

# Alejandro de Afrodisia como lector de Aristóteles<sup>1</sup>

## Presentación

### 1. Alejandro de Afrodisia: comentador de Aristóteles y filósofo

Alejandro de Afrodisia, el gran comentador de Aristóteles y un filósofo por derecho propio, dedicó gran parte de su carrera como filósofo y de su esfuerzo personal por conservar el legado de Aristóteles y hacer comprensibles y todavía razonables los textos aristotélicos en un medio filosófico que debía competir con otras escuelas. Esa tarea la llevó a cabo especialmente a través de sus comentarios al *Corpus Aristotelicum*, pero también a través de sus obras de filosofía original (como su *De anima*, el *De anima libri mantissa*, el *De fato* y el *De mixtione*, entre otras)<sup>2</sup>. Los comentarios alejandrinos a las obras de Aristóteles constituyen textos de una excelente calidad filosófica y una herramienta a veces imprescindible para el aristotelista en la tarea, con frecuencia de un detalle y minuciosidad quirúrgicos, de aclarar los textos aristotélicos<sup>3</sup>.

- 
- 1 Este ensayo fue redactado como resultado parcial del proyecto 1085103 (Fondecyt, Chile).
  - 2 La siguiente es la lista de las obras de Aristóteles comentadas por Alejandro: (i) *Metaphysica* (con la excepción de los libros VI-XIV, atribuidos a Pseudo Alejandro, ahora identificado con Miguel de Éfeso, Cf. R. Salis 2005 y su contribución a este volumen. Una precisa traducción italiana completa del comentario de Alejandro y de Pseudo Alejandro a la *Metafísica* de Aristóteles, dotada de una introducción, notas y texto griego, se encuentra ahora en Movia 2007); (ii) *Analytica Priora*; (iii) *Topica*; (iv) *De sensu*; (v) *Meteorologica*; (vi) *Analytica Posteriora* (sólo se conservan fragmentos de su comentario). Entre las obras de Alejandro de filosofía original véase *De mixtione*, *De anima*, *De anima libri mantissa* (en algún momento se pensó que esta obra no era de Alejandro; en la actualidad hay cierto consenso entre los especialistas para pensar qué sí es de él; Cf. Accattino 2005: 9-10; Sharples 2008: 1-4), *Quaestiones* (se discute sobre la autenticidad de las *Quaestiones*; algunos, como Bruns 1892: i-xiv y Moraux 1942: 19-24 (Moraux también pone en duda la atribución del *De intellectu* a Alejandro por razones de orden doctrinal, aunque cree que la última parte de ese breve tratado, contenido en *De anima libri mantissa*, puede atribuirse; Cf. su 1942:140-142), piensan que algunas de ellas pueden no pertenecer a Alejandro. Véase, sin embargo, más recientemente, Fazzo 2008: 195-197, quien incluso cree que la *Quaestio II 3* pertenece a una fase probablemente madura de la producción de Alejandro), y *Problemata* (a veces citados como *Quaestiones Libro IV*; Cf. Sharples 1990: 3, n.8). Sobre los comentarios de Alejandro a las obras de Aristóteles puede verse con mucho provecho Thillet 2002: LIII-LXII.
  - 3 Gracias a la intensa actividad desarrollada entre fines del siglo XIX y lo que va del XXI, contamos en la actualidad no sólo con excelentes ediciones del texto griego de las obras de Alejandro, sino también con importantes traducciones, comentarios a los textos y estudios de detalle. Para la edición de los textos griegos de Alejandro todavía son imprescindibles las ediciones de I. Bruns (1887; 1892), aunque en las últimas décadas se han editado versiones revisadas y mejoradas del texto griego, dotadas de traducciones y notas. Todd 1976 editó el texto griego del *De mixtione*

Los ensayos que aquí presentamos exploran diversos aspectos de la obra de Alejandro de Afrodisia como intérprete de Aristóteles. Un hecho importante, sobre el que debe ponerse cierto énfasis, es que Alejandro como intérprete de las teorías aristotélicas no se limita a una paráfrasis, más o menos precisa, de los textos del Maestro. Aunque Alejandro es habitualmente conocido como *el comentador de Aristóteles*<sup>4</sup>, sus comentarios a las obras aristotélicas o sus discusiones en el contexto de alguna de sus obras de filosofía original difícilmente hacen un uso servil de los textos aristotélicos. En la mayor parte de los casos sus comentarios, discusiones y argumentos implican un desarrollo que está más allá de la letra del texto aristotélico, lo cual no obsta para que dicho comentario sea, en muchos casos, iluminador del pasaje comentado. En este sentido puede decirse que Alejandro fue

---

y lo tradujo al inglés; Dooley (1989) tradujo al inglés el libro I del comentario de Alejandro a la *Metafísica*, y Dooley-Madigan (1989) los libros II-III. Sharples (1983) y Thillet (2002) editaron el texto griego del *De fato* y lo tradujeron al inglés y el francés, respectivamente; Accattino (2005) reproduce el texto griego de Bruns (1887) del *De anima libri mantissa* y lo traduce al italiano; y Sharples (2008) ha producido una edición renovada del texto griego de ese mismo tratado –que ya había traducido al inglés y anotado en Sharples (2004)– y lo ha dotado de un comentario filosófico; Schroeder-Todd tradujeron al inglés el *De intellectu*; Natali 1996 ofrece una traducción italiana del *De fato* provisto de un detallado comentario filosófico; Accattino-Donini (1996) ofrece una muy confiable traducción italiana del *De anima* de Alejandro, dotada de una introducción y un pormenorizado comentario filosófico. Una traducción italiana del *Sobre la providencia* de Alejandro, conservado en árabe, se encuentra en Zonta (2008). Recientemente, Zingano (2008) ha publicado una traducción portuguesa de *De anima* 73, 14-80, 15, y de un par de páginas del *De anima libri mantissa* (las traducciones están precedidas de un detallado y rico estudio). En español hay muy pocos estudios, ediciones o traducciones de los textos de Alejandro; Salles-Molina (2009) han producido la primera traducción española del *De fato* (de próxima aparición en la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* de la UNAM, México, con texto griego, notas y ensayos interpretativos). Pueden encontrarse también algunas traducciones parciales de algunas páginas del *De mixtione* y del *De fato* en Juliá-Boeri 1991; en el Apéndice 1 de *Aristóteles, De anima*. Traducción directa del griego, Estudio Preliminar y Notas por Marcelo D. Boeri, Buenos Aires (en prensa), se proporciona una traducción de Alejandro, *De anima* 88, 17-92, 11 y *De intellectu* 106, 18-110, 3. La cantidad de estudios sobre Alejandro es vastísima; entre nosotros Salles (1998) ha discutido el problema del incompatilismo en la teoría de la responsabilidad de Alejandro. Vigo 2006: 185-212 ha tratado el problema de la prioridad temporal de la sustancia en Aristóteles y Pseudo Alejandro; el lector puede encontrar una orientación bibliográfica bastante amplia en las bibliografías citadas en cada uno de los ensayos que componen este volumen.

4 Véase Simplicio, *In Phys.* 707, 33; 795, 34-35; 1170, 2; 1170, 13; 1176, 32, y Fazzo, S. “La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodisia”, en Fazzo, S. Zonta, M. *Alessandro di Afrodisia, La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*. Testi arabo e greco a fronte, Milano, pp. 8-11, 2008 (1<sup>a</sup>. ed. 1999). Fazzo enfatiza el hecho de que Alejandro es “verdaderamente ortodoxo y fiel en todo a Aristóteles, a quien reconoce como única autoridad” (*Ibid.*, p. 10), en tanto que los demás comentadores adherían, en la mayor parte de los casos, a otras sectas y escuelas. Entiendo que éste debe ser el sentido en que Fazzo cree que Alejandro es “verdaderamente ortodoxo y fiel”, ya que su asimilación del destino a la naturaleza no parece demasiado ortodoxa (*Cf.* nota siguiente).

también un “filósofo constructivo”, aun cuando él mismo a veces creyera que no estaba innovando, sino, en el mejor de los casos, aclarando más el texto del Maestro. En varios casos, sin embargo, en su intento de aclarar el texto aristotélico Alejandro innova; varias de esas innovaciones muchas veces deben leerse con el trasfondo de escuelas rivales (como el estoicismo y el epicureísmo) que en ese momento todavía están compitiendo por imponerse o que ya eran parte del paisaje filosófico habitual del mundo griego<sup>5</sup>. No deja de ser interesante advertir el hecho de que con cierta frecuencia Alejandro utiliza terminología estoica para interpretar Aristóteles y, a la vez, para combatir a los estoicos<sup>6</sup>. Varios de los aspectos recién señalados pueden advertirse en los ensayos que componen este número de *Estudios de Filosofía*.

## 2. Contenido de los ensayos aquí presentados. ¿Por qué Alejandro de Afrodísia?

La estructura del volumen que aquí presentamos es bastante simple y, en realidad, no tiene un diseño temático preestablecido. Los trabajos se concentran mayormente en aspectos psicológicos, de psicología moral y de teoría de la acción (cf. las contribuciones de Accattino, Boeri, Mittelmann, Natali, Vigo y Zingano), aunque también hay otros que se ocupan de problemas ontológicos y metafísicos (como los artículos de Abbate, Ross Hernández y Salis) o de aspectos que examinan la actividad de Alejandro como comentador de Aristóteles y como filósofo por derecho propio (véase la contribución de Botter). En lo que sigue ofrezco una breve introducción a cada ensayo, de modo de enmarcar su tema central en algún interés propiamente aristotélico, así como un muy económico resumen de la tesis y argumentos presentados por cada autor. Como el lector advertirá cuando pase a estudiar cada trabajo, los resúmenes no son exhaustivos, sino que solamente recogen algunos de los aspectos que he considerado más relevantes de cada texto.

En la huella del platonismo Aristóteles retoma la tesis de que lo máximamente real es la “sustancia” (*οὐσία*), y sostiene que de los varios significados de sustancia hay fundamentalmente dos: (i) el sustrato (o sujeto) último y (ii) la estructura y la

5 Para los trasfondos epicúreos, estoicos y escépticos con los que Alejandro parece estar lidiando en su tratamiento del problema de la providencia Cf. Fazzo, S. “La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodísia”, *Op. cit.*, pp. 31-35.

6 Cf. Todd, R. B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De mixtione with preliminary Essays, text, translation, and commentary* by R.B. Todd, Leiden, 1976, p. 27. Como hace notar Todd (*Ibid.*, p. 28), la caracterización que Alejandro lleva a cabo en *De fato* 6 del destino en términos de “naturaleza” (entendida como causa productiva) no es más que una asimilación amplia de un marco de referencia estoico. Sobre este problema Cf. la contribución de Ross Hernández en este volumen.

forma de cada cosa, introduciendo así como requisito básico de sustancialidad la tesis de que lo que es sustancia es algo determinado y “separado”. En su contribución “Acerca de la primacía del χωριστόν en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a *Metafísica* V 8, 1071b23-26” Giampaolo Abbate se propone mostrar que, en relación con el primer significado de sustancia, Alejandro enfatiza el hecho de que hay una perfecta univocidad entre “ser sustancia” y “ser sustrato”. De acuerdo con Abbate, esta univocidad puede verse operada en tres entidades que, en orden creciente, son materia, compuesto y forma. Ser el sustrato último significa no ser predicado de nada, un aspecto que, como muestra Abbate, la forma (que Alejandro llama κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος) realiza por completo cuando es totalmente inmaterial, en la medida en que no está constituida por referencia de una cosa a otra. En cuanto al segundo significado de “sustancia”, Abbate argumenta que Alejandro parece individualizar tres acepciones diferentes, según las cuales la forma se puede llamar χωριστὸν τὸ ὑποκειμένου: solamente puede ser τῇ ἐπινοίᾳ como una forma natural que es inmanente a los cuerpos; 2) como un simple χωριζόμενον, esto es, como algo separado, en un sentido pasivo, de la materia a la que está constitutivamente unido. De acuerdo con la última acepción, el χωριστόν de la forma como un motor divino indica una separación completa: tanto la individualidad de una sustancia primera como la trascendencia en cuanto una forma pura en acto. Abbate concluye con la interesante sugerencia de que Alejandro nos autoriza a pensar que el χωριστόν es el carácter primero, esto es, el carácter que, más que cualquier otro, acepta la distinción entre aquello que es sustancia y aquello que no lo es, si es cierto que las sustancias más elevadas, *i.e.* las inmateriales, se distinguen de las materiales por el hecho de llevar al máximo cumplimiento dicho carácter.

