. *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora - De anima liber cum Mantissa. Supplementum aristotelicum II*, 1. Berlín, Reimer, 1887, respectivamente en las pp. 1-100 y 101-185. Traducción italiana y comentario del *De anima* en: Alessandro di Afrodisia. *L'anima*. Traduzione, introduzione e commento a cura di P. Accattino e P. L. Donini. Roma-Bari, Laterza, 1996. Trad. italiana y comentario del *De intellectu* en: Alessandro di Afrodisia. *De Intellectu*. Introduzione, testo greco rivisto, traduzione e commento di P. Accattino. Torino, Thélème, 2001. Trad. italiana de *Mantissa* en: Alessandro di Afrodisia. *De anima II (Mantissa)*. Premessa, testo rivisto, traduzione e note di P. Accattino, con la collaborazione di P. Cobetto Ghiggia. Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005. Trad. inglesa y comentario en: Alexander of Aphrodisias. *Supplement to On the Soul*. Translated by R. W. Sharples. London, Duckworth, 2004. Después del borrador final de este ensayo (Agosto de 2008) apareció una nueva traducción francesa del *De anima*: Alexandre d'Aphrodise. *De l'âme*. Texte grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron et R. Dufour. París, Vrin, 2008; y, una nueva edición del texto de la *Mantissa*: Alexander Aphrodisiensis. *De anima libri mantissa*. A new edition of the Greek text with introduction and commentary by R. W. Sharples. Berlín-New York, De Gruyter, 2008.
- 2 Hay una reconstrucción de los temas del *Comentario* en: Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. III. Bd., *Alexander von Aphrodisias*. hrsg v. J. Wiesner. Berlín - New York, De Gruyter, 2001, pp. 320-353.

Ahora bien, en sentido propio las citas del comentario perdido registrado por estos autores, y que encuentran una verificación puntual en el *De anima* personal de Alejandro, nos permiten precisar el carácter de este tratado. Muy plausiblemente se puede afirmar que Alejandro concibió su tratado personal como una exposición continua y sistemática de los resultados adquiridos con el trabajo de la exégesis³.

Esto, por otra parte, coincide perfectamente con la declaración programática que Alejandro puso al comienzo del tratado:

“Puesto que, como en las demás cuestiones, nosotros nos hacemos portavoces de las teorías de Aristóteles sosteniendo las opiniones más verdaderas transmitidas por él que las expresadas por otros, así lo pensamos también en el caso del alma: nuestro propósito se cumplirá en caso de que exponamos con toda la claridad posible las afirmaciones que Aristóteles hizo sobre el alma y ofrezcamos las explicaciones adecuadas para mostrar que cada una de ellas se ha hecho bien” (2.4-9, ed. Bruns).

Alejandro, por tanto, concibe y ejercita la propia actividad filosófica como exégesis de la herencia doctrinal del maestro: las doctrinas más verdaderas son las de Aristóteles, se trata solamente de volver a exponerlas con la mayor claridad posible y de encontrar los argumentos idóneos para confrontar su bondad. Exponer con la mayor claridad posible para Alejandro significa, ante todo, ofrecer de la misma doctrina una exposición exhaustiva y coherente que tenga en cuenta todo lo que Aristóteles dice del tema *x* en su obra entera. La regla que gobierna su lectura y su interpretación de Aristóteles es la que él tiene en común con sus contemporáneos, la cual había tenido origen en la filología alejandrina y que sería codificada más tarde por Porfirio para la interpretación homérica: “Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (*Quaest. Hom.* II, 297, 16 Schrader)⁴.

Veamos ahora cómo el programa de volver a exponer de modo claro y ordenado la doctrina aristotélica del alma y de proveer la justificación lo más coherente posible, explicando Aristóteles con el mismo Aristóteles, se ha realizado en el *De anima* personal de Alejandro. Ello puede observarse en diversos niveles. En un nivel más inmediato y superficial se puede advertir que este tratado se divide en tres partes. Hay una primera parte que ocupa las pp. 1-26, que se dedica

3 Cf. Donini, P. L. “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica”, en : Temporini, I. e Haase, W. (hrsg. v.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36,7. Berlin - New York, De Gruyter, 1994, pp. 5045-5056, y: Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, *Op. cit.*, p. 338.

4 Sobre el método de exégesis de Alejandro, Cf. Donini, P. L. “Alessandro di Afrodísia e i metodi dell'esegesi filosofica”, en: Moreschini, C. (a cura di). *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*. Napoli, D'Auria, 1995, pp. 107-129.

a mostrar cuál es la esencia del alma y a justificar de modo sistemático y coherente la definición formal del alma de Aristóteles como “entelequia primera de un cuerpo natural dotado de órganos”⁵. Sobre esta primera parte –muy importante para la interpretación de Alejandro de la psicología aristotélica– regresaremos en breve. La segunda parte, que ocupa las pp. 27-94.6, sigue más de cerca el orden del original de Aristóteles, *De anima* II 3 y de todo el libro III. Hay, finalmente, una tercera parte, una suerte de apéndice, que va de 94.7 a 100.17, donde Alejandro enfrenta un tema que no tiene un paralelo preciso en el *De anima* aristotélico, pero que se había convertido en un tópico en la literatura filosófica, al menos del περὶ ψυχῆς de Crisipo, esto es, cuál es la sede del ἡγεμονικόν al interior del cuerpo. De esta parte no nos ocuparemos aquí, salvo para decir que también allí Alejandro reúne y compendia diversos textos aristotélicos, tratados de los *Parva naturalia*, del *De motu*, *De partibus* y *De generatione animalium*, para probar la tesis de que todas las facultades psíquicas –incluida la facultad intelectual– ponen lo rector en el corazón⁶.

Es en la segunda parte donde mejor se puede notar el intento de Alejandro de ofrecer una exposición ordenada y sistemática de la doctrina aristotélica, teniendo en cuenta todo lo que dice Aristóteles también en otras obras a propósito de los temas a medida que son tratados. El modelo está ciertamente constituido por *De anima* II 3 - III, pero en tanto hay un caso vistoso de reordenamiento en la sucesión de los argumentos. En *De anima* III, después de haber hablado de la imaginación en el capítulo 3, Aristóteles habla primero de la función teórica del intelecto (caps. 4-8) y sucesivamente de la función motriz y práctica (caps. 9-11). Alejandro (73.14-80.15) invierte el orden y hace seguir el tratamiento de la facultad apetitiva y del movimiento al tratamiento de la φαντασία, porque la facultad apetitiva depende de la facultad imaginativa y es común a todos los animales, sin ser exclusiva del hombre, como es en cambio la facultad intelectual teórica. En esta misma sección dedicada a la facultad apetitiva y motora se pueden notar otros dos pasajes típicos de la exégesis de Alejandro. La referencia cruzada de *De anima* III 10, 433b19-21 a una indagación en otras obras sobre el instrumento corpóreo del movimiento (el πνεῦμα) ofrece a Alejandro la ocasión para volver a exponer en 76.18-78.2 la doctrina de *De motu animalium* 7-8. El segundo punto, en cambio, es mucho más interesante. Como se sabe, en *De anima* I 3-4 Aristóteles niega que el alma pueda moverse, pero en III 10, 433b16-17 (y así también en *De motu animalium* 6, 700b 35 ss.) afirma explícitamente que la facultad apetitiva (τὸ

5 *De anima* II, 1.

6 Cf. el comentario en: Accattino, P. Donini, P. L. Alessandro di Afrodísia. *L'anima.*, *Op. cit.*, pp. 300-310.

ὄρεκτικόν) es motor movido: movido por el objeto de apetición (que oficia de motor inmóvil), y motor del animal que es, en cambio, simplemente movido. Pues bien, en 79.21-80.2 Alejandro encuentra el modo de eliminar completamente de su exposición la noción central en Aristóteles, tanto en *De anima* como en *De motu*, del alma como motor movido. Tal vez se veía una contradicción con lo sostenido claramente en *De anima* I 3-4, y considerado por Alejandro mismo en la primera parte del tratado con convicción.