Aristóteles es habitualmente reconocido como el filósofo de la antigüedad que produjo una detallada doctrina psicológica y, al mismo tiempo y bajo su peculiar óptica, sistematizó varias de las teorías psicológicas que lo precedieron. Su *De anima* es todavía hoy objeto de comentarios y discusiones por parte de prestigiosos aristotelistas y filósofos de la mente contemporánea.<sup>7</sup> No menos interés despertó en las últimas décadas el *De anima* de Alejandro, un texto que no sólo interpreta la obra homónima de Aristóteles en algunos puntos de detalle,

---

7 Cf. “Philosophy and our mental life”, en H. Putnam, Mind, Language and Reality (Philosophical Papers, volume 2), Cambridge, 1975, 291-303; Sorabji, R. 1979. “Body and Soul in Aristotle”, en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.) Articles on Aristotle (Psychology and Aesthetics) London, 1979, 42-64 (1a ed. 1974); Nussbaum, M. C., Putnam, H. 1992. “Changing Aristotle’s Mind”, en Nussbaum, M.C., Rorty, A.O. (eds.) Essays on Aristotle’s De Anima, Oxford, 1992, pp. 27-56.

sino que además discute con otras escuelas rivales (sobre todo con el estoicismo) y procura mostrar la razonabilidad del enfoque aristotélico frente a ellas. En su contribución a este volumen (“Alejandro de Afrodisia intérprete del *De anima* de Aristóteles”) Paolo Accattino examina algunas doctrinas psicológicas de Alejandro, con particular énfasis en su noética; su trabajo se articula 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 habría 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 alejandrino, 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. Así, pues, dado que tales capacidades anímicas nunca pueden expresarse independientemente del cuerpo –y menos aún con la desaparición del cuerpo–, se sigue que, como forma del cuerpo, el alma es completamente mortal. Ésta constituye una de las tesis por la cual Alejandro llegó a ser famoso, desde la Antigüedad tardía hasta el Renacimiento.

La otra tesis que lo hizo famoso, a saber, 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 en orden 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 alejandrina (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 intelectiva 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*.

Como señalamos recién, Aristóteles elabora el primer tratado sistemático en el que se investiga qué es el alma o, como diría un filósofo de la mente contemporáneo, qué es la “mente”. El problema es que “mente” para Aristóteles y, en general, para los griegos tiene que ver más bien con actividades de tipo intelectual; pero  $\psi\psi\chi\eta$  es un término mucho más amplio en griego y en el uso técnico que encontramos en los tratados aristotélicos se refiere a actividades intelectuales como pensar, pero también a actividades como desear o sentir en general. En la construcción de su modelo psicológico Aristóteles hace esfuerzos ingentes por alejarse del dualismo

sustancialista de Platón, quien sostenía que el alma es una entidad inmaterial que puede existir independientemente (*i.e.* “separadamente”) del cuerpo (cf. *Fedón* 64c-65a). Aristóteles, en cambio, sostiene que el alma no puede existir separadamente del cuerpo y, por tanto, enfatiza el hecho de que el alma sin más no puede ser una sustancia (o una forma) que tenga existencia independientemente del cuerpo (*De anima* 413a3-5). No obstante eso, Aristóteles sí parece pensar que, al menos el alma racional, puede existir sin el cuerpo, introduciendo así una dificultad sistemática importante en su psicología. En efecto, si se identifica el alma con la forma y el cuerpo con la materia (*De anima* 412a17-19; 412b6-8; 414a14-19), y si debe haber una cierta relación de dependencia entre la forma y la materia, no puede haber una forma separada (en el sentido de una “separación real”;  $\tau\circ\pi\omega$ ; *De anima* 413b15) de su correspondiente materia.

En su contribución a este volumen (“Alejandro de Afrodísia como intérprete de la noética aristotélica”) Marcelo D. Boeri se ocupa de discutir la interpretación alejandrina de la distinción aristotélica del intelecto en “agente” y “paciente” en el debatido pasaje de *De anima* III 5. Boeri argumenta 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 Ps. 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, al menos en algún sentido, reconoce la tesis de Aristóteles de que los estados anímicos “se dan” a través del cuerpo.

A veces suele pensarse en los comentarios (de Aristóteles y de otros filósofos antiguos) como en textos anquilosados, faltos de vida propia, o poco interesantes. Hoy, sin embargo, gracias a la intensa investigación desarrollada en las últimas décadas sobre los comentadores griegos de Aristóteles, sabemos que su obra fue importante, no sólo para aclarar en muchos casos el texto comentado, sino también como obras que exhiben una cierta originalidad y relevancia, aun cuando sean

dependientes del texto comentado.<sup>8</sup> En su ensayo “El aristotelismo de Alejandro de Afrodísia en la cultura del comentario” Barbara Botter se propone indagar la naturaleza y algunas de las dinámicas peculiares de las obras de Alejandro de Afrodísia. Botter argumenta que, como expresión de una cultura nueva, la cultura del “comentario”, y como epígonos del arcaísmo y de la cultura de los clásicos del siglo II d.C., las obras de Alejandro de Afrodísia representan una forma de cultura original y diferente respecto de la idea tradicional del desarrollo de las doctrinas de los grandes Maestros del pasado. La práctica de Alejandro apunta a aclarar Aristóteles a través de Aristóteles, modelando, en la medida de lo posible, el comentario a los textos originales por medio de un fatigoso trabajo filológico de confrontación de cada frase singular con todo el resto del *corpus* de los tratados y con las principales interpretaciones de los predecesores. Como muestra Botter, Alejandro se mantiene siempre muy fiel a su Maestro, ya sea desde el punto de vista doctrinal o formal: siempre se abstiene de criticarlo y, contrariamente, no pierde la ocasión de poner de manifiesto su amplio conocimiento del *corpus* aristotélico. Si uno explora detrás de una proposición de Alejandro, se encuentra, como por el vínculo de una cadena con lo que precede, con una serie imponente de textos aristotélicos que se presuponen. En la colección de los escritos de Alejandro aparecen dos tipologías de escritos filosóficos: los comentarios y los tratados. En el *corpus* de los comentarios Alejandro trata de aclarar las posiciones de Aristóteles con el objetivo de facilitar la comprensión del texto mismo. El comentario no consiste, por tanto, en una simple repetición, sino en una investigación incesante del significado originario del texto detrás de las interpretaciones históricas y de las intromisiones de otros intérpretes. En los tratados el filósofo expone la posición peripatética sobre las cuestiones filosóficas más importantes de su tiempo, tratando de conciliar la doctrina de Aristóteles con algunas exigencias de la época en que vive.

---

8 Para calibrar la relevancia que ha tomado el estudio de los comentadores griegos de Aristóteles puede verse el ciclópeo proyecto de traducción al inglés, con introducción y notas, dirigido por R. Sorabji desde 1987; a la fecha se han publicado ya 70 volúmenes (hay al menos otros 30 que aparecerán en los próximos años) con traducciones de pasajes especialmente seleccionado de los comentadores griegos de Aristóteles (Alejandro de Afrodísia, Amonio, Aspacio, Dexipo, Filópono, Miguel de Éfeso, Porfirio, Proclo, Simplicio, Siriano, y Temistio; también se tradujo el comentario de Boecio a Aristóteles, *De interpretatione* 9). Para una visión de conjunto del proyecto, así como para un panorama bastante detallado sobre la importancia de los comentadores Cf. Sorabji, R. “General Introduction”, en Wilberg, C. *Philoponus, Against Aristotle, on the Eternity of the World*, London, 1987. (reproducido en todos los demás volúmenes publicados). Más recientemente, Sorabji ha convertido su proyecto de más de dos décadas en un utilísimo libro de fuentes, en tres volúmenes, basado en los comentadores griegos (Cf. Sorabji, R. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, Ithaca-New York (3 vols.), 2005).

Uno de los temas más discutidos en filosofía de la mente contemporánea es el del poder causal de la mente;<sup>9</sup> se trata de un problema que ya había ocupado a Aristóteles, quien en su *De anima* establece que “el alma es causa y principio del cuerpo viviente” (*De anima* 415b8) y defiende la posibilidad de que el alma, aun siendo un ítem inmaterial (o, tal vez mejor, por ser un ítem inmaterial), tiene poderes causales sobre el cuerpo. Es relativamente obvio que Aristóteles pensó que es un hecho que los ítems mentales (o, más precisamente, “anímicos”) tienen poder causal sobre el cuerpo porque, si no lo tuvieran, nuestra vida práctica no podría explicarse, así como tampoco podrían explicarse ciertos movimientos corpóreos (como el movimiento de mi brazo para beber el agua frente a mí cuando deseo saciar mi sed; sobre la impronta práctica del poder causal del alma cf. *De anima* III 10). Dentro de su modelo psicológico Aristóteles ofrece razones que son al menos atendibles para mostrar el papel causal de un ítem inmaterial (en su opinión) como el alma; puede argumentarse que su teoría psicológica es un intento por distanciarse tanto del materialismo reductivo de Demócrito como del inmaterialismo de Platón, que pretendía que el alma puede seguir existiendo con sus poderes independientemente del cuerpo. Con su tesis de que el alma no es cuerpo pero no se da si no es a través del cuerpo (*De anima* 414a19-20) Aristóteles parece adoptar un interesante término medio entre esas dos posiciones que, en su opinión, son extremas (y “reductivas”). No obstante, como argumenta Jorge Mittelman en su contribución “Alejandro y

---

9 De acuerdo con los supuestos fiscalistas de varias teorías de la mente contemporáneas, la eficacia causal de las *propiedades mentales* es inconsistente con las siguientes afirmaciones: (i) el mundo físico es causalmente cerrado (*i.e.* la “clausura” o “cierre causal” de lo físico); (ii) la exclusión causal, (iii) la supervenencia mente-cuerpo y (iv) el dualismo de las propiedades mentales-físicas. La afirmación (i) es un supuesto fuerte de cualquier explicación fiscalista de lo mental y de la causación: mi *creencia* de que hay un pastel de manzana delante de mí y mi *deseo* de tomar un trozo de pastel y saciar mi hambre son la causa de que mueva mi brazo para ser capaz de tomar el trozo de pastel (sobre este asunto Cf. las lúcidas observaciones de Kim, en: Kim. J. *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton and Oxford, 2005, pp. 20-22). Cualquier enfoque fiscalista daría cuenta de este evento como un evento físico, al menos en el sentido de un materialismo no reductivo de que mi creencia y mi deseo, aunque no pueden identificarse sin más con ítems físicos, no se dan sin tales ítems físicos (como mi cuerpo). Si uno intenta dilucidar la psicología aristotélica a la luz de algunas discusiones contemporáneas, tal vez debería preguntarse hasta qué punto este tipo de objeciones respecto de los poderes causales de lo mental (o “de lo anímico” en lenguaje aristotélico) afecta los supuestos y los desarrollos teóricos de Aristóteles. Es probable que “nuestro problema” (basado casi siempre en los presupuestos fiscalistas) respecto de la distinción mente-cuerpo y de las probables dificultades que involucraría suponer que la mente tiene poderes causales sobre el cuerpo *no es* el problema de Aristóteles. He desarrollado una línea interpretativa que va en esa dirección en: Boeri, M. D. “μήτ' ἀνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ή 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), 2009, Fascicolo 1, 53-97.