Poner en orden, proveer de completitud y dar coherencia –quitando eventualmente lo que no regresa en la cuenta total– parecen haber sido las palabras de orden de Alejandro. El resultado es un aristotelismo unificado. Se podrían multiplicar los ejemplos de esta estrategia interpretativa que opera en la parte central de su *De anima*, ya sea en la sección dedicada a la función vegetativa (donde el *De generatione et corruptione* es utilizado como integración del *De Anima*), ya sea en la sección dedicada a la facultad sensitiva, especialmente en el tratamiento del sentido del oído con la doble explicación del fenómeno del eco, la segunda de las cuales es recuperada por los *Problemas*; del sentido del tacto, donde Alejandro encuentra el modo, a través de la utilización del *De partibus animalium*, de “normalizar” también el sentido del tacto respecto de los demás sentidos al encontrar en la carne no el simple intermediario (como quería Aristóteles en *De anima* II 11), sino también el órgano periférico del tacto, salvando así una perfecta analogía con los otros cuatro sentidos⁷. Podríamos hacer observaciones análogas para el tratamiento de la κοινὴ αἴσθησις, pero quizá en este punto es mejor concentrarse en los aspectos para los cuales Alejandro es más conocido y que han hecho de él un término de confrontación fuerte desde la antigüedad tardía al Renacimiento. Me refiero a la tesis de la total mortalidad del alma, intelecto incluido, y a su interpretación de la doctrina aristotélica del intelecto.

2

La tesis de la completa mortalidad de cualquier alma ligada a un cuerpo generable y corruptible (para Alejandro las únicas almas inmortales son las de los cuerpos celestes)⁸ nos ofrece la ocasión de retomar el discurso de la primera parte del tratado (pp. 1-26, ed. Bruns), donde ella encuentra fundamento. Esta parte corresponde, grosso modo, a *De anima* I-II 2, pero con una notable diferencia:

7 Cf. respectivamente 34.18-26, 48.8-21e y 55.15-59.24 con el comentario de Accattino-Donini, *Ibid.*

8 Cf. Accattino, P. *Alessandro di Afrodísia e gli astri: l'anima e la luce*. «Atti della Accademia delle Scienze di Torino» - Cl. Sc. mor., 126, 1992, pp. 39-62; especialmente p. 47.

Aristóteles parte del reconocimiento y del examen crítico de las opiniones de los predecesores, para pasar en II 1-2 a los fundamentos de la teoría de la sustancia y concluir con la definición general de alma como “entelequia primera de un cuerpo natural dotado de órganos”. Alejandro parte, en cambio, de los fundamentos de la teoría de la sustancia para llegar a la definición general de alma y defender finalmente, en polémica con las escuelas rivales, los platónicos y los estoicos, las propiedades que pertenecen al alma en cuanto entelequia primera: su inseparabilidad del cuerpo, su incorporeidad y su inmovilidad⁹.

Alejandro llega a la definición del alma como “entelequia primera de un cuerpo natural dotado de órganos” después de un largo tratamiento destinado a aclarar todos los pliegues de la noción aristotélica de forma. Ahora bien, este tratamiento sobre la forma nace en un contexto preciso y tiene un objetivo observado que él explicita en las primeras páginas del tratado (2.15-18): algunos piensan que las capacidades y las actividades del alma son más divinas y más amplias que las capacidades del cuerpo. Como se sabe, ellos son Platón y los platónicos¹⁰. Se trata entonces de mostrar que el alma, al igual que cualquier otra forma, no es más que el conjunto de las capacidades del cuerpo del cual es forma, para el cual ella, siendo idéntica a las capacidades del cuerpo, nunca lo puede exceder; estas capacidades, sin embargo, no pueden expresarse independientemente del cuerpo y se vuelven apenas perceptibles con el volverse apenas perceptible del cuerpo.

Para alcanzar este objetivo Alejandro parte de la doctrina aristotélica de la composición hilemórfica de todas las sustancias sensibles generables y corruptibles. Las sustancias naturales sensibles o son cuerpos simples o son cuerpos compuestos por cuerpos simples. Ambos son compuestos de materia y forma, y en ambos la forma tiene el mismo estatuto y desempeña el mismo papel: el de ser responsable de las operaciones de las que aquellas sustancias son capaces y que de ellas proceden. Pero, ¿cuál es la forma del cuerpo simple? Es aquí donde Alejandro ofrece un ensayo de verdadera y propia exégesis creativa. En *De gen. et. corr.* II 2 (pero también en *De part. an.* II 2 y en *Meteor.* I 2) él podía leer que las cuatro cualidades elementales (calor, frío, seco y húmedo) constituyen los εἶδη de los cuatro elementos e incluso que las otras propiedades tangibles, entre las cuales se encuentran el peso y la ligereza, derivan de las cuatro cualidades elementales. Alejandro compendia y vuelve a exponer estas afirmaciones aristotélicas y afirma (5.4-7) que la forma del cuerpo simple “fuego” es la ligereza, la cual deriva del calor y de lo seco.

9 Lo que sigue inmediatamente lo retoma y compendia P. Accattino en *Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia De anima 2.10-11.13?*; en: «Phronesis» 40, 1995, pp. 182-201; lo cual debe verse para una argumentación más puntual.

10 Piénsese en *Teeteto* 185c y *Leyes* 892a ss., pero también en *Ático* fr. 7, 57-63 D.P.

Lo mismo vale para la forma simple del cuerpo simple “tierra”, es decir, el peso, el cual deriva de lo frío y lo seco. Sería difícil encontrar afirmaciones similares explícitas en Aristóteles, pero a Alejandro le sirven para probar que ya en el nivel de los cuerpos simples es posible establecer una estrecha conexión entre el sustrato del cuerpo simple (la materia prima), la forma del cuerpo simple (peso o ligereza) y el movimiento simple de los cuerpos simples (hacia el centro o hacia lo alto), del cual la forma es responsable. No hay duda de que Alejandro ha elaborado una teoría de las formas de los cuerpos simples con su ojo dirigido a las formas de los vivientes. Después de haber afirmado que la ligereza es la forma del cuerpo simple “fuego”, precisa que ella está en el origen del movimiento sin estar ella misma en movimiento: considera el caso exactamente tal como es notoriamente el alma según la concepción aristotélica. El mismo papel desempeña la afirmación (6.29 ss.) de que la forma de una cosa se identifica con su perfección: ella pone las bases para la sucesiva distinción (9.19 ss.) de dos grados de la perfección, el primero de los cuales será después (16.5 ss.) identificado con la entelequia primera.

Un aspecto de la teoría de la forma simple (esto es, que la forma simple de los elementos deriva en realidad de formas todavía más simples representadas por cuatro cualidades elementales) es utilizado en el análisis de las formas de los cuerpos compuestos. En efecto, cuando Alejandro pasa a hablar (7.21 ss.) de ella, pero teniendo presentes aquellos compuestos que son los vivientes, muestra de qué modo la multiplicidad de la capacidad de movimiento exhibida por los vivientes debe depender de una forma que sea principio de una multiplicidad de movimientos. Así, la forma de un cuerpo compuesto es en realidad una forma en la cual se compendian las formas y las capacidades de movimiento de los cuerpos simples que componen el sustrato del cuerpo compuesto. No sólo la forma de los cuerpos compuestos es una forma compleja, sino que los cuerpos compuestos presentan en su conjunto una variedad de formas complejas que encuentra una explicación razonable en el hecho de que (1) las formas de los cuerpos simples son más de una, y (2) existe una variada posibilidad de combinación de los cuerpos simples.

Sin duda, la tesis por la cual la forma de los cuerpos compuestos es una “forma común”, resultante de las formas de los cuerpos simples, para los cuales ella es en realidad una “forma de formas”, así como la doctrina que reconduce la diferencia de las formas de los compuestos a las muchas posibilidades de combinación de los cuerpos simples, constituyen tesis peculiares del aristotelismo de Alejandro que no tienen comparación en Aristóteles. Sin embargo, esto no significa —como, en cambio, creía Moraux¹¹— que aquí Alejandro sostuviese la generación de la forma

11 Cf. Moraux, P. *Alexandre l'Aphrodise, Exégète de la Noétique d'Aristote*. Liège-Paris, Droz, 1942.

a partir de la materia y, en particular, la generación del alma a partir de la pura y simple mezcla de los elementos¹². Alejandro no está aquí delineando un proceso espontáneo de generación que, a través de la adición de cuerpos simples en los compuestos, atribuyera lo rector nada menos que al alma, sino que diseña un díptico. En el primer cuadro coloca los cuerpos simples, en el segundo los cuerpos compuestos, y Alejandro evidencia la constante correspondencia entre el grado de complejidad de las formas y el grado de complejidad de los sustratos a los que las formas inhieren. Su objetivo es mostrar que en aquellos cuerpos compuestos que son los vivientes, el alma no es ni más ni menos que la *δύναμις* expresada por el cuerpo. En los vegetales hay una composición más rudimentaria del cuerpo y hay un número limitado de órganos a los que corresponde un alma que solamente desarrolla las funciones vegetativas. Respecto del vegetal, cualquier animal tiene una composición más compleja que, además de las funciones vegetativas, tiene al menos las facultades sensitivas del tacto y del gusto. Otros animales, finalmente, presentan una estructura corpórea más compleja y un número mayor de órganos en grado de desarrollar también las funciones perceptivas de los sentidos superiores y la función de la traslación. En suma, hay una proporción directa entre los tipos de cuerpos y las formas que se presentan sobre estos cuerpos; éstas formas se encuentran entre sí en la misma relación en la que se encuentran los respectivos sustratos.

Es digno de nota que Alejandro, después de haber hablado de los vegetales y animales, no extienda su argumentación también al hombre. Es cierto que le habría sido difícil individuar al nivel del organismo corpóreo humano el correspondiente a la facultad racional. Pero es bastante claro que no estaba dispuesto a hacer una excepción para el alma humana respecto de cualquier otra alma y de cualquier otra forma. Las faltas de certeza y las dudas de Aristóteles a propósito de la facultad intelectual son simplemente canceladas por Alejandro. Respecto de los pasajes del *De anima* en los que Aristóteles dejaba abierta la posibilidad de que el alma intelectual pudiese constituir una excepción, Alejandro supone, en cambio, como una normativa a todos los niveles la definición general de alma como entelequia primera del cuerpo y privilegia (12.7 ss.) aquellos pasajes, como por ejemplo *De anima* I 1, 403a 5 ss., en los cuales Aristóteles mismo ligaba al cuerpo el desarrollo de todas las facultades, incluidas las facultades superiores típicamente humanas. Si ninguna actividad psíquica puede prescindir del cuerpo –concluye Alejandro

12 Cf. *Ibid.*, especialmente pp. 29-34, 37-43 y, de un modo más débil, Moraux, P. *Der Aristotelismus*, *Op. cit.*, p. 356. Sobre la imposibilidad de atribuir a Alejandro la tesis de la derivación de la forma de la materia, Cf. Accattino, P. *Generazione dell'anima*, *Op. cit.*, p. 200 y Accattino, P., Donini, P. L. Alessandro di Afrodisia. *L'anima.*, *Op. cit.*, pp. 114-117.

(12.21-24)– “el alma es algo que pertenece al cuerpo y no es separable. Sería inútil, en efecto, que estuviese separada porque no podría ejercitar por sí ninguna de las actividades que le son propias”.

Alejandro dedica un amplio tratamiento de la primera parte del tratado a la inseparabilidad del alma del cuerpo (20.26-21.24). La argumentación pone atención en desmentir la hipótesis de que el alma es la forma del cuerpo en el sentido de ser una sustancia autónoma, como lo es el piloto respecto de la nave. Esta hipótesis seguramente se origina en un oscuro pasaje de Aristóteles: *De anima* II 1, 413a 6-9, donde, después de haber establecido que algunas partes del alma son separables porque no son entelequia de ningún cuerpo, se adelanta la hipótesis de que el alma pueda ser entelequia como el piloto lo es de la nave. Aristóteles no aclara la cuestión y no sabemos que Alejandro hubiese dicho nada en el comentario perdido. Sabemos, en cambio, que algunos de los mismos adherentes al Peripato, como Jenarco¹³, se habían apropiado de la interpretación del alma como entelequia separada. Dicha tesis le debía parecer a Alejandro un peligroso compromiso con el platonismo, al cual responde sosteniendo la total inseparabilidad del alma del cuerpo y su completa mortalidad (21.22-24)¹⁴.

Filópono, en su *Comentario al De anima* 10.1 ss., recuerda que Alejandro sostenía que el alma humana es completamente inseparable del cuerpo y, por tanto, mortal¹⁵. En esta ocasión Filópono informa todos aquellos pasajes en los que Aristóteles habría afirmado claramente la separabilidad del alma racional y su inmortalidad, y a continuación en su comentario nos dice algo respecto de cómo Alejandro interpretaba uno de aquellos pasajes. En *De anima* I 4, 408b 29, Aristóteles afirma que “tal vez el intelecto es algo más divino e impasible”.

Alejandro explicaba que aquí se habla del intelecto divino, a lo que Filópono tenía una buena razón para preguntarle el por qué del “quizá”; el intelecto divino no es quizá divino e impasible, lo es sin duda¹⁶. El *escamotage* que aquí adoptaba Alejandro está de acuerdo con su interpretación de la noética de *De anima* III 5. El único intelecto separado e incorruptible es el dios aristotélico de *Lambda*. El intelecto humano, en cuanto facultad de un alma corruptible por ser una forma inseparable de un cuerpo corruptible, es él también corruptible.

13 Cf. Aecio IV 3,10 = DDG 388,16 ss.

14 Cf. Accattino, P., Donini, P. L. Alessandro di Afrodisia. *L'anima*, *Op. cit.*, pp. 140-143.

15 Cf. también 159.18-23.

16 Cf. 159.14-17.

3

Hemos llegado así al segundo tema sobre el cual debemos concentrarnos un poco más en detalle, esto es, la interpretación alejandrina de la teoría aristotélica del intelecto. Tal vez incluso ya para la teoría que equiparaba el alma a las δυνάμεις de los cuerpos simples, que hemos examinado recién, Alejandro había tenido un antecedente en el peripatético Boeto de Sidón, discípulo de Andrónico, pero no tenemos certeza de que Porfirio se refiriese exclusivamente a él (ni siquiera a Alejandro mismo) en un pasaje informado por Eusebio *Praep. ev.* XV 11, 2¹⁷. En cambio, para el que considera la teoría del intelecto podemos decir con certeza que Alejandro es deudor de la tradición exegética precedente. Como se sabe, en su interpretación coloca juntos tres textos: *De anima* III 4 y ss., *Metafísica* Λ y *De gen. anim.* II 3, 736b 27-29, donde Aristóteles indica la posibilidad de que sólo el νοῦς, a diferencia de las facultades vegetativa y sensitiva vehiculizadas por el semen paterno, se introduzca desde el exterior (θύραθεν) y que sea él sólo divino. La conexión entre el texto de *De anima* y el de *De generatione animalium* es muy antigua y se remonta ya a Teofrasto¹⁸, en tanto que la conexión de *De anima* III 4-5 con *Lambda* debía haberse difundido ya fuera del círculo de los aristotélicos ya que lo volvemos a encontrar en el *Didaskalikos* X, 164.16 ss.

Más aún, Alejandro mismo nos refiere en el *De intellectu* 112.5 ss. una versión bizarra de la noética aristotélica, que presuponía una conexión entre aquellos tres textos e identificaba el intelecto agente con dios, que piensa siempre y que, al estar en todos lados, se introduce desde el exterior en nosotros desde la concepción y se sirve instrumentalmente de las facultades humanas, convirtiéndose en el verdadero protagonista del pensamiento humano. Alejandro atribuye dicha versión a alguien cuyo nombre no nos dice. Yo creo que es el mismo Aristóteles citado precedentemente (110.4), que no hay que confundir con el Estagirita (citado en 110.5), y que es el Aristóteles que ciertamente fue maestro directo de Alejandro, y que podría ser el mismo que el Aristóteles de Mitilene del que nos habla Galeno (*De consuet.* 11.4-12.12 Müller). No podemos concentrarnos aquí en esta versión de la noética aristotélica, vigorosamente criticada por Alejandro¹⁹. Ahora nos centraremos, en cambio, en las dos versiones de la noética alejandrina, la del *De*

17 Cf. Gottschalk, H. B. "Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD", en: Temporini, I. e Haase, W. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36,2, *Op. cit.*, p. 1118.

18 Cf. Temistio in *De anima* 107.30 ss.

19 Sobre el Aristóteles maestro de Alejandro y sobre su interpretación de la noética aristotélica, Cf. Accattino, P. *De Intellectu*, *Op. cit.*, pp. 9, 13-15 y 55-58.

intellectu y la del *De anima* que, como veremos, son diferentes entre sí en puntos que no son secundarios. Las trataremos aquí de modo sucesivo.