Aristóteles en torno de la causalidad motriz del alma”, uno de los desafíos más apremiantes que debe satisfacer una psicología de inspiración peripatética es el de conservar la relevancia causal del alma en los tres órdenes del cambio físico (traslación, alteración y crecimiento), sin hacer de ella un “motor” interno que desplace al organismo por hallarse en continuidad con él. En caso de no sortear con éxito este escollo, tal psicología no podrá afirmar que el alma sea un ítem inextenso e impasible, sino (a lo sumo) un cuerpo sutil que desplaza a otro más grosero. En su ensayo Mittelmann propone una lectura conjunta de los tratados de Alejandro y Aristóteles acerca del alma, con el fin de presentar la estrategia de Alejandro como un modo exitoso de hacer frente a esa dificultad patente. De acuerdo con la interpretación de Mittelmann, Alejandro hallaría en los “estados disposicionales” de Aristóteles el paradigma apropiado para concebir la eficacia causal de las formas. Aquellos podrían oficiar de motores inmóviles en la medida en que reúnen una doble condición, que ni las formas platónicas ni los cuerpos sutiles pueden satisfacer: por una parte, su carácter incorpóreo no los convierte en substancias (separadas); por otra, su carácter inseparable no los convierte en cuerpos que desplacen a otros cuerpos por hallarse en contacto con ellos. De este modo, las  $\xi\epsilon\iota\varsigma$  aristotélicas reunirían todas las ventajas explicativas de los  $\epsilon\iota\delta\eta$  platónicos y del  $\pi\nu\epsilon\tilde{\nu}\mu\alpha$  estoico, evitando a la vez sus respectivos inconvenientes.

Aproximadamente diez años después de la muerte de Aristóteles (322 a.C.) llegan a Atenas los fundadores del estoicismo (Zenón de Citio) y del Jardín (Epicuro). Por razones que no siempre son fáciles de establecer sus filosofías parten de fundamentos ontológicos opuestos a los del platonismo y el aristotelismo. De acuerdo con el modelo ontológico de estoicos y epicúreos, lo verdaderamente real no son ya las Formas o los fines (*i.e.* ítems inmateriales), sino los cuerpos, de donde, al menos los estoicos, también pretenden haber solucionado la dificultad, presente en el platonismo y al aristotelismo, de cómo es posible que dos entidades de naturaleza diferente (cuerpo y alma) pueden relacionarse causalmente entre sí. La respuesta estoica es que tales relaciones pueden establecerse porque el alma, igual que el cuerpo, es de naturaleza corpórea. Tanto estoicos como epicúreos son las filosofías fisicalistas que, aunque aparecidas hacia fines del s. IV a.C., siguen todavía vigentes en época de Alejandro de Afrodisia (entre fines del siglo II y comienzos del III d.C.); tales filosofías constituyen las escuelas rivales con las que éste mayormente discute.

Los estoicos antiguos son los primeros filósofos de los que tenemos noticia que hicieron un esfuerzo por mostrar la razonabilidad de la tesis, según la cual todo sucede por “destino”. En la medida en que los estoicos sostuvieron que todo estado y acontecimiento son necesitados por una causa antecedente fueron deterministas,

pero, al mismo tiempo, fueron compatibilistas pues creyeron que, aun admitiendo que todo tiene una causa antecedente, puede adscribirse responsabilidad a las acciones humanas.<sup>10</sup> Ni la tesis del determinismo ni el compatibilismo estoico fueron admitidos por Alejandro que, fiel a las premisas aristotélicas, prefiere seguir pensando que no sólo no es cierto que todo está determinado, sino también que si efectivamente existe el destino, los elogios y censura suceden en vano y la deliberación, como ingrediente fundamental en la explicación de la acción, carece de sentido. En su contribución a este volumen (“La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, *Mantissa 23* y *De fato 15*”) Carlo Natali se ocupa de examinar las bases y detalles del debate de Alejandro con los deterministas, así como sus razones para mostrar el papel decisivo de la deliberación en la explicación de la acción. Como muestra Natali, el punto de partida de Alejandro es el célebre capítulo 9 del *De interpretatione*, texto que indica de una manera bastante clara que Aristóteles visualizó las consecuencias, en su opinión, absurdas del determinismo. En su discusión Natali examina la influencia de los argumentos de Alejandro en el comentario de Boecio al *De interpretatione*; un aspecto particularmente destacable del ensayo de Natali es que éste muestra que Alejandro –y Aspacio antes de él–, aun dando por supuesta la relevancia decisiva de la deliberación en la explicación de la acción, modifica en parte la teoría aristotélica de la deliberación, ya que trata de adaptarla a la nueva situación cultural y al nuevo debate filosófico de su tiempo. Como señala Natali, Alejandro nos presenta una definición de “deliberar” que afirma que es admitida por todos (όμολογεῖται δὴ πρὸς ἀπάντων; *De fato*, 178,17) y, por ende, también por sus adversarios. Es ciertamente difícil saber con seguridad si los adversarios de Alejandro –probablemente, está pensando en los estoicos– estarían efectivamente de acuerdo en admitir que su tesis de la capacidad de discriminar la representaciones que tienen los seres humanos puede asimilarse sin más a la definición alejandrina de “deliberar”; en su redefinición de la deliberación Alejandro ya no la considera meramente como la facultad racional de distinguir apropiadamente los medios en vista de los fines (como sostiene Aristóteles en *Ética*

---

10 Una interpretación reciente del compatibilismo estoico puede encontrarse en Salles, R. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Burlington, VT: Ashgate, 2005; para un comentario crítico a este libro me permito enviar a Boeri, M. D. Review of R. Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Burlington, VT: Ashgate, 2005, pp. 132, en: *Bryn Mawr Classical Review* 2007 (documento electrónico: <http://bmcr.brynmawr.edu/2007/2007-03-02.html>). Para una discusión sobre aspectos de detalle del compatibilismo estoico Cf. Salles, R. “Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico”, en *Critica* (Revista Hispanoamericana de Filosofía), vol. 39, N° 115, 2007, pp. 83-96; y Boeri, M. D. “Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles”, en *Critica* (Revista Hispanoamericana de Filosofía), vol. 39, N° 115, 2007, pp. 97-111.

*Nicomachea* III, 1112b15-1113a14),<sup>11</sup> sino que consiste en la capacidad que el ser humano tiene, a diferencia de los demás animales, de no *seguir* como ellos las representaciones, sino que posee la razón como juez de las representaciones que lo alcanzan y, *gracias a su elección*, presta asentimiento a ciertas representaciones y se rehusa a prestarlo a otras. Como hace notar Natali, la aparente incorporación por parte de Alejandro de terminología y nociones estoicas (como la de asentimiento) es parte de una inteligente estrategia para combatir a los deterministas estoicos en su mismo terreno: lo decisivo es la deliberación como ingrediente central en la explicación de la acción, así como el hecho de poder elegir una cosa o algo distinto de ella (*De fato* 178, 22), si eso parece preferible. Es en la elección, cree Alejandro, donde no se trata sólo de refutar el asentimiento a una representación, sino de preferir un bien a otro bien.

Es justamente célebre la cuádruple doctrina aristotélica de la causalidad; pero no menos importante es en su modelo físico su explicación del azar y, en general, de la causalidad accidental. Una de las nociones mejor conocidas y más estudiadas de la filosofía de Aristóteles es la de finalidad. En muchos pasajes de sus escritos filosóficos se vale de modelos teleológicos para dar cuenta de diferentes tópicos. Contra sus predecesores materialistas y mecanicistas y siguiendo la enseñanza de Platón Aristóteles solía argumentar que muchas cosas y acontecimientos pueden ser explicados por referencia a fines. En su opinión, un fin ( $\tau\acute{e}\lambda\omega\zeta$ ) significa algo bueno, *i.e.* “aquello en vistas de lo cual” ( $\tau\grave{o}$  οὐ ἔνεκα) las demás cosas son hechas. Aunque el énfasis de Aristóteles sobre el fin del cambio como su causa final muestra sus intereses biológicos, la explicación teleológica se aplica también a otros campos de investigación, incluyendo la física, la ética y la política.<sup>12</sup> Con su doctrina de la causa final Aristóteles contaba con un instrumento que desempeñó un papel decisivo en varias áreas de su obra y tal vez, de un modo especial, en su filosofía de la naturaleza.

---

11 El objeto de deliberación y el de elección es, según Aristóteles, el mismo; ello es así porque lo que uno ha decidido como el resultado de una deliberación –*i.e.* un cálculo racional que examina cómo alcanzar el fin o meta que el agente se propone– es el objeto de elección que, como se ha dicho, lo es no del fin (que coincide con el deseo “bulético”:  $\beta\circ\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\zeta$ ), sino con lo que conduce al fin (*Cf. EN* 1113a-5; véase también *EN* 1112b11-12: “deliberamos no sobre los fines, sino sobre lo que [conduce] a los fines”).

12 Véase *De partibus animalium* 639a9, 640a33-b4, 645a23-26, 64514-17, 654b21-22, 658a8-10, 661b22-24, 696b25-32. *De incessu animalium* 704b12-18; 708a9. *Física*. 193b12-18, 194a32-33, 195a23-25, 198b15-199a5. *Política* 1252a1-5, 1252b1-5, 1252b34-35, 1256b15-22. *EE* 1218b9-11. *NE* 1094a18-22, 1096a30-34. *Metafísica* 982b4ss.; 983a31-32; 1021b23-25. A veces Aristóteles habla de “existir en vistas de lo mejor o el bien” (*Cf. De anima* 420b19-22, 434b22-29; *De generatione animalium* 717a15).

La relevancia intrínseca de la explicación teleológica ha llevado a algunos estudiosos a creer que la teleología es una especie de principio universal supremo dentro de la física aristotélica.<sup>13</sup> En su influyente libro sobre la física aristotélica A. Mansion sostuvo que tanto el azar ( $\tauύχη$ ; en su traducción “la fortune”) como la espontaneidad ( $\alphaύτόματον$ ; en su traducción “hasard”) representaban una especie de “obstáculo a la actividad de la naturaleza”, puesto que se supone que la naturaleza y sus movimientos son esencialmente teleológicos, en tanto que el azar no es teleológico o al menos se opone a la finalidad de la naturaleza.<sup>14</sup> Hay, sin embargo, razones para pensar que el azar y la teleología no son conceptos opuestos, sino que, por el contrario, se encuentran estrechamente relacionados. Este enfoque está sugerido por ciertas observaciones que hace Aristóteles en *Física* II, especialmente en el pasaje en el que el azar es caracterizado con referencia a la noción de  $\pi\kappaο\alphaίqεσις$  (“elección” o “decisión”; cf. 197b5-8).

En su contribución a este volumen (“La recepción de la teoría aristotélica del azar en el *De Fato* de Alejandro de Afrodísia”) Alberto Ross Hernández se concentra en mostrar la recepción y transformación de la teoría aristotélica del azar y la causalidad accidental en una de las obras fundamentales del aristotelismo antiguo: el *De Fato* de Alejandro de Afrodísia. En primer lugar, Ross sugiere la continuidad entre Aristóteles y Alejandro en algunos de los planteamientos más importantes de su propuesta. En particular, destaca la asimilación alejandrina de la distinción entre especies y modos causales para el estudio de la naturaleza. En segundo lugar, señala algunas de las diferencias más significativas entre los dos filósofos en el contexto de una discusión más general acerca de la relación entre el mundo físico y las entidades metafísicas. De acuerdo con Ross, Alejandro introdujo algunas nociones a la filosofía aristotélica, tal como “destino” y “providencia”, que son completamente ajena al planteamiento original de Aristóteles y se separa de la letra del Maestro en más de una ocasión, aunque le atribuya su propia doctrina.

---

13 Cf. Wieland, W. “The problem of Teleology”, en Barnes, J. M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle* (1.Science) London, 1975, pp. 142-143.