El *De intellectu*, que en la edición de Bruns leemos como un pequeño tratado continuo es, en realidad, el collage de tres fragmentos que contienen –a mi modo de ver²⁰– apuntes personales de Alejandro; no se trata, por tanto, verosíblemente de un escrito terminado para la publicación. La tercera parte refiere la noética bizarra que hemos indicado recién, a la que Alejandro hace seguir sus críticas. En los primeros dos fragmentos, en cambio, Alejandro se pone a hablar en primera persona: en el primero, de modo inmediato; en el segundo, después de haber hecho referencia a una tradición interpretativa sobre los motivos que habían inducido a Aristóteles a introducir el νοῦς θύραθεν. Veamos entonces cuál es la interpretación de la noética que Alejandro propone en estas dos partes.

En compañía de *De anima* III 4-5, pero utilizando una terminología de escuela ya consolidada y que no aparece en cuanto tal en Aristóteles, Alejandro distingue tres tipos de intelecto: el intelecto material (106.19: νοῦς ὑλικός) o potencial, el intelecto que posee el hábito (107.21: ἔξιτιν ἔχων²¹) y el intelecto agente (107.29: νοῦς ποιητικός). La potencialidad del intelecto se presenta aquí como la potencialidad respecto de los objetos de conocimiento: es la potencialidad de pensar que equivale a recibir las formas, las cuales constituyen los pensamientos. En suma, el intelecto material es la pura posibilidad de ejercitar el pensamiento y de recibir los pensamientos, o sea, las formas (εἶδη); ello es análogo a la posibilidad que todos los hombres tienen de aprender un arte. El segundo intelecto es la capacidad efectiva de ejercitar el pensamiento, o sea, de la recibir las formas, y es análogo a aquellos que han aprendido un arte y son, por ende, capaces de practicarla.

¿Cómo resulta el paso del primero al segundo tipo de intelecto, o sea, de la pura posibilidad a la capacidad efectiva de pensar y de poner en acto el pensamiento? El *De intellectu* es clarísimo sobre este punto: tal transformación es obra del tercer tipo de intelecto, el intelecto agente: “este tercer intelecto hace al intelecto en potencia y material intelecto en acto, produciendo en él el hábito que lo hace pensar” (107.32-34); “es productor del pensar y es él el que conduce al acto el intelecto material” (108.1-2). El problema es entender *cómo* y *cuando* sucede esta intervención y aún antes *quién* es el intelecto agente.

Veamos primero el siguiente punto: “este intelecto es aquello que es inteligible por su naturaleza y es tal en acto”, dice Alejandro en 107.34. Ahora bien,

20 Cf. *Ibid.*, pp. 14-15.

21 Cf. también 109, 4: ὁ ἐν ἔξει νοῦς.

ser inteligible por su naturaleza es solamente la forma inmaterial. Hay, en efecto, dos clases de formas: las formas ínsitas en la materia y la forma inmaterial (aquí habla de una única forma inmaterial, pero más tarde hablará de φύσει νοητά, en plural; el problema, sin embargo, no cambia y, al hablar del *De anima*, explicaremos el por qué de esta oscilación). Las formas ínsitas en la materia, que son inteligibles sólo en potencia, se vuelven inteligibles y llegan a ser pensamiento para la obra del intelecto humano. “Pues es el intelecto al separarlas de la materia en unión con la cual ellas tienen existencia, él las hace inteligibles en acto, y cada una de ellas, cuando es pensada, entonces llega a ser inteligible en acto e intelecto, en tanto anteriormente y por su propia naturaleza no eran tales” (108.3-7).

Sólo recuerdo brevemente por qué las formas ínsitas en la materia, además de volverse inteligible, también se vuelven intelecto. Para Aristóteles²² el conocimiento teórico se reduce y se identifica totalmente con el propio objeto. Dicho de otro modo, en el caso del pensamiento se tiene la identificación de pensante y pensado. Pero si esta identificación es total, debe valer también la recíproca. Ésta es la tesis, ausente en Aristóteles, que Alejandro hace valer aquí y se explicita claramente en 108.12-13: el contenido del intelecto es él mismo intelecto, para el cual las formas ínsitas en la materia, una vez pensadas por el intelecto y hechas inteligibles en acto, se vuelven ellas mismas intelecto. Esto es también lo que permite decir que el intelecto humano, cuando piensa los objetos propios, se piensa a sí mismo. Si, en efecto, él mismo no es más que los propios objetos, cuando piensa, se piensa a sí mismo²³. Así explica Alejandro las afirmaciones de Aristóteles en *De anima* 429b 9 y 430a 2-5.

Las propiedades de ser inteligible y de ser intelecto, que pertenecen por vía mediata y transitoriamente a las formas ínsitas en la materia, pertenecen en cambio *por sí y siempre* al otro tipo de forma, la forma inmaterial. La forma inmaterial es por su naturaleza y por sí inteligible, porque no tiene necesidad de ser separada de la materia para volverse tal y –dada la identidad de lo inteligible y lo inteligible en acto– será también un intelecto siempre en acto:

Ahora bien, si un ente es por su naturaleza inteligible en acto y tiene por sí el ser tal porque está privado de materia, y no lo es por obra de un intelecto que lo separe de la materia, tal ente es siempre un intelecto en acto. Lo inteligible en acto es, en efecto, un intelecto (108.16-19).

En este punto comienza a ser claro que aquella forma inmaterial que es también un intelecto que puede funcionar de intelecto agente no es otra que el dios de *Lambda*. Esto se vuelve todavía más claro en el examen sucesivo del texto,

22 Cf. *De anima* III 4, 430a 2-5; 19-20; III 7, 431a 1.

23 Cf. 109.4 ss.

donde Alejandro explica también –en el inciso de las líneas 10-22 (aquí abajo en cursiva) – otra de nuestras cuestiones, o sea, de *qué modo* el intelecto agente es causa del hábito del intelecto material.

Y bien, este inteligible por su naturaleza e intelecto en acto –*que se vuelve causa para el intelecto material del hecho de que, gracias a la referencia a una forma de aquel tipo, separe, reproduzca y piense también cada una de las formas ínsitas en la materia y la haga inteligible*– es el intelecto agente llamado intelecto que viene del exterior, el cual no es una parte y facultad de nuestra alma, sino que llega a ser en nosotros desde el exterior, cuando lo pensamos si exactamente el pensar tiene lugar con la recepción de la forma y ello es por sí una forma inmaterial, que nunca está conectada con la materia y que no está separada de ella en el momento en que es pensada. Obviamente, al ser tal, está separado de nosotros, ya que no le sucede ser intelecto por el hecho de ser pensado por nosotros, pero es tal por su naturaleza y es intelecto en acto e inteligible en acto. Pero la forma de este tipo también es la sustancia incorruptible privada de materia. Por lo tanto, aquel que es en acto desde fuera tal forma también es intelecto agente: justamente Aristóteles lo llama intelecto *inmortal* (108.19-109.1).

El dios de *Lambda* es el intelecto agente del cual Aristóteles habla en *De anima* III 5 y también es el νοῦς θύραθεν de *Generazione animalium* II 3, el que llega a nuestro intelecto cuando lo pensamos. Por tanto, ‘la sustancia incorruptible privada de materia’ –otra clara reaparición de Λ 6, 1071b 20-21– también es aquello que en *De anima* III 5 llama intelecto separado (430a17) e inmortal (430a23).

Veamos ahora de qué modo él es causa del hábito del intelecto material, o sea, cómo permite al intelecto humano operar una vez que se introduce como una forma pensada, y regresemos entonces al inciso 108.20-22. Son líneas particularmente enigmáticas, pero me parece que quieren decir esto: una vez que haya pensado la forma inmaterial, nuestro intelecto la asume como modelo y trata de construir algo similar a ella a partir de los entes sensibles en los cuales la forma y la materia existen indisolublemente ligados. Para obtener esto, separa la forma de la materia y así *reproduce* la forma (me parece que éste es el sentido que hay que dar a μιμεισθαι)²⁴. Se trata de una reproducción hecha por el intelecto, la cual, si se compara con la forma inmaterial, es imperfecta como todas las reproducciones; no existe, en efecto, como forma separada de la materia fuera del intelecto y, solamente subsiste por el tiempo en que es pensada²⁵.

24 Cf. LSJ s.v. μιμέομαι II, así como el uso aristotélico en *Poética* 2, 1448a1 y 18, donde μιμεισθαι *x* no quiere decir asumir *x* como modelo de algo diferente, sino representar y reconstruir directamente *x*. Cf. también *Eth. Nic.* III 5, 1113a8.

25 Cf. también 108.3-7.

Como hemos visto, el intelecto agente puede llegar al intelecto humano y volverse causa del hábito a condición de ser pensado ¿*Cuando* entiende este acontecimiento? Éste es el tercer punto que todavía nos queda por aclarar y que en el *De intellectu* aparece en 110.30 ss.:

...Existe algo que también es inteligible por sí porque es tal por su propia naturaleza. Ahora bien, el intelecto en potencia, en tanto va perfeccionándose y creciendo, piensa propiamente esto. En efecto, tal como la facultad de caminar que el hombre tiene desde el nacimiento es puesta en actividad con el proceder del tiempo mientras él va perfeccionándose sin experimentar nada, del mismo modo también el intelecto, una vez que llega a la perfección, piensa los inteligibles por naturaleza y hace inteligibles a sí mismo las cosas sensibles, precisamente porque es activo.

Para el *De intellectu* existe, por tanto, un desarrollo natural del intelecto que conduce al pensamiento del dios aristotélico. Es análogo al desarrollo de la capacidad de caminar que el hombre posee desde el nacimiento, pero se pone en acto solamente a partir de una cierta edad. Del mismo modo también el intelecto, una vez que se ha perfeccionado (111.1: *τελειωθείς*), piensa los inteligibles por naturaleza y hace inteligibles a sí mismo los objetos sensibles. Es difícil decir en qué consiste el desarrollo del intelecto. La analogía con la explicación de la capacidad de caminar, que en *De fato* 198.9 Alejandro equipara al crecimiento de los dientes y de la barba, deja entender que se trata de un acontecimiento que se produce naturalmente a una cierta edad del hombre (que el texto no precisa), pero que no comporta ninguna dedicación por parte del hombre²⁶. Como veremos, el *De anima* registra a propósito la tesis opuesta. La idea de que el intelecto humano va hacia un crecimiento y perfeccionamiento, y que una vez que se perfecciona piensa ya sea los inteligibles por naturaleza, ya sea los inteligibles construidos por él mismo, se reafirma más adelante (112.2-4) para la conclusión de un paralelo entre la facultad intelectual y la percepción visual²⁷, lo que tal vez puede sugerir una explicación de cómo debía representarse el asunto Alejandro. Aquí debe haber pensado en la facultad intelectual potencial como en el análogo de una facultad visual latente que, por una suerte de inmadurez suya, queda inmersa en las tinieblas. Cuando llega a la madurez ve la luz y, gracias a la luz, llega a ser capaz de reunir conjuntamente también los objetos sensibles. De manera análoga, cuando el intelecto ve la luz²⁸ se vuelve capaz de reunir las formas inteligibles de los objetos sensibles.

En este punto conviene recapitular brevemente los términos de la noética del *De intellectu*. El intelecto humano, que al comienzo es una simple posibilidad

26 Cf. también Aspasio, in *Eth. Nic.* 38,11-14.

27 Cf. 111.32 ss.

28 Cf. *De anima* III 5, 430a 15.

de recibir las formas y los pensamientos (107.17-19), al término de un desarrollo natural y espontáneo recibe con un acto de pensamiento aquella forma que no hay necesidad de que esté separada de la materia porque subsiste por sí separada. Es esta forma pura la que, siendo inteligible es también intelecto, funciona como intelecto agente; es decir, confiere al intelecto humano el hábito, la capacidad consolidada de pensar, la que consiste esencialmente en reproducir, a partir de los entes sensibles y sobre el modelo de las formas inmateriales, formas inteligibles en acto, separándolas de la materia con la cual existen. En el desarrollo de la inteligencia humana, por tanto, el pensamiento que tiene por objeto el dios es el primer pensamiento y es la condición indispensable para concebir todos los demás pensamientos.

Tal vez a la base de la tesis por la cual el primer pensamiento es nada menos que el pensamiento del dios aristotélico se encuentra lo que se puede leer en *De anima* III 4, 429a29 ss., donde Aristóteles, continuando la comparación entre sensación y pensamiento, afirma que, a diferencia de la facultad sensitiva, la cual después de haber percibido un sensible demasiado intenso no es capaz de percibir uno menos intenso de la misma especie, “el intelecto, cuando ha pensado una cosa fuertemente inteligible, no piensa peor sino mejor aquellas cosas de rango inferior”. Alejandro debe haber identificado *tout court* la cosa fuertemente inteligible con el objeto más alto de la realidad y del conocimiento, el dios de *Lambda* y, sobre todo, debe haber leído en la afirmación aristotélica la condición necesaria de satisfacerse para poder pensar los inteligibles de rango inferior. El resultado, más bien ingenuo y paradójico, es que el primer pensamiento del hombre debe ser nada menos que el dios. También sobre este punto el *De anima* ve las cosas de manera diferente.

4

La noética del *De anima* utiliza los mismos ingredientes del *De intellectu*, pero los reordena de diferente modo. Después de haber examinado las facultades irracionales del alma, Alejandro enfrenta aquí (80.16 ss.) el tema de la facultad propia del hombre, la facultad racional. Siguiendo el texto de *Eth. Nic.* VI 2, 1139a 8-11 –que reproduce casi a la letra a partir de 81.2– Alejandro afirma que la función racional se dirige a dos campos: el campo de la acción, caracterizado por la contingencia, y el campo del conocimiento de los aspectos necesarios y eternos de la realidad. La facultad racional es, por ende, doble y, dependiendo de si se dirija a uno u otro campo, se podrá hablar de intelecto práctico o de intelecto teórico²⁹.

29 Cf. 80.16-81.13.

Cuando el hombre nace no posee el intelecto práctico o teórico como facultad de la cual pueda provenir *tout court* la actividad. Si, por ejemplo, la facultad sensitiva en el nacimiento es una capacidad efectiva que se puede traducir en la actividad sensitiva, esto no vale para la facultad intelectual. Cuando el hombre nace solamente tiene una simple potencia y aptitud (δύναμιν καὶ ἐπιτηδειότητα) para adquirir la capacidad efectiva de la cual procede la actividad. Para describir las etapas del desarrollo de la facultad intelectual Alejandro recurre a la célebre distinción de Aristóteles³⁰, distinción que es también presupuesta por *De anima* III 4, 429b5-9, y que ya hemos visto operando en el *De intellectu*: 1° el hombre que tiene la aptitud de aprender un saber; 2° el hombre que ha aprendido un saber, pero que no lo ejercita en acto; y 3° el hombre que ejercita en acto el saber que ha aprendido (hago notar incidentalmente que este tercer estadio no se identifica con el tercer tipo de intelecto del cual hablaba el *De intellectu*, o sea, el intelecto agente). La aptitud natural la llama también aquí Alejandro intelecto potencial o material (νοῦς δυνάμει; ὑλικὸς νοῦς), se lo llama material en el sentido en que, por analogía, se puede decir materia de una cosa todo aquello que tiene la aptitud de recibir dicha cosa. Esta simple aptitud también la llama Alejandro “intelecto natural” (81.26), en la medida en que ella es poseída, si bien de un modo diferente, por todos los hombres que no tienen discapacidades congénitas. Serán, por tanto, personas más o menos bien dotadas para desarrollar la facultad intelectual. La capacidad de pensar se desarrolla a partir de esta aptitud gracias a la enseñanza y a los hábitos. En este sentido Alejandro llama a la segunda etapa del desarrollo del intelecto “intelecto adquirido” (82.1: ἐπίκτητος), esto es, el hábito (ἔξις), la perfección del intelecto natural. A diferencia de este último, el intelecto como hábito no se encuentra más en todos los hombres, sino sólo “en aquellos que se han ejercitado y han aprendido del modo en que también es propio de las ciencias”³¹. Se encuentra aquí una primera gran diferencia con el *De intellectu*, donde el desarrollo del intelecto era visto como un proceso espontáneo, igual que el desarrollo de la facultad de caminar. Aquí se utiliza el mismo ejemplo para probar la tesis opuesta:

En el caso de las ciencias y del intelecto en acto las cosas no son como para el caminar: en el caso del caminar, en efecto, como la facultad de caminar está presente en nosotros por naturaleza y la poseemos de inmediato ni bien nacemos, así también la actividad sucede naturalmente en nosotros con el proceder de los años y del desarrollo; en cambio, para la ciencia y el intelecto las potencias están presentes naturalmente, pero ni los hábitos ni las actividades están entonces por naturaleza. Es por eso que no decimos más que este intelecto lo tienen todos, sino solamente decimos que el hombre educado tiene inteligencia (82.5-11).