14 Según Mansion, la necesidad y el azar “représent des formes d’opposition à la finalité naturelle”, que “on pourrait rapporter encore à la nécessité, prise come l’effect d’ une violence antitéléologique” y que “la coïncidence, dans ce cas-ci, entre nécessité et hasard, [...] soulève le probleme plus général des rapports mutuels de ces deux sortes d’obstacles à la finalité” (Cf. Mansion, A. *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain (2da. ed.), 1946, pp. 282, 291 y 302 respectivamente). Mansion da por supuesto que el azar (y la necesidad) son causas perturbadoras responsables de ciertas anomalías en la “conducta” de la naturaleza. Pienso, en cambio, que los procesos de azar son contemplados en el orden de la naturaleza. Por lo general Mansion considera irrelevante la diferencia entre  $\tauύχη$  y  $\alphaύτόματον$  (n. 5; 292-93), distinción que, en mi opinión, es decisiva.

Por último, Ross procura mostrar que hay una tensión entre la lectura tradicional de *Metafísica* XII –inspirada precisamente en Alejandro— y algunas tesis del *De Fato*. La idea de que el Primer Motor se presenta como algo deseable e inteligible al primer cielo, el cual se mueve de manera circular para imitar la actividad de aquello que se le presenta como deseable y cuya única actividad es pensarse a sí mismo, se inspira, sugiere Ross, precisamente en Alejandro. Sin embargo, el autor del *De fato* recurre a la teoría causal de Aristóteles para discutir con un tipo particular de determinismo y para ello identifica la noción aristotélica de “naturaleza” con nociones (de índole estoica) como “destino” y “providencia”. Sin embargo, concluye Ross, esta asimilación se encuentra en tensión con la lectura tradicional de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, ya que el dios aristotélico no es providente y la noción de “destino” no es relevante en su filosofía.

Los dos libros finales de la *Física* de Aristóteles (y en especial el último libro) han sido a veces considerados como la culminación de la teoría aristotélica de la naturaleza, ya que la discusión parece desplazarse del examen y explicación de los movimientos o cambios particulares en el mundo y dirigirse hacia la causa última de todo movimiento. De acuerdo con una interpretación más o menos tradicional, la preocupación fundamental de Aristóteles en *Física* VII-VIII habría sido probar la necesidad de la existencia de un Primer Motor o principio último que se encuentra en el origen del movimiento cósmico.<sup>15</sup>

El hecho de que en *Física* VII-VIII aparezca de un modo bastante detallado la noción de “Primer Motor” y el hecho, tal vez más importante, de que la versión más habitualmente conocida del Primer Motor (al menos entre los estudiosos hispanoparlantes) sea la presentada por Aristóteles en *Metafísica* XII justifica detenerse un momento en este asunto. Lo que creo que podría aceptarse sin

---

15 Véase, por ejemplo, Verbeke, G. 1969. “L’argument du livre VII de la *Physique*. Une impasse philosophique”, en I. Düring (ed.) *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* (Verhandlungen des 4º Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg, August 1966), Heidelberg, 1969, p. 252. Solmsen sostiene que el libro VIII presenta la versión aristotélica del primer principio cosmológico y sugiere que fue compuesto con el fin de reemplazar al libro VII, donde Aristóteles hace un primer esfuerzo por encontrar su camino hacia un primer motor (*Cf.* Solmsen, F. *Aristotle’s System of The Physical World. A Comparison with his Predecessors*, New York, 1960, p. 222, n.1). Natali, por su parte, sostiene que *Física* VIII “presenta un discurso de contenido teológico, cuyo objetivo es demostrar la existencia de un motor inmóvil” (*Cf.* Natali, C. *Cosmo e divinità. La struttura logica della teología aristotelica*, L’Aquila, 1974, p. 116). Cuando la expresión “Primer Motor” está con mayúscula indica la causa última del cambio; éste es un modo de distinguir esa causa última del “motor próximo o inmediato”, que también es un “primer motor” ( $\pi\kappa\omega\tauον κινοῦν$ ). Una discusión actualizada y renovada del problema del Primer Motor, tanto en la *Física* como en la *Metafísica*, puede encontrarse ahora en Ross Hernández, A. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona, 2007, caps. 3-4.

demasiadas dificultades es que se trata de dos versiones bastante diferentes del Primer Motor. Con frecuencia (y sobre la base de buenas razones) se suele decir que *Metafísica XII* es el texto teológico por antonomasia de Aristóteles.<sup>16</sup> Si se comparan algunas de las tesis fundamentales expresadas en este tratado con el contenido de otros textos aristotélicos podría conjeturarse no sólo que en *Metafísica XII* se encuentran resumidas algunas doctrinas que habían sido desarrolladas con más detalle en otros escritos, sino también que en el texto de *Metafísica* se introducen algunas novedades importantes en materia teológica: la más importante de ellas es que el Primer Motor es identificado con dios, cosa que nunca se hace en *Física VIII*.<sup>17</sup> Veamos sumariamente algunas de esas novedades: en el contexto de la demostración de la existencia de un Primer Motor inmóvil en *Metafísica XII* 6 Aristóteles enfatiza la necesidad de que ese Motor sea acto, esto es, que opere de una manera efectiva. Porque puede existir algo motriz productivo pero que no esté en acto; esta observación es una crítica directa a Platón, quien aunque postulaba Ideas (que eran sustancias eternas y causas motrices), no eran, según Aristóteles, principios *activos*. El énfasis puesto en *Metafísica XII* en la tesis de que el Primer Motor sea acto no se encuentra en los pasajes relevantes de *Física VIII*. Y eso, según creo, tiene una clara explicación, ya que, como he indicado hace un momento, en ningún momento de *Física VIII* se llama al Primer Motor “dios”, no se lo caracteriza como una sustancia intelectiva, ni tampoco se dice que mueva como lo deseable y lo inteligible (*Metafísica* 1072a25) o como lo amado (1072b2-5). En *Metafísica XII*, entonces, el Primer Motor aparece claramente caracterizado en términos de causa final (una

---

16 Cf. Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford (reimp.), 1981, p. 130-131; Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, 1965, p. 259.

17 Véase, por ejemplo, la primera parte de *Metafísica XII* (caps. 1-5), que constituye un apretado resumen de la doctrina del cambio tal como es desarrollada *in extenso* en *Física I*. Otro tanto puede advertirse en *Metafísica XII* 6-7, donde se dan por supuestas la teoría del movimiento, del tiempo, de la prioridad del movimiento de traslación circular respecto de la traslación rectilínea, etc., todos temas que se encuentran ampliamente desarrollados en *Física VII-VIII*. Berti, en Berti, E. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova, 1977, pp. 425-426, sin embargo, no cree que *Metafísica XII* presuponga los libros finales de *Física* sino que “sólo expresa la misma convicción”. Es cierto que, como indica Berti, es igualmente común a ambos tratados la identificación entre movimiento eterno y movimiento continuo, esto es, movimiento locativo circular. Eso no explica, no obstante, que en *Metafísica XII* no se ofrezcan argumentos para demostrar esa afirmación, cosa que si se hace en los dos libros finales de *Física*. Parece posible, entonces, conjeturar que los desarrollos de *Física VII-VIII* se dan por supuestos en *Metafísica XII* y que, por tanto, resulta innecesario volver sobre ellos. El mismo Berti, con todo, reconoce que *Metafísica XII* representa un avance respecto de *Física VIII*. Easterling, en: Easterling, H. J. “The Unmoved Mover in Early Aristotle”, *Phronesis*, 21, 3, 1976, p. 259, n.11, en cambio, ha argumentado en favor de la anterioridad de *Física VIII*.

interpretación que, como se verá, es desafiada por R. Salis en su contribución a este volumen), algo que no ocurre en *Física* VIII, donde Aristóteles dice poco o nada respecto de *cómo* opera este principio. La dificultad que introduce la tesis del Primer Motor Inmóvil es que, sin ser una entidad de naturaleza física o corpórea, es principio y causa última de explicación del movimiento físico. El problema –que no queda resuelto en *Física* VIII– encuentra un principio de solución en *Metafísica* XII, donde el Primer Motor es causa final y, en consecuencia, puede mover sin ser movido. El movimiento no puede producirse por contacto (entre el Primer Motor y el cielo) porque (i) sólo puede haber contacto entre dos entidades corpóreas y (ii) porque, si el Primer Motor entrara en contacto con una sustancia material (como el cielo), podría sufrir alguna forma de afección y, consecuentemente, implicaría potencialidad. La dificultad de la relación entre el Primer Motor y el cielo (y todo lo que depende del cielo) encuentra un principio de solución a partir de la tesis de que aquél mueve del mismo modo en que lo hace aquello que es objeto de deseo o de intelección: el objeto de deseo mueve sin ser movido, es decir sin entrar en contacto con aquello que mueve.

Como hace notar Rita Salis en su ensayo (“La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro”), el problema de la causalidad del motor inmóvil de Aristóteles, surgido ya a partir de Teofrasto, discípulo directo del Estagirita, constituye aún hoy una de las cuestiones mayormente debatidas. La teoría dominante entre los comentadores antiguos y desde hace largo tiempo entre los modernos, según la cual el motor inmóvil movería como causa final, ha encontrado ahora una nueva posible interpretación, sostenida también por Salis en su trabajo, en virtud de la cual el primer motor produciría el movimiento como causa eficiente. Salis se propone analizar la interpretación que ha dado de la cuestión uno de los comentadores antiguos de Aristóteles, conocido como Pseudo Alejandro. El comentador, antes considerado un neoplatónico, ha sido recientemente identificado con Miguel de Éfeso, literato bizantino que vivió entre los s. XI-XII y que formaba parte del círculo filosófico instituido por la princesa Anna Comnena. Como se sabe, de acuerdo con la interpretación inaugurada por Alejandro de Afrodisia, el cielo se movería con el fin de uniformarse con el primer motor, y se movería con un movimiento circular porque éste constituiría el tipo de movimiento que más se acerca a la inmovilidad absoluta de la causa primera de la que, por ende, sería una imitación. La explicación que Pseudo Alejandro da de la cuestión aparece en su comentario al libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, del que él ha resultado ser autor, junto con los comentarios a los libros VI-XIV de la obra aristotélica. Pseudo Alejandro, aun siguiendo la interpretación tradicional, construye una teoría

completamente original. En efecto, si bien el exégeta manifiesta que sigue de cerca el método alejandrino, informando también en su comentario pasajes tratados directamente por las obras de Alejandro, respecto del problema de la causalidad del motor inmóvil él se aparta de Alejandro e introduce un importante y novedoso elemento. En efecto, según Pseudo Alejandro, el primer cielo no tendería a imitar el motor inmóvil, sino que apuntaría a apropiarse o unirse a él. Además, al admitir la infinitud del primer motor y, consecuentemente, el hecho de que el primer cielo jamás podrá alcanzarlo, Pseudo Alejandro vuelve a tomar caracteres típicos del neoplatonismo y del cristianismo.