30 Véase sobre todo *De anima* II 5, 417a21 ss.

31 Cf. 81.13-82.3.

Pero, ¿cómo se produce entonces la adquisición de la facultad intelectual como hábito, o sea, como una verdadera capacidad que se puede traducir en acto? Es necesario decir ante todo que en lo que sigue Alejandro estudia solamente el intelecto teórico y no dice más nada del intelecto práctico. El hombre –escribe Alejandro 83.2 ss. – posee desde el nacimiento los sentidos, gracias a la actividad de los cuales recibe las imágenes (φαντασίαι). Las sensaciones repetidas dejan rastros, improntas. El hombre, por ende, se habitúa ante todo a recordar conservando estas improntas, “luego, sobre la base de la memoria (μνήμη) y de la continua actividad de los sentidos en torno de los objetos sensibles, se produce en él una suerte de pasaje, gracias a la experiencia (ἐμπειρία) de ‘esto aquí individual (τόδε τε καὶ καθέκαστον) a aquello que es ‘de tal género y universal’ (τὸ τοιόνδε καὶ καθόλου)”. Por ejemplo, después de muchas percepciones repetidas de objetos blancos, el hombre llega a aprehender el universal ‘blanco’. “Esta comprensión, esto es, el aferrar el universal mediante la semejanza de los objetos sensibles individuales, es pensar (νόησις): porque el reunir conjuntamente los casos similares es ya obra del intelecto” (83.11-13). La facultad intelectual se constituye entonces a partir de la facultad cognoscitiva más simple, la percepción, y se desarrolla gracias a la memoria y la experiencia, como había dicho Aristóteles en *Metaph. A 1* y en *Analíticos Segundos B 19*, que sin duda son textos de referencia de Alejandro.

Aprehender el universal –dirá enseguida Alejandro– no es más que aprehender la forma inteligible independientemente de la materia:

El que capta la forma de algo separadamente de la materia obtiene lo que es común y universal, ya que quien capta la forma del hombre separadamente de las circunstancias materiales obtiene aquello que es común en el hombre. En efecto, la diferencia de los hombres individuales entre ellos procede de la materia, porque al menos sus formas, gracias a las cuales ellos son hombres, no tienen ninguna diferencia. Y, por otra parte, el que abarca con su mirada lo que es común a los casos individuales capta la forma separadamente de la materia: ella, en efecto, es lo que hay en ellos de común e idéntico (85.14-20).

También la sensación aprehende una forma, pero la forma sensible (por ejemplo, la forma sensible ‘blanco’ aprehendida con la vista) es, en primer lugar, la forma de un objeto particular y además siempre está acompañada de otras propiedades sensibles, tales como el tamaño y la figura. El intelecto *vice versa* capta las solas formas, despojándolas de todo soporte sensible y contemplándolas en su esencia. Cuando el intelecto piensa la forma inteligible ‘blanco’, o sea, la esencia de blanco, no piensa una forma acompañada de un tamaño y de una figura³².

32 Cf. 83.13-84.10.

Una vez encontrados los objetos propios del intelecto en las formas inteligibles, Alejandro puede entonces redefinir las primeras dos etapas del desarrollo de la facultad intelectual respecto de sus objetos; aquí puede seguir de más cerca lo que encontraba en Aristóteles *De anima* III 4. Si antes el intelecto material, o intelecto en potencia, era visto como el estadio anterior a la adquisición de la facultad, ahora el νοῦς ὑλικός es presentado como la disponibilidad a recibir todas las formas inteligibles sin poseer ninguna de ellas. Desde este punto de vista

el intelecto material es solamente una suerte de aptitud a albergar las formas y se asemeja a una tabla no escrita o, mejor, al ‘no ser escrita’ de la tabla, pero no a la tabla misma. Porque la tabla ya es, por sí, una cosa existente (84.24-26).

Alejandro cree que debe precisar mejor la célebre comparación de Aristóteles (*De anima* III 4, 429b31-430a2) entre el intelecto en potencia y la ‘tabla sobre la cual no hay nada escrito en acto’. Si, como quiere Aristóteles (429a 18ss.), el intelecto, por ser receptivo de todas las formas, no debe tener ninguna de ellas que sea suya, porque sería un obstáculo a la recepción de las demás formas, entonces no puede ser comparado con una tabla que es un objeto con una materia y una forma. El intelecto en potencia será entonces el análogo de la ausencia de escritura o incluso el análogo de la aptitud de la tabla para ser escrita³³.

Como ya se ha visto, el intelecto como hábito es una facultad que se adquiere a partir de la facultad sensitiva. Gracias a la constante actividad sobre los objetos sensibles el intelecto adquiere gradualmente una suerte de capacidad visual que lo conduce a contemplar el universal³⁴. Cuando el intelecto llega a aprehender el universal incluso sin la ayuda de la facultad sensitiva, entonces ha adquirido el hábito de pensar y es capaz de pensar por sí solo. La actividad del pensamiento es entonces la tercera etapa del desarrollo de la facultad intelectual: se tiene así el intelecto en acto (ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς) que es el análogo del hombre que ejercita en acto el saber que ha aprendido. En relación con esta última etapa, la etapa precedente del intelecto como hábito puede entonces ser vista como una suerte de “aparador” del pensamiento en reposo³⁵.

Pero, dado que los objetos de pensamiento no subsisten en cuanto pensamientos fuera del intelecto que los piensa, el acto del intelecto se identifica con los propios pensamientos. “El intelecto en acto no es nada más que la forma pensada” –dice Alejandro 86.14. Si luego el intelecto en el momento en que piensa deviene lo que piensa, o sea, si en el acto del pensamiento hay identidad del sujeto

33 Cf. 84.27-85.6.

34 Cf. 85.20ss.

35 Cf. 85.25-86.6.

con el propio objeto, entonces al intelecto en acto le sucede el pensarse a sí mismo, porque él mismo no es otra cosa que la forma pensada. Alejandro explica así, como ya había hecho en el *De intellectu*, las afirmaciones de Aristóteles en *De anima*, 429b9 y 430a 2-5.

El desarrollo y el funcionamiento de la facultad intelectual que Alejandro ha descrito hasta este punto de su tratado son absolutamente autónomos respecto de la intervención del intelecto agente: son fruto de la enseñanza y del esfuerzo del individuo; en suma, son fruto de la iniciativa exclusivamente humana. El intelecto adquiere gradualmente, apoyándose en la facultad sensitiva, la capacidad de abstraer las formas ínsitas en la materia. Con sus solas fuerzas el intelecto como hábito llega luego a pensar por sí solo estas formas incluso sin la ayuda del sentido. Parece claro que en el *De anima*, de modo diferente que en el *De intellectu*, el intelecto agente no interviene directamente en la constitución del hábito de la facultad intelectual. Ciertamente, no es el responsable directo e inmediato de la transformación del intelecto material en el intelecto como hábito. Como se verá, la causalidad del intelecto agente opera a otro nivel más remoto.

Por el *De intellectu* ya sabemos que los objetos posibles de pensamiento no son sólo las formas ínsitas en la materia, que el intelecto humano llega a aislar despojando las cosas sensibles de todos sus soportes materiales para aprehender la sola esencia sustancial de ellas. Además, para las ἔνυλα εἶδη –que existen con la materia de las cosas en las cuales están ínsitas y que se vuelven inteligibles en acto en la medida en que son pensadas por el pensamiento humano en acto– existen formas que subsisten como tales independientemente de todo sustrato material y que son, por tanto, inteligibles por su propia naturaleza; inteligibles independientemente del hecho de ser pensadas. Pero si estos inteligibles son tales por su naturaleza, son siempre inteligibles en acto. Además, la identidad de inteligible e intelecto que, como se ha visto, se realiza para el intelecto humano cuando piensa, valdrá *a fortiori* para estos inteligibles siempre en acto, que serán por tanto los intelectos siempre en acto. Por consiguiente, la forma inmaterial (ἄυλον εἶδος) –concluye Alejandro– será el intelecto en sentido propio y siempre en acto³⁶.

Cuáles sean estos intelectos siempre en acto Alejandro no lo dice claramente en el pasaje que he resumido recién; agrega, en cambio, una dificultad porque primero habla de ellos en plural (87.25-29), luego pasa al singular (un sólo ἄυλον εἶδος: 88.2-3), para volver finalmente al plural (88.6). La misma oscilación aparece, como se ha visto, en el *De intellectu*. La solución del problema es provista en parte por lo que sigue, cuando Alejandro identifica lo inteligible por propia naturaleza con

36 Cf. 87.24-88.3.

el ποιητικὸς νοῦς, el cual a su vez es identificado con la causa primera, es decir, con el νοῦς de *Lambda*, esto es, con el dios de Aristóteles, como ya sabemos por el *De intellectu*. Pero la prueba más segura de que la forma inmaterial es el dios de *Lambda* es provista por la *Quaestio* I 25, donde esta identificación es explícita. Además, esta misma *Quaestio* enfrenta también el problema de la unidad o de la pluralidad de las formas privadas de materia, al recurrir a un argumento que se encuentra en Aristóteles *Lambda* 8, 1074a 31-38: las sustancias privadas de materia no sólo son específicamente idénticas, sino que también son numéricamente idénticas porque, a diferencia de las sustancias materiales, que son específicamente idénticas pero numéricamente diferentes, ellas no tienen las diferencias de las que es responsable la materia³⁷. En realidad, este argumento debería impedir hablar de una pluralidad de ἄυλα εἶδη, pero en *Lambda* 8 Aristóteles continuaba, no obstante, hablando de una pluralidad de motores inmóviles. Es también ésta, probablemente, la razón de la falta de certeza de Alejandro entre el singular y el plural.

A partir de 88.17 Alejandro muestra que el intelecto agente del que habla Aristóteles en *De anima* III 5 debe ser identificado con el inteligible en sentido propio. Aparentemente Alejandro sigue muy de cerca el comienzo del texto de Aristóteles (430a10ss.) pero se aparta de él en un punto muy delicado. Mientras que para Aristóteles la distinción entre el factor materia y el factor causa-agente está al interior del alma (ἐν τῇ ψυχῇ: 430a13), para Alejandro esta diferencia se encuentra en el caso del intelecto (ἐπὶ τοῦ νοῦ: 88.22), esto es, se trata de una diferencia al interior de la especie intelecto, donde se podrá distinguir entre un intelecto humano similar a la materia y un intelecto divino que opera como intelecto agente. Este *escamotage* permite a Alejandro proveer una explicación plausible a muchas otras propiedades que Aristóteles atribuye al νοῦς ‘que hace todo’. Los adjetivos χωριστόν, ἀπαθής y ἀμιγής que califican a este intelecto, el hecho de ser por su esencia acto (τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια: 430aa17-18), la actividad ininterrumpida de pensamiento (ἀλλ’ οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ’ οὐ νοεῖ: 430a22) y, finalmente, su inmortalidad y eternidad³⁸ son todas propiedades que solamente pueden pertenecer al intelecto divino³⁹. Estas características no pueden pertenecer a la facultad intelectual humana, la cual, en cuanto entelequia de un cuerpo corruptible, comparte el destino de él, como ha mostrado Alejandro en la primera parte del tratado⁴⁰.

37 Cf. *Quaest.* I 25, 40.3-8.

38 Cf. 430°23.

39 Cf. Alejandro de Afrodisia. *De anima* 89.11-18.

40 Véase la conclusión de 21.22-24.

Pero, ¿qué hace el intelecto agente? Alejandro comienza diciendo que él es la causa de la ἐξις, del hábito, del intelecto material (88.24), sin agregar otro. Sería, sin embargo, temerario de nuestra parte concluir que el intelecto agente opera directamente sobre el intelecto material confiriéndole la facultad de pensar. Como hemos visto arriba, el hombre adquiere la facultad de pensar sólo a partir de la facultad sensitiva, ejercitándose y empeñándose. En efecto, en las líneas que siguen inmediatamente, en vez de explicar en los particulares cómo el intelecto agente causa el hábito del intelecto material, Alejandro enuncia un principio general de la causalidad. Leamos ante todo el texto 88.24-89.11:

Éste (*scil.* el intelecto agente) será la forma en sentido propio y máximamente inteligible, y tal es la que está separada de la materia. En efecto, en todos los casos lo que posee en máximo grado y en sentido propio una cierta propiedad es también causa para las demás cosas de que ellas posean tales propiedades. Lo que es máximamente visible (y tal es la luz) es causa de que sean visibles los demás objetos visibles; pero también lo que es máximamente y en sentido primero bien es también causa para los demás bienes de que sean tales: en efecto, los demás bienes se juzgan en razón de su contribución a éste. Por tanto, es razonable que también lo que es máximamente y por su propia naturaleza inteligible sea causa de la intelección de los demás inteligibles. Pero si hay una naturaleza tal, deberá ser el intelecto agente (ὁ ποιητικὸς νοῦς). En efecto, si no existiese un inteligible por naturaleza, ni siquiera alguna de las demás cosas se volvería inteligible, como se ha dicho, ya que en todos los casos en los que hay algo que tiene en sentido propio una propiedad dada y otra cosa que la tiene en segundo grado, lo que es en segundo grado tiene tal ser de aquello que es en sentido propio. Además, si tal intelecto es la causa primera, que es causa y principio del ser para todas las demás cosas, será agente también en este sentido, en cuanto él es la causa del ser para todas las cosas pensadas.

Esta es una de las páginas más discutidas del *De anima*. El ensayo de Moraux⁴¹ inauguró una interpretación más tarde retomada por Merlan⁴², según la cual Alejandro adoptaba aquí un principio de causalidad propio del platonismo, convertido más tarde en neoplatónico, el cual implicaría la noción de participación. Al extender además la comparación entre el intelecto agente y la luz, que se encontraba en Aristóteles hasta incluir en ella el bien (que no aparece en el *De anima*), Alejandro habría estado influenciado por la página platónica de *Resp.* VI 508c ss.

No han faltado reacciones a tal interpretación: A. C. Lloyd⁴³ ha hecho notar que el principio de causalidad enunciado por Alejandro ya está presente en

41 *Alexandre l'Aphrodise, Exégète de la Noétique d'Aristote, Op. cit.*, pp. 89-92.

42 Cf. Merlan, Philip. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*. The Hague, M. Nijhoff, 1963, p. 39.

43 Cf. "The Principle that the Cause is greater than its Effect", en: *Phronesis* Vol. 21, N° 2, 1976, pp. 149-151.

Aristóteles⁴⁴. Sharples⁴⁵ ha sugerido que Alejandro podía estar influenciado también por *Lambda* 7, 1072a 26-b 1; b 18-9; 10, 1075a 12 ss., donde Aristóteles admitía la existencia de un *μάλιστα ἀγαθόν*, que en realidad se identificaba con el motor inmóvil y que, por ende, no era necesario pensar en la *República*. Así, para la relación bien-bienes, cuya descripción en el texto (“los otros bienes se juzgan en razón de su contribución [συντέλεια] con el primero”) resultaría incongruente con la participación, es, en cambio, congruente con *EE* I 8, 1218b7, donde el bien primero representa la causa final de los demás bienes que contribuyen a él –como han hecho notar Accattino-Donini.⁴⁶ Pero entonces el principio de causalidad enunciado aquí por Alejandro es demasiado general para ser utilizable en más sentidos: dicho principio se limitaría a afirmar la dependencia de aquello que tiene la propiedad *x* de modo derivado de aquello que tiene la misma propiedad en grado sumo o primero.