Como ya hemos notar arriba a propósito de la presentación del ensayo de Carlo Natali, los estoicos seguían siendo interlocutores válidos de Alejandro de Afrodisia todavía en el s. III d. C. A veces es difícil apreciar el impacto que tuvo el estoicismo en las escuelas que, como la Academia y el Liceo, todavía siguieron activas varios siglos después de desaparecidos sus fundadores y algunos de sus primeros escolares. Los estoicos no sólo invierten la ontología platónico-aristotélica al considerar “real” solamente a los cuerpos; también incursionan en otros terrenos (como la lógica y la epistemología) que habían sido patrimonio del peripatetismo, por así decir, por varios siglos. Aunque la contribución de Ricardo Salles (“Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre *in A. Pr. 2, 22-33*”) no está particularmente dedicada a discutir Alejandro de Afrodisia como intérprete de Aristóteles, arroja luz sobre un aspecto importante de la interpretación peripatética de Alejandro en contra de la tesis estoica de que la lógica no es “instrumento”, sino “parte” de la filosofía. La discusión de Salles, por tanto, es pertinente pues muestra que Alejandro todavía tiene razones para suscribir el enfoque aristotélico de que la lógica es un instrumento del conocimiento filosófico, no parte de él. Salles se centra en estudiar la objeción que Alejandro desarrolla en un importante pasaje de su comentario a los *Analytica Priora* de Aristóteles contra la idea estoica de que la lógica no es instrumento, sino parte de la filosofía: si la lógica fuera parte de la filosofía, como pretenden los estoicos, la filosofía no podría ocupar el lugar más elevado en la jerarquía del conocimiento; pero esto sería, en cierto modo, paradójico, argumenta Salles, pues todos –tanto estoicos como peripatéticos– consideran, por diversas razones, que la filosofía *es*, por su objeto, la disciplina más elevada. La concepción estoica de la lógica como parte de la filosofía sería, por lo tanto, inconsistente con la concepción que los propios estoicos defienden sobre la naturaleza de la filosofía. De acuerdo con Salles, sin embargo, esta aguda crítica no es lo suficientemente penetrante para poner de manifiesto una verdadera inconsistencia en el estoicismo. Su principal

debilidad, en su opinión, radica en el hecho de que el razonamiento sobre el cual descansa depende de supuestos aristotélicos que los estoicos rechazan. En concreto, los estoicos se apartan de la tradición aristotélica cuando sostienen que la lógica es, en algunos casos, usuaria de las demás disciplinas constitutivas de la filosofía, en la misma medida en que éstas son usuarias de la lógica, sin que por ello unas estén subordinadas a la otras: en general, el uso de una disciplina por otra no implica necesariamente que esté subordinada a ella, como parece pensar Alejandro. Para mostrar que los estoicos efectivamente sostienen esto, Salles se ocupa de discutir con particular detalle su nociones de argumentos “concluyentes de forma no-metódica” ( $\grave{\alpha}\mu\epsilon\theta\acute{o}\delta\omega\varsigma\pi\epsilon\varrho\alpha\acute{I}v\acute{o}n\tau\epsilon\varsigma$ ) y de los “hiposilogísticos” (o “subsilogísticos”:  $\acute{U}\pi\sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\gamma\iota\sigma\tau\kappa\acute{o}\iota$ ), y algunos textos clave sobre la naturaleza de la lógica en el estoicismo.

Aristóteles es probablemente el primer filósofo griego que elabora una refinadísima batería de conceptos y argumentos destinados a explicar el movimiento voluntario y, en el caso de los seres humanos, la acción como una especie de movimiento. Alejandro de Afrodisia interpreta la explicación aristotélica y para hacerlo introduce una facultad que Aristóteles no había considerado como tal: la facultad impulsiva del alma ( $\delta\acute{u}n\acute{v}\alpha\mu\iota\varsigma\psi\chi\eta\varsigma\,\acute{n}\,\grave{\alpha}\grave{\o}\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{j}$ ; Alejandro, *De anima* 74, 13), que “para los animales es principios no sólo de su acción, sino también de su movimiento locativo” (Alejandro, *De anima* 73, 18-19). En su contribución “Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia” Alejandro G. Vigo estudia la concepción del alma elaborada por Alejandro de Afrodisia, con especial atención a un aspecto específico que la distingue de la concepción aristotélica: la introducción de una facultad o capacidad impulsiva. Vigo se detiene, primero, en la reformulación operada por Alejandro de la tesis aristotélica del alma como forma del cuerpo de acuerdo con su peculiar reconstrucción del hilemorfismo aristotélico. De acuerdo con Vigo, la original interpretación de Alejandro del modelo hilemórfico aristotélico opera según un “modelo escalonado” de composición hilemórfica. En una segunda parte de su trabajo Vigo se concentra en el tratamiento de la facultad impulsiva introducida por Alejandro, poniendo especial atención en el rendimiento teórico que éste extrae de su noción de impulso. En este sentido, Vigo subraya dos réditos fundamentales del examen de Alejandro: por una parte, la noción misma de impulso permite un tratamiento de la capacidad de producir movimiento voluntario propia del alma que da cuenta de su carácter unitario, sin poner en riesgo, al mismo tiempo, el modelo escalonado de facultades basado en la distinción entre la función vegetativa, la sensitiva y la racional, tal como éste había sido elaborado por Aristóteles; por otra parte, argumenta Vigo, el tratamiento del deseo en términos

de impulso permite una más clara demarcación del aspecto referido a la estructura intencional-tendencial del deseo y del aspecto referido a su función motivacional-causal. En la última parte de su contribución Vigo hace una breve consideración del modelo reformulado de psicología de la acción que elabora Alejandro, para dar cuenta de la secuencia del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. Como correctamente muestra Vigo, lo que hace Alejandro es elaborar un modelo que deja de lado el recurso aristotélico a la estructura del silogismo práctico e incorpora, en cambio, los elementos más característicos de la concepción estoica. Vigo concluye argumentando que esta modificación no implica, sin embargo, el abandono de la tesis básica de la concepción aristotélica de la motivación, por oposición al intelectualismo socrático, a saber: la tesis de la primacía del deseo, en todas sus posibles formas, como factor que da cuenta del origen del movimiento voluntario y la acción.

Hay un acuerdo general entre los intérpretes de Aristóteles en pensar que el término clave en sus tratados psicológicos es *αἴσθησις*. Una razón decisiva para pensarlo es que, como queda claro en varios pasajes del *De anima* y otros tratados psicológicos, la *αἴσθησις* es lo que desencadena y posibilita facultades cognitivas, estados anímicos e ítems intencionales más complejos, como imaginación (*φαντασία*), pensamiento (*νόησις*), deseo (*ὄρεξις*), placer (*ήδονή*) y dolor (*λύπη*; cf. especialmente Aristóteles, *De anima* 413b16-24). En la discusión erudita de las últimas dos décadas del *De anima* aristotélico cobró una importancia destacable tratar de dilucidar con precisión qué entendía Aristóteles por *αἴσθησις*. En su caracterización de la *αἴσθησις* en *De anima* II 5 Aristóteles enfatiza con particular preocupación que es un *cierto tipo* de alteración (*ἀλλοίωσίς τις*; 415b24); si la sensación es un cierto tipo de alteración, debe ser un cierto tipo de movimiento, es decir, un cierto tipo de estado afectivo que sufre una cosa por acción de otra. Es evidente que aquí está echando mano de una categoría física para dar cuenta de la sensación, pero la restricción “cierta” o “cierto tipo de” (*τις*) en la expresión “cierta” –“cierto tipo de” alteración está indicando que la sensación no puede entenderse como la *alteración física estándar*, tal como Aristóteles la trata en los contextos físicos más técnicos. Pero la pregunta que uno debería hacerse es por qué la sensación no es “alteración sin más”, sino un “*cierto tipo* de alteración”; que la sensación no es alteración sin más debe significar que no se la puede entender en el sentido habitual en que se entiende la alteración, tal como se la define en *Física* 226a26-29, es decir, como el proceso físico consistente en el pasaje de un estado cualitativo a otro, pasaje en el cual se produce la destrucción de un estado cualitativo para dar lugar a la aparición de otro. Pero eso no es lo que sucede con la sensación

entendida como “un cierto tipo de alteración”,<sup>18</sup> la sensación no es un proceso en el que, como en la alteración física estándar, una cualidad reemplaza otra. Cuando un sentido es cambiado o alterado por el objeto sensible respectivo lo que ocurre es que el sentido se activa o actualiza o, dicho de otro modo, lo que se da no es un cambio (en el sentido de un “reemplazo” de una cualidad por otra), sino una realización o completitud del sentido.

Como hace notar Marco Zingano en su contribución a este volumen (“Las *Quaestiones* III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva”), como nosotros al interpretar el texto de Aristóteles, Alejandro también se enfrenta al problema de explicar qué tipo de alteración es la sensación. En opinión de Zingano, puede decirse que la interpretación de Alejandro de la sensación aristotélica contiene elementos decisivos que lo llevaron a una posición que, al final de cuentas, lo distancia de la tesis propiamente aristotélica. La tesis de Zingano es que la lectura que Alejandro hace de *De anima* II 5 de Aristóteles contiene un elemento crucial para la adopción de la tesis, según la cual el ser afectado tiene poca o ninguna relevancia en la explicación de la sensación como facultad discriminadora. Para lograr su objetivo Zingano ofrece una detallada interpretación de la *Quaestio* III (2-3) de Alejandro de Afrodisia. La interpretación de Alejandro, aunque de carácter aristotélico, va más allá del texto e inaugura otro horizonte interpretativo y sistemático: la sensación es un llegar a ser a título de perfeccionamiento del hombre, cuya naturaleza consiste precisamente en ser un animal racional. En su discusión de la interpretación alejandrina Zingano ofrece una lectura de las difíciles líneas 417b b5-6 ( $\Theta\epsilon\omega\eta\upsilon\gamma\alpha\eta\gamma\eta\eta\tau\alpha\tau\eta\epsilon\chi\eta\eta\tau\eta\epsilon\pi\eta\sigma\eta\mu\eta\eta$ ) del *De anima* de Aristóteles que, hasta donde puedo advertir, es completamente novedosa.

Para concluir, uno siempre podría preguntarse cuál puede ser el interés de generar un volumen que contenga un conjunto de estudios sobre un filósofo del siglo III d.C. Pero esa pregunta probablemente está condicionada por una visión decimonónica que, independientemente de que la conozcamos con precisión, parece haberse incorporado a la manera de entender la filosofía griega: los filósofos helenísticos y, en general, los filósofos de la antigüedad tardía en el mejor de los casos habrían asistido a la trastienda del banquete teórico del período clásico a recoger las migajas sin atreverse a formular nuevas teorías. Hoy sabemos que los comentadores griegos de Aristóteles (incluido Alejandro, claro está) no se limitaron

<sup>18</sup> Lo que sin duda es claro es que, al menos uno de los sentidos de alteración que describe Aristóteles en *Física VII*, es el mismo que encontramos en *De anima* 415b234; 416b34-35. En *Física* 244b11-15 se lee: “Efectivamente, las sensaciones, en cierto modo, también son alteradas, porque la sensación en acto es un movimiento que se produce a través del cuerpo cuando el sentido está padeciendo alguna afección”.

a hacer una mera reproducción de los textos del Maestro; en más de un caso es a veces evidente que cuando solamente pretenden hacer eso, introducen una lectura original que no sólo revitaliza el texto aristotélico, sino que además abre nuevas vías de investigación. Si esto es así, no sólo no es cierto que la filosofía griega desaparece sin más después de Aristóteles (prueba de ello son las nuevas filosofías helenísticas basadas en modelos ontológicos diferentes del platónico-aristotélico pero con un ojo puesto en dicho modelo), sino que tampoco es cierto que los comentadores de Aristóteles no tuvieron nada nuevo que decir. Sin duda, debe haber sido muy difícil ser un “filósofo original” después de Aristóteles; pero incluso los comentadores griegos de Aristóteles encontraron una manera de reinterpretar al Maestro que redundó en enfoques nuevos y refrescantes del aristotelismo, además del hecho que siguieron proponiendo argumentos atendibles en la continua disputa que se seguía librando entre las diferentes escuelas filosóficas. En el caso específico de Alejandro hay que agregar, como ya observamos, el hecho de que también produjo obras de “filosofía original” que fueran más allá de la “cultura del comentario”. Pero como ha ocurrido y, probablemente, seguirá ocurriendo, tampoco tales obras fueron concebidas sin un trasfondo; el trasfondo obvio del pensamiento alejandrino es, claro está, el aristotélico, pero en el nuevo horizonte inaugurado por el estoicismo y otros movimientos filosóficos propios del helenismo.

### **Agradecimientos**

En la coordinación de un volumen colectivo como éste uno siempre incurre en deudas. En primer lugar, querría agradecer de una manera especial a los autores, no sólo por confiarne sus contribuciones para dar vida a este conjunto de textos, sino también por responder con comprensión y paciencia a mis observaciones a pasajes puntuales de sus artículos y por su apoyo permanente en el lento proceso de producción del volumen. También deseo expresar mi gratitud al profesor Francisco Cortés Rodas por la confianza depositada en mí como coordinador de este trabajo; hago extensivo este agradecimiento al Comité Científico de *Estudios de Filosofía* por acoger este proyecto, que comenzó a gestarse hace ya más de dos años. Debo un agradecimiento especial a Barbara Botter, quien respondió rápida y eficientemente a mis dudas a varios pasajes de los tres ensayos que traduje del italiano al español y que se incluyen aquí. También deseo expresar mi gratitud especial a Ivana Costa, antigua alumna mía en la Universidad de Buenos Aires y ahora una colega: en un momento en el que me vi superado por el trabajo de armado de este volumen Ivana tuvo la mejor de las disposiciones y accedió a mi pedido, un poco tardío, de traducir del italiano al español dos de los ensayos incluidos en este número especial

de *Estudios de Filosofía*. Le estoy sinceramente agradecido por su generosidad, su profesionalismo y su compromiso con el trabajo; su valiosa ayuda llegó en un momento personal muy difícil en el que me vi superado por las tareas atinentes a éste y otros compromisos, de modo que, al menos en parte, le debo a Ivana la posibilidad de haber podido entregar el trabajo completo casi dentro de los plazos acordados con el profesor Cortés. Por último, me complace también agradecer de modo especial a Ricardo Salles y Alejandro Vigo, quienes hicieron una cuidadosa lectura crítica de esta presentación y me hicieron llegar sus sugerencias.

Marcelo D. Boeri  
Santiago de Chile, septiembre de 2009

# Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a *Metafísica V, 8, 1017b 23-26*<sup>\*</sup>

On the primacy of χωριστóv in the Aristotelian substance. Alexander's commentary on Metaphysics V 8, 1017b 23-26

Por: Giampaolo Abbate

Centro de Filosofía

Universidade de Lisboa

Lisboa, Portugal

giampaoloabbate@gmail.com

Fecha de recepción: 8 de julio de 2009

Fecha de aprobación: 20 de julio de 2009

**Resumen:** este artículo discute el comentario de Alejandro a Aristóteles, *Metafísica V.8 1017b23-26*. Allí Aristóteles sostiene que la sustancia se dice de dos maneras: (i) el sustrato último, y (ii) la estructura y la forma (ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος) de cada cosa. En cuanto al primer significado, el comentador apropiadamente pone énfasis en el hecho de que hay una perfecta biunivocidad entre ser sustancia y ser sustrato. Esta biunivocidad, sugiere Abbate, puede verse en las tres entidades que, según el mismo Aristóteles, desde la πρότη οὐσία de las Categorías –una fórmula reescrita por Alejandro como, ἡ ἄτομος οὐσία– puede llamarse, en orden creciente, materia, compuesto y forma. De hecho, tales entidades muestran cómo ser el sustrato último significa no ser predicado de nada, un carácter que la forma, que Alejandro denomina κατὰ τὸ πρώτον εἶδος, se realiza por completo cuando es absolutamente inmaterial, ἀνεύ ὕλης, en la medida en que no está constituida por referencia de una cosa a otra, menos aún cuál es su sustrato, esto es, la forma como esencia. En cuanto al segundo significado, el comentador parece individualizar tres acepciones diferentes, según las cuales la forma puede llamarse χωριστόν τοῦ ὑποκειμένου: 1) solamente puede ser τῇ ἐπινοίᾳ, tal como una forma natural que es inmanente a los cuerpos, τὸ ἐνυπάρχον; 2) como un simple χωριζόμενον, esto es, separada, en un sentido pasivo, de la materia la que se encuentra constitutivamente vinculada. Ésta es la razón por la cual no puede subsistir separadamente, si no virtualmente (μὴ ὑποστάσει); como una forma eterna de los cuerpos divinos, no subsistente en relación a cualquier sustrato puesto que no está ἐν μηδενί. De acuerdo con la última acepción, el χωριστόν de la forma como un motor divino indica una separación completa: tanto la individualidad de una sustancia primera como la trascendencia como una forma pura en acto. Es una sustancia suprasensible, que está separada tanto como el primer motor. Abbate concluye argumentando que Alejandro, por ende, nos autoriza a pensar que el χωριστόν es el primer carácter, esto es, el carácter que más que cualquier otro acepta la distinción entre aquello que es sustancia y todo lo que no es sustancia, si es cierto que las sustancias más elevadas, las inmateriales, se distinguen de las sustancias materiales en llevar al máximo cumplimiento este carácter.

**Palabras clave:** Aristóteles; Alejandro; forma, sustrato

**Abstract:** this paper discusses Alexander's commentary on Aristotle's Metaphysics V.8 1017b23-26. There Aristotle maintains that substance is said in two ways: (i) the ultimate substrate, and (ii) the structure and form (ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος) of each thing. Regarding the first meaning, the commentator properly makes

\* Traducción del italiano (revisado por el autor) por Ivana Costa.

*emphasizes upon the fact that there is a perfect biunivocity between being substance and being substratum. This biunivocity, Abbate suggests, can be seen in the three entities that, according to Aristotle himself, since the πρώτη οὐσία of the Categories, a formula rewritten by Alexander as ἡ ἀτομος οὐσία, can be called, in increasing order, matter, compound, and form. In fact, these entities show how being the ultimate substratum means not to be predicated of anything, a character that form, called by Alexander κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος, is realized completely when it is entirely immaterial, ἄνευ ὅλης, insofar as it is not constituted by reference of one thing to another, let alone what its substratum is, that is, form as essence. Regarding the second meaning, the commentator seems to individualize three different meanings, according to which form can be called χωριστὸν τοῦ ὑποκειμένου: 1) it can be only τῇ ἐπινοίᾳ, as a natural form which is immanent to bodies, τὸ ἐνυπάρχον; 2) as a simple χωριζόμενον, that is, separated, in a passive sense, from matter, to which it is constitutively linked. This is the reason why form cannot subsist separately, if not virtually (μὴ ὑποτάσει); as an eternal form of divine bodies, not subsisting in relation to any substratum, since it is not ἐν μηδενὶ. According to the last acceptance, the χωριστὸν of form as a divine mover indicates a complete separation: both the individuality of a first substance as the transcendence as a pure form in actuality. It is a supre-sensible substance, which is separated as much as is the first mover. Therefore, Abbate concludes claiming Alexander authorizes us to think that the χωριστὸν is the first character, that is, the character which more than any other accepts the distinction between that which is substance, and all that which is not substance, if it is true that the higher substances, the immaterial ones, are distinguished from the material substances in carrying this character to the maximum fulfillment.*

**Key words:** Aristotle; Alexander; form, substratum

En el capítulo octavo del quinto libro de la *Metafísica*, dedicado a los diversos significados del término οὐσία, Aristóteles escribe, para concluir:

συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θύποκείμενον ἔσχατον, ὁ μηκέτι κατ’ ἄλλου λέγεται, καὶ ὁ ἀν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἡ τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. (1017b 23-26).

De este pasaje propongo la siguiente traducción:

“De aquí se sigue el hecho de que la sustancia se dice en dos sentidos: 1) el sustrato último, que no se dice ulteriormente de otra cosa, y 2) aquello que en la medida en que es algo determinado es también separado, pero tal es la estructura y la forma de cada cosa”<sup>1</sup>.

A esta conclusión, más bien lacónica, Alejandro de Afrodísia le dedica una enorme atención en su comentario a la *Metafísica*:

ἐκθέμενος δὲ πλείω σημαίνομενα τῆς οὐσίας εἰς δύο φησὶ τρόπους ἀνά-γεσθαι τὰς εἰδημένας οὐσίας, τὸ τε ἔσχατον ὑποκείμενον, ὁ μηκέτι κατ’ ἄλλου λέγεται (εἴπε γάρ ἐν τῷ πρώτῳ σημαίνομένω τῆς οὐσίας τὸ μή καθ’ ὑποκείμενον εἴ δὴ τοιοῦτον ἡ οὐσία, τὸ μάλιστα τούτο ἔχον μάλιστα ἀν οὐσία εἴη. τοιοῦτον δὲ τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὑφ’ ὁ σημαίνομενον τῆς

1 Para ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος sigo la traducción de Aristotele. Metafísica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di G. Reale, vol. II. Milano, 1993, p. 217. (N. T.: se ha procurado volcar el texto en castellano lo más aproximadamente posible al original italiano de G. Reale, aquí y en otros casos similares)

οὐσίας τάσσοιτο ἀν πᾶσα ή ἄτομος οὐσία· τοιαύτη δὲ ή τε συναμφοτέρα καὶ ή κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος καὶ ή ὑλή· κατ' οὐδενὸς γάρ ή ὑλη), καὶ ὁ ἀν τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν ή· διὸ τὶ ποτέ ἐστιν ἔξηγούμενος προσέθηκε τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ή μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, ὑφ' ὁ πάλιν σημαινόμενον ή τε ὡς ψυχὴ οὐσίᾳ ὑπάγοιτ· ἀντὶ τῶν ἐλέγομεν τὰ φυσικὰ εἶδη, καὶ ή κατὰ τὰ ἐνυπάρχοντά τε καὶ ὄριζοντα, ὡς ή κατὰ τὰ τῶν σωμάτων πέρατα· κατὰ ταῦτα γάρ ή τῶν σωμάτων μορφὴ, η τε κατὰ τὰ σχήματα καὶ ή κατὰ τὸ τὶ ἦν εἶναι. τὸ δὲ χωριστόν εἰ εἴη προσκείμενον, δηλωτικὸν ἀν εἴη ἣτοι τοῦ τῆς ἐπινοίᾳ χωριστόν αὐτὸν εἶναι τοῦ ὑποειμένου (τὸ γάρ εἶδος τῆς ὑλῆς ἔτερον καὶ χωριστόν, εἰ καὶ μὴ ὑποστάσει, ἀλλὰ τῷ γε λόγῳ) η χωριστόν, ὅτι μὴ αἴδιον μηδὲ ἀεὶ ταῦτὸν μένον ἐν τῇ ὑλῇ, ἀλλὰ χωριζόμενόν τε καὶ φθειρόμενον· τοιοῦτον γάρ τὸ ἔνυλον εἶδος πάν, οὗ μνημονεύει διὰ τοῦ δευτέρου σημανομένου τῆς οὐσίας. η χωριστὸν τῷ ἄλλῳ εἶναι τοῦ ὑποειμένου αὐτόν, καὶ μὴ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ· οὕτω γάρ πρὸς τὴν ὑλὴν ἔχει καὶ τὸ εἶδος. ἐπιζητήσαι τις ἀντὶ πρὸς τοῦτο περὶ τῶν εἰδῶν τῶν ἐν τοῖς θείοις σώμασιν ταῦτα γάρ οὔτε ἔνυλα οὔτε φθαρτά καὶ χωριστὰ τῇ ἐπινοίᾳ τοῦ ὑποειμένου αὐτοῖς σώματος. τὰ μὲν γάρ κινητικὰ αὐτῶν εἶδη εἴη ἀν ἐν τῇ πρώτῃ μοίρᾳ τῆς οὐσίας· ἄτομοι γάρ καὶ αὐται οὐσίαι καὶ ἔσχατοι καὶ ἐν μηδενὶ οὖσαι. οὐκ ἔσκε δὲ τὰς δευτεράς οὐσίας καταριθμεῖσθαι. δύναται καὶ ὁ ἀν τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν εἰρηκέναι ἐπὶ τῶν εἰδῶν τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ, λέγων ἀντὶ τοῦ ἐν χωριστῷ μόνον γάρ τῶν ὄντων χωριστὸν καὶ καθ' αὐτὸν ή οὐσία, ὡς λέγειν αὐτὸν μὴ περὶ παντὸς σημανομένου τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς κυρίως, ἥτις εἴη ἐν τοῖς δυσὶ τοῖς προειρημένοις, τῷ τε ἔσχατῷ ὑποειμένῳ, ὃ ἐστιν ή ὑλη, καὶ τῷ ἐν ταύτῃ εἶδει τοιοῦτον γάρ τὸ ὃ ἀν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ή· διὸ γάρ αἴτιον τοῦ τόδε τι εἶναι τῷ χωριστῷ, τοῦτο ή κατὰ τὸ εἶδος οὐσία (375, 17 - 376, 13; ed. Hayduck).