Para proponer una explicación plausible del sentido en que el intelecto agente puede ser causa del hábito del intelecto material se puede partir de la base del texto referido, donde se lee que “si tal intelecto es la causa primera, que es causa y principio del ser para todas las demás cosas, será agente también en este sentido, en cuanto él es la causa del ser para todas las cosas pensadas”. Desarrollando puntos que ya estaban presentes en Moraux⁴⁷ y Sharples⁴⁸, Donini y yo hemos adelantado la hipótesis de que Alejandro también recurre en este caso a la célebre doctrina de *De generatione et corruptione* II 10 para hacer depender de la regularidad de los movimientos de los cuerpos celestes, y particularmente del sol, la continuidad de los procesos de generación y corrupción, y la permanencia de las formas (εἶδη) en el mundo sublunar⁴⁹. La causa primera del movimiento de los astros, el intelecto divino, es, por tanto, la causa primera de la eternidad de las formas ligadas a la materia. Si esta interpretación es plausible, es entonces en un sentido muy remoto, aunque siempre primero, que el intelecto agente es la causa del hábito del intelecto material. Él es la causa primera de la permanencia de las formas y, por ende, de la inteligibilidad de los seres que, en razón de su estructura compuesta de materia y forma, podrán ser objeto de pensamiento por parte del hombre que aprehende la forma abstrayéndola de la materia⁵⁰.

44 Cf. *Metaph.* a 1, 993b 24-26 y *An. Post.* I 2, 72a 29-30.

45 Cf. “Alexander of Aphrodisias: Scolasticism and Innovation”, en: Temporini, I. e Haase, W. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36,2, *Op. cit.*, p. 1206, n. 97.

46 Accattino, P., Donini, P. L. **Alessandro di Afrodisia**. *L'anima*, *Op. cit.*, p. 291.

47 *Alexandre l'Aphrodise, Exégète de la Noétique d'Aristote*, *Op. cit.*

48 “Alexander of Aphrodisias: Scolasticism and Innovation”, *Op. cit.*

49 Cf. *Quaest.* I 25, 41.4-19; II 19, 63.22-28; III 5, 89.20-22.

50 Cf. Accattino, P., Donini, P. L. **Alessandro di Afrodisia**. *L'anima*, *Op. cit.*, pp. 292-293.

Regresemos ahora rápidamente al último aspecto de la noética alejandrina y veamos sus declaraciones a propósito del νοῦς ὁ θύραθεν. Varias veces en su *De anima*⁵¹ Alejandro afirma que nuestro νοῦς ἐν ἕξει, y ésa es nuestra facultad de pensar plenamente desarrollada (lo cual excluye automáticamente que el νοῦς ὁ θύραθεν tenga el papel de formar el hábito, como sucedía, en cambio, en el *De intellectu*, y que constituye además el primer pensamiento), cuando llega a pensar en acto la forma inmaterial que es inteligible por su propia naturaleza y es un intelecto siempre en acto, entonces por todo el tiempo en que piensa en acto este intelecto, se identifica con él. La razón es siempre la misma: nuestro intelecto en acto no es otra cosa, sino el propio objeto. Por tanto, cuando su objeto es aquel intelecto incorruptible que es el dios aristotélico, entonces llega a ser él mismo aquel intelecto incorruptible. Pero se trata, por supuesto, de una incorruptibilidad transitoria que solamente dura el tiempo en que dura en acto el pensamiento de tal objeto: “Este intelecto –dice Alejandro 90.19-20– es el que en nosotros viene del exterior y es incorruptible”, pero su incorruptibilidad –Alejandro tiene cuidado de precisarlo– no toca la facultad intelectual humana que, en cuanto facultad de un alma inseparable del cuerpo, perece con el cuerpo⁵². Concluyendo su exposición de la teoría de la facultad intelectual, Alejandro subraya que la posibilidad de alcanzar una suerte de inmortalidad y de divinidad es un objetivo al cual el filósofo aristotélico debe apuntar en su vida: “los que se cuidan de tener en sí algo divino –escribe en 91.5-6– deberán tener cuidado de llegar a pensar algo de tal tipo”. Nuestra alma muere cuando se separa del cuerpo, pero mientras está unida al cuerpo su facultad intelectual formada (y, por tanto, quien ha estudiado y se ha empeñado –sustancialmente el filósofo aristotélico) puede esforzarse por alcanzar momentos de inmortalidad pensando en dios. Es superfluo subrayar la distancia de tales expresiones de las opiniones ingenuas del *De intellectu*. Es por eso que, contra la opinión de Bazán⁵³, pienso que el *De anima* nos ofrece la versión más madura de la noética alejandrina⁵⁴.

51 Cf. 88.5-11; 89.21- 91.6.

52 Cf. 90.14-16; 91.2-4.

53 Cf. Bazán, B. C. “L’authenticité du «de intellectu» attribué à Alexandre d’Aphrodise”, en: *Revue Philosophique de Louvain* Vol. 71, 1973, pp. 468-487.

54 Así se expresa también Moraux (Cf. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Op. cit., pp. 392-393). Este ensayo es la versión revisada de la lección dictada en la semana de formación organizada en Pisa (11-13 de Febrero de 2008) por el “Centro di studi GRAL (Greco Arabo Latino) Incontri di culture” su *Il De anima di Aristotele: esegesi greche, arabe e latine*. Agradezco aquí a Cristina D’Ancona, Gianfranco Fioravanti y a todos los que intervinieron en la discusión. Agradezco a Marcelo Boeri por haber acogido esta publicación y por haber cuidado la traducción española.

Bibliografia

1. ACCATTINO, P. Alessandro di Afrodisia. *De anima II (Mantissa)*. Premessa, testo rivisto, traduzione e note di P. Accattino, con la collaborazione di P. Cobetto Ghiggia. Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005.
2. ACCATTINO, P. Alessandro di Afrodisia. *De Intellectu*. Introduzione, testo greco rivisto, traduzione e commento di P. Accattino. Torino, Thélème 2001.
3. ACCATTINO, P. *Alessandro di Afrodisia e gli astri: l'anima e la luce*. «Atti della Accademia delle Scienze di Torino» - Cl. Sc. mor., 126, 1992, pp. 39-62.
4. ACCATTINO, P. “Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia *De anima* 2.10-11.13?”; en: *Phronesis* Vol. 40, 1995, pp. 182-201.
5. ACCATTINO, P.– DONINI, P. L. Alessandro di Afrodisia. *L'anima*. Traduzione, introduzione e commento a cura di P. Accattino e P.L. Donini. Roma-Bari, Laterza, 1996.
6. BAZÁN, B. C. “L'authenticité du «de intellectu» attribué à Alexandre d'Aphrodise”, en: *Revue Philosophique de Louvain* Vol. 71, 1973, pp. 468-487.
7. BERGERON-DUFOUR. Alexandre d'Aphrodise. *De l'âme*. Texte grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron et R. Dufour. Paris, Vrin, 2008.
8. BRUNS, I. *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora - De anima liber cum Mantissa. Supplementum aristotelicum* II, 1. Berlin, Reimer, 1887.
9. DONINI, P. L. “Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica”, en: Moreschini, C. (a cura di). *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*. Napoli, D'Auria, 1995, pp. 107-129.
10. DONINI, P. L. “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica”, en: Temporini, I. e Haase, W. (hrsg v.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36,7. Berlin - New York, De Gruyter, 1994, pp. 5027-5100.

11. GOTTSCHALK, H. B. “Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD”, en: Temporini, I. e Haase, W. (hrsg v.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36,2. Berlin - New York, De Gruyter, pp. 1079-1174.
12. LLOYD, A. C. “The Principle that the Cause is greater than its Effect”, en: *Phronesis* Vol. 21, N° 2, 1976, pp. 149-156.
13. MERLAN, Philip. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonic and Neoplatonic Tradition*. The Hague, M. Nijhoff, 1963.
14. MORAUX, P. *Alexandre l’Aphrodise, Exégète de la Noétique d’Aristote*. Liège-Paris, Droz, 1942.
15. MORAUX, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. III. Bd., *Alexander von Aphrodisias*. hrsg. v. J. Wiesner. Berlin - New York, De Gruyter, 2001.
16. SHARPLES, R. W. “Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation”, in: Temporini, I. e Haase, W. (hrsg. v. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II: 36, 2. Berlin - New York, De Gruyter, 1987, pp. 1176-1243.
17. SHARPLES R. W. Alexander of Aphrodisias. *Supplement to On the Soul*. Translated by R. W. Sharples. London, Duckworth, 2004.
18. SHARPLES, R. W. Alexander Aphrodisiensis. *De anima libri mantissa*. A new edition of the Greek text with introduction and commentary by R. W. Sharples. Berlin-New York, De Gruyter, 2008.