La traducción que propongo de este pasaje es la siguiente:

“A continuación de la exposición de los múltiples significados de ‘sustancia’, [Aristóteles] afirma que las sustancias tomadas en consideración se relacionan con dos modos [de ser]: 1) ‘el sustrato último, que no se dice ulteriormente de otra cosa’ (en efecto, el primer significado de ‘sustancia’ es lo que no [se dice] de un sustrato. Por tanto, si tal es la sustancia, lo que posee máximamente este carácter debería ser máximamente sustancia. Pero tal es tanto el sustrato último –y a este significado de sustancia podría ser referida toda sustancia indivisible—como la sustancia [a la cual se refieren] conjuntamente la sustancia entendida como forma primera y la materia, ya que la materia [no se dice] de nada); 2) ‘aquel que en la medida en que es algo determinado es también separado’. Pero qué debería entenderse con esta expresión se puede comprender por el agregado ‘pero tal es la estructura y la forma de cada cosa’, a cuyo significado podría ser remitida, a su vez, tanto la sustancia [que debe entenderse] como alma, en el modo en el que entendíamos las formas naturales, como la sustancia [que debe entenderse] en relación con lo que es intrínseco a los cuerpos y los define, esto es: sus límites, ya que en relación con estos últimos se obtiene la estructura de los cuerpos, tanto aquella en relación a su forma geométrica, como aquella que está en relación con la esencia. Entonces<sup>2</sup>, si el término χωριστόν fuera

2 Leo el δέ de 375, 29 (*in fine*), en sentido explicativo y no adversativo.

agregado, como una especificación [de εἰδος]<sup>3</sup>, sería indicativo del hecho de que [la forma] está de por sí separada del sustrato en el plano del pensamiento (la forma, de hecho, es diferente y separada de la materia, incluso si no lo es realmente<sup>4</sup>; lo es al menos en el plano de la noción), o es separada puesto que no es eterna y, así, una vez que ha sido separada y se corrompe, ni siquiera permanece siempre la misma forma [que era] en el interior de la materia; tal es, de hecho, toda forma inmanente, a la cual se hace alusión [con la exposición] del segundo significado de ‘sustancia’. O la forma es separada por ser por sí una cosa totalmente diferente del sustrato, es decir, no depende de su sustancia, ya que de este modo subsiste en relación con la materia. Teniendo esto en cuenta, se podría indagar sobre las formas internas a los cuerpos divinos; en efecto, estas formas no son ni inmanentes ni corruptibles ni separadas en el plano del pensamiento del cuerpo que funciona como su sustrato. Los motores de estos cuerpos, en efecto, en la primera acepción de ‘sustancia’, podrían ser formas, ya que son por sí sustancias, como entes indivisibles y últimos, sin que estén adentro de otra cosa. No parece que en este momento [Aristóteles] esté enumerando entre los significados de ‘sustancia’ a las sustancias segundas, de las cuales ha hablado en otros [escritos]. También es posible que la expresión ‘aquel que en la medida en que es algo determinado es también separado’ se diga a propósito de aquellas formas al interior de la sustancia, tratando de decir ‘dentro de lo que es separado’. Entre los entes, sólo la sustancia es aquello que existe por sí y es separado, en la medida en que [Aristóteles] afirma que [tal expresión] no concierne a cualquier significado de ‘sustancia’, sino [al significado] de la sustancia en sentido propio. Cualquier sustancia que pueda ser incluida entre los primeros dos [tipos de sustancia], de las cuales se habló anteriormente: el sustrato último, esto es, la materia, es la forma al interior de ésta. Tal es, en efecto, ‘aquel que en la medida en que es algo determinado es también separado’, ya que lo que es causa del ser determinado por aquello que es separado es la sustancia entendida como forma”.

El primer significado fundamental de “sustancia” es el de sustrato último, τὸ ὑπόκειμενον ἔσχατον, aquello de lo cual nada se predica y todo es predicado: todo lo que es sustancia no puede sino ser sustrato, en las diversas acepciones de éste, por lo cual cuanto más una cosa realiza este significado, tanto más es sustancia de otra cosa que puede serlo en un grado inferior. Hay una gradación del ser sustancia que se mide por el hecho de ser sustrato, al punto que, como correctamente subraya Alejandro, τὸ μάλιστα τοῦτο ἔχον μάλιστα ἀν οὐσίᾳ εἴη, hay una perfecta biunivocidad entre sustancia y sustrato; una caracterización de la sustancia que el Estagirita desde el comienzo de su personal elaboración doctrinal se preocupó

3 Cf. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics* 5, translated by W.E. Dooley S.J., London 1993, n. 189 p. 147.

4 Cf. la expresión καθ' ὑπόστασιν en Orígenes, *Commentarium in Ioannem, Commentaire sur San Jean, Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc* [SC=157], 2 voll., Paris 1970, fr. 95, o κατὰ τὴν ὑπόστασιν en Sexto Empírico, *Sexti Empirici Opera*, edidit H. Mutschmann, Lipsiae 1912-1914, vol. I, *Pyrrhoneion hypotypuseon libros tres continens*, editionem stereotypam emendatam curavit, addenda et corrigenda adiecit J. Mau, Lipsiae 1958, 2.94, 176.

## *Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN...*

por delinear, como se puede ver en *Categorías*, 2, 1 a 20 - b 6, donde al hacer una lista de todas las posibles determinaciones que entran en la predicación, luego de haber mostrado que de las cosas que se dicen ( $\tauῶν λεγομένων$ ) algunas se dicen en unión con otra ( $\tauὰ κατὰ συμπλοκὴν λέγεται$ ), otras en desunión ( $\άνευ συμπλοκῆς$ ), el filósofo afirma que

“De las cosas que son, algunas se dicen de un sustrato ( $\ικαθ' \ύποκειμένου τινός$ ), pero no están en ningún sustrato ( $\έν \ύποκειμένῳ οὐδενὶ$ ), por ejemplo ‘hombre’ se dice de un sustrato, esto es, de un cierto hombre ( $τοῦ τινὸς \άνθρωπου$ ), pero no está en ningún sustrato. Otras cosas están en un sustrato, pero no se dicen de ningún sustrato —digo ‘en un sustrato’ de aquello que, al no ser inherente a una cosa ( $\έν τινὶ \ύπάρχον$ ) como su parte ( $\μέρος$ ), no puede subsistir separadamente ( $\χωρὶς εῖναι$ ) de aquello en lo que está—; por ejemplo, una cierta gramática está en un sustrato, en el alma, pero no se dice de ningún sustrato; un cierto blanco está en un sustrato, o sea, en un cuerpo —ya que todo color está en un cuerpo—pero no se dice de ningún sustrato. Asimismo, otras cosas se dicen de un sustrato y están en un sustrato, por ejemplo la ciencia está en un sustrato, en el alma, y se dice de un sustrato, de la gramática. En fin, otras cosas ni están en un sustrato ni se dicen de un sustrato, por ejemplo un cierto hombre o un cierto caballo, en efecto, ninguna de tales cosas está en un sustrato ni se dice de un sustrato” (traducción nuestra).

En relación con la constitutiva correspondencia entre el nivel ontológico y el lingüístico de toda la doctrina de las categorías —en virtud de la cual la expresión verbal indica la noción de la cosa, la que vuelve a proponer una característica suya real—, esta muy célebre clasificación de las posibles predicaciones refleja fielmente las diversas determinaciones ontológicas que corresponden a cada posible ente. Al analizar la realidad de las cosas que son, Aristóteles abarca siempre el plano lógico-lingüístico, por lo cual las articulaciones y distinciones que se adoptan en el plano de los términos valen también como expresión de otros tantos caracteres de las cosas, y la investigación sobre éstas puede conducirse a partir de la investigación de aquellos<sup>5</sup>.

En efecto, las cosas que se dicen de un sustrato, pero no están en un sustrato, son las sustancias universales, o sea, los géneros y las especies; las cosas que no se dicen de un sustrato ni están en un sustrato son las sustancias individuales, en particular los cuerpos; las cosas que están en un sustrato, pero que no se dicen de un sustrato son las propiedades individuales, es decir los accidentes, como este específico blanco inherente a un cuerpo dado, o esta específica doctrina gramatical inherente a una cierta alma; las cosas que están en un sustrato y se dicen también

---

5 Este es el criterio sobre la base del cual Aristóteles debe haber operado la individualización de cada una de las categorías.

de un sustrato son las propiedades universales, como la ciencia que el alma posee y que se predica de la gramática en tanto disciplina científica.<sup>6</sup>

En las líneas siguientes 6-9, el Estagirita especifica que en sentido absoluto ( $\alpha\piλως$ ) las cosas indivisibles, es decir, todo lo que es numéricamente uno ( $\tau\grave{a}\alpha\tauομα\ kai\ \bar{e}n\ \alpha\kappaιθμω$ ), son las cosas que no se dicen de ningún sustrato, incluso si pueden permanecer tales estando en un sustrato, como esta particular doctrina gramatical diferenciada de cualquier otra doctrina gramatical que, no obstante, no puede sino estar adentro de una cierta alma, no pudiendo «subsistir separadamente ( $\chiωρις\ e\bar{i}v\atilde{\alpha}$ ) de aquello en lo que está» como su accidente particular. Por tanto, el solo no ser dicho de un sustrato no equivale al ser sustancia, sino simplemente a la indivisibilidad y unidad numérica, si es cierto que tal característica corresponde plenamente también a lo que es accidental.

Un carácter común a todo ente sustancial es el no ser en un sustrato:

“En efecto, la sustancia primera ( $\acute{\eta}\ \pi\kappa\omega\tau\eta\ o\bar{u}\sigma\acute{\alpha}$ ) no se dice de un sustrato ni está en un sustrato; y en relación con las sustancias segundas ( $\tau\bar{a}\nu\ \delta\epsilon\upsilon\tau\acute{e}\varrho\omega\ n\ o\bar{u}\sigma\acute{\iota}\omega\ n$ ) es simplemente evidente que no están en un sustrato, ya que ‘hombre’ ( $\acute{o}\ \alpha\kappa\theta\omega\pi\bar{o}\ s$ ) se dice de un sustrato, es decir de un cierto hombre, pero no está en un sustrato, en efecto, ‘hombre’ no está adentro de un cierto hombre. Igualmente, ‘animal’ ( $\tau\bar{o}\ \zeta\bar{a}\omega\bar{o}\ s$ ) se dice de un sustrato, es decir, de un cierto hombre, pero ‘animal’ no está dentro de un cierto hombre” (*Categorías*, 5, 3 a 7 - 15; traducción nuestra).

La sustancia primera no sólo no está en un sustrato, tampoco se dice de un sustrato y por tanto es una e indivisible, esto es, absolutamente individual. Ella, en cuanto esta particular sustancia, como “un cierto hombre”, no puede predicarse absolutamente de ninguna otra cosa, pero sobre todo, el resto se predica de ella: “por el hecho de que las sustancias primeras son sustrato de todas las otras cosas y todas las otras cosas se predicen de ellas, por lo cual son máximamente ( $\mu\acute{a}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ ) sustancias” (5, 2b15-17), o “sustancias en el sentido más propio ( $\kappa\psi\iota\omega\tau\alpha\tau\alpha$ )” (2b38). Cada sustancia primera significa indudablemente algo determinado ( $\tau\acute{o}\delta\epsilon\tau\eta$   $\tau\iota$ ), ya que aquello que manifiesta es algo indivisible y numéricamente uno ( $\alpha\tau\omega\mu\bar{o}\ kai\ \bar{e}n\ \alpha\kappa\iota\theta\mu\bar{o}$ ; 5, 3b10- 13). Así se explica mejor la correlación que traza Alejandro entre  $\acute{\eta}\ \alpha\tau\omega\mu\bar{o}\ o\bar{u}\sigma\acute{\alpha}$  y  $\tau\bar{o}\ \tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\bar{o}\ \acute{\eta}\bar{u}\kappa\acute{\epsilon}\mu\bar{e}\nu\bar{o}\nu\bar{o}$ , no obstante en las obras posteriores a *Categorías* Aristóteles ya no habrá vuelto más a hacer uso (o casi) del término  $\alpha\tau\omega\mu\bar{o}$  para indicar el individuo, sino que utilizará la

<sup>6</sup> Véase la tabla de las relaciones predicativas entre las determinaciones de estas cuatro clases de entes presente en *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Iunctas, 1562-1574, rist. anast. Frankfurt/Main 1962, vol. I, p. 24, retomada en parte y reelaborada por J. Vuillemin, “Le système des Catégories d’Aristote et sa signification logique et métaphysique”, en *De la Logique à la Théologie. Cinq Etudes sur Aristote*, Paris 1967, pp. 44-125; p. 49.

expresión καθ' ἕκαστον, en contraposición a καθ' ὅλου, con el cual designará al universal. Además, a partir del ἄτομον καὶ ἐν ἀριθμῷ se puede comprender en qué términos Alejandro encuentra una fuerte biunivocidad entre el ser sustancia y el ser sustrato en relación con la graduación del mismo ser sustancia.

Como justamente observó Oelher<sup>7</sup>, se habla de indivisibilidad, ἄτομον, *simpliciter* sólo en referencia a una determinada configuración de la unidad, o sea, en relación con la unidad en un preciso significado de ésta. En efecto, la unidad no pertenece solamente al individuo, dado que existe también la unidad del género, ἐν γένει, y la unidad de las especies, ἐν εἴδει<sup>8</sup>. El género es uno en tanto género, es decir, numéricamente uno, así como la especie es una como especie, es decir, específicamente una, mientras que la modalidad del ser uno del individuo es la unidad según el número, ἀριθμῷ, que lo diferencia respecto de las otras modalidades del ser uno. De aquí el modo diferente de ser algo indivisible: un género es uno como género, pero es divisible en una multiplicidad de especies diversas y, considerado justamente según el número, es divisible en una multiplicidad de individuos; análogos relevamientos se pueden hacer en el caso de la especie en relación con las subespecies y a los numerosos individuos de los cuales ella es especie. Contrariamente, un individuo es indivisible porque no puede dividirse en una multiplicidad de individuos y de partes que tienen la misma denominación.<sup>9</sup> Un género se predica de las especies, de las subespecies y de los individuos a los cuales da su nombre; así, la especie se predica de sus subespecies y de los individuos denominados según su nombre; en cambio, el individuo no se predica de nada. Por lo cual, un universal en la medida en que no es sustrato tampoco es individuo y, consecuentemente, sustancia, y viceversa. El individuo en tanto sustancia primera es en mayor medida una e indivisible respecto del género y de la especie, y por tanto en mayor medida sustrato (puede, al máximo, predicarse de sí mismo). La sustancia primera es primera respecto del género y la especie —denominadas por eso “sustancias segundas” o sea sustancias universales—porque está en el fundamento del propio ser sustancia de estos, en la medida en que, es cierto, cuanto más universal es una determinación, es decir, cuanto más predictable de otra cosa, tanto más se distancia del individuo y tanto menos será sustancia. Lo que significa que

7 Aristoteles, *Kategorien*, uebersetzt und erlautert von K. Oelher, Berlin 1984, p. 188.

8 Todo lo que es uno es indivisible en el mismo sentido en el que es uno. Considérese *Física*, III, 7, 207b 5 y ss.; *Metafísica*, X, 15, 1052b 15 y ss..

9 En suma, un individuo singular, ejemplar de una especie dada es indivisible porque no puede ser dividido de tal modo que de la misma división resulten determinaciones que caigan bajo la misma especie. Así, las partes de un cierto hombre, como la cabeza, la mano, el dedo, etc., no pueden ya ser parte de la especie “hombre” y tener una misma denominación (*Cf. Aristotele, Le categorie*, introduzione, traduzione e note di M. Zanatta, Milano 1989, p. 439).

la individualidad de la sustancia primera define el criterio del ser sustancia, porque posee en grado máximo el título de sustancia y todo aquello que quiera decirse sustancia en sus diversos sentidos deberá ser medido en relación con ella.

El filósofo precisa que “de las sustancias segundas la especie es en mayor medida ( $\mu\acute{a}\lambda\lambda\omega\nu$ ) sustancia que el género porque es más cercana a la sustancia primera” (2 b8-9). En analogía con el individuo, también las especies, al ser aquello en lo cual existen algunas otras determinaciones, o aquello de lo cual otras determinaciones se dicen, son sustancia a título mayor que los géneros: si los géneros son predicados de las especies, las especies a su vez no son predicados de los géneros (como se explica en 2b 17 y ss.).

Si de la sustancia primera no deriva ningún predicado (3a36-37:  $\grave{\alpha}\pi\grave{\o}\tau\grave{\o}\ \tau\grave{\eta}\varsigma\ \pi\varrho\acute{\o}\tau\eta\varsigma\ \text{o}\grave{\u}\sigma\acute{\i}\alpha\ \text{o}\grave{\u}\delta\acute{e}\mu\acute{m}\i\alpha\ \acute{e}\sigma\grave{\t}i\ \kappa\acute{a}\tau\eta\gamma\o\varsigma\i\alpha$ ), podemos decir, definitivamente, con Alejandro:  $\varepsilon\acute{i}\ \delta\grave{\eta}\ \tau\text{o}\i\text{o}\u\text{u}\text{t}\text{o}\nu\ \text{h}\ \text{o}\grave{\u}\sigma\acute{\i}\alpha,\ \text{t}\grave{\o}\ \mu\acute{a}\lambda\i\text{s}\text{t}\text{a}\ \text{t}\text{o}\u\text{u}\text{t}\text{o}\ \acute{e}\text{x}\text{h}\text{o}\nu\ \mu\acute{a}\lambda\i\text{s}\text{t}\text{a}\ \grave{\alpha}\nu\ \text{o}\grave{\u}\sigma\acute{\i}\alpha\ \varepsilon\acute{i}\text{h}\ \text{t}\text{o}\i\text{o}\u\text{u}\text{t}\text{o}\ \delta\grave{\e}\ \text{t}\grave{\o}\ \acute{u}\text{p}\text{o}\kappa\acute{e}\i\text{m}\text{e}\text{n}\text{o}\nu\ \acute{e}\text{s}\text{h}\text{a}\text{t}\text{o}\nu$ .

Naturalmente, lo dicho respecto de la sustancia primera descripta en las *Categorías* se aplicará con más razón a la forma, cuya primacía en tanto sustancia respecto del individuo empírico, esto es, del compuesto de materia y forma, se afirma claramente en la *Metafísica*. En efecto, la forma no debe su existencia, o mejor, su ser, a ninguna otra cosa, por lo cual no se debe predicar de ninguna cosa, pero justamente el compuesto y la materia deben predicarse de ella, como causa del ser del primero y causa determinante de la segunda a ser materia de un cierto individuo y no de otro. En modo particular, un excelente ejemplo de forma como sustrato es el alma subyacente a la vida y a todas sus funciones, como pone de manifiesto el propio Aristóteles en V, 8, para ilustrar el segundo significado de “sustancia” (1017b14-16), y que, como veremos, en lo que sigue, será retomado por Alejandro.

Entre los muchos lugares del texto de la *Metafísica* me resultan particularmente representativos dos pasajes de VII, 7, 1032b1-2, y 14: en el primero se establece paradigmáticamente la equivalencia entre  $\varepsilon\acute{i}\delta\o\varsigma$ ,  $\pi\varrho\acute{\o}\tau\eta\text{o}\ \text{o}\grave{\u}\sigma\acute{\i}\alpha$  y  $\text{t}\grave{\o}\ \text{t}\grave{\i}\ \text{h}\text{v}\ \varepsilon\acute{i}\n\text{v}\text{a}\i$ , y en el segundo, la equivalencia entre  $\text{t}\grave{\o}\ \text{t}\grave{\i}\ \text{h}\text{v}\ \varepsilon\acute{i}\n\text{v}\text{a}\i$  y  $\text{o}\grave{\u}\sigma\acute{\i}\alpha\ \grave{\alpha}\nu\text{e}\nu\ \text{u}\text{l}\text{h}\varsigma$ , por la cual se sabe que  $\pi\varrho\acute{\o}\tau\eta\text{o}\ \text{o}\grave{\u}\sigma\acute{\i}\alpha = \text{o}\grave{\u}\sigma\acute{\i}\alpha\ \grave{\alpha}\nu\text{e}\nu\ \text{u}\text{l}\text{h}\varsigma$ , o sea, la forma más allá de la materia por ella in-formada,<sup>10</sup> en tanto sustancia individual, una e indivisible

10 El carácter fundamental de la inmaterialidad parece haber sido completamente ignorado por Pseudo-Alejandro, quien en 489, 10 - 12 (ed. Hayduck) pone de manifiesto la primacía de la sustancia primera sólo en la medida en que la forma es causa de los contrarios, es decir, es causa tanto cuando está presente como cuando está ausente, o sea como privación ( $\sigma\text{t}\acute{e}\varrho\text{e}\sigma\varsigma$ ), un argumento que sigue, tratado inmediatamente por el Estagirita en II. 2 - 6.

(ἀτομον γὰρ τὸ εἶδος en VII, 8, 1034b8) causa y razón de ser de la individualidad, unidad e indivisibilidad del individuo empírico del cual ella es forma. Por lo demás, si el compuesto no puede ser causa de sí mismo, debe haber alguna otra cosa más allá del compuesto, la materia, pero sobre todo la forma que, precisamente en cuanto más allá del compuesto, es para éste μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, y por esto ἀγένητος, o sea ἀτόπιος, como se dice en III, 999 b 16, no casualmente la misma expresión utilizada en el pasaje V, 8, aquí analizado.<sup>11</sup>

Creo que el mismo Alejandro al hablar aquí de sustancia κατὰ τὸ ποῶτον εἶδος, quiere subrayar precisamente el carácter inmaterial, ἄνευ ὕλης, de la forma, es decir la acepción de “sustancia” en el sentido más alto. Como parece confirmarnos el mismo filósofo cuando, en VII 11, 1037b3-4, afirma que sustancia primera es la que no está constituida por la referencia de una cosa a otra, como su sustrato material (μὴ λέγεται τῷ ἄλλῳ ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ύποκειμένῳ ὡς ὕλῃ), bien diferente de la forma inmanente (τὸ εἶδος τὸ ἐνόν) unida a la materia que va a constituir la sustancia-compuesto (VII 11, 1037a29-30). Sólo la forma no unida a la materia puede coincidir con la esencia. Por tanto, cuanto más ‘primera’ es una sustancia tanto menos se predica de otra cosa: para la sustancia en tanto simple forma se confirma en mayor medida la perfecta biunivocidad entre sustancia y sustrato que muestra Alejandro.

11 El mismo Alejandro, en 215, 15 - 19 (ed. Hayduck), al comentar este pasaje subraya que aquí se trata de la forma no presente en la materia (οὐ τὸ ἐν τῇ ὕλῃ), la forma eterna que preexiste (*προϋπάρχον*) como causa productora, la misma caracterización que da el propio Estagirita en VII, 9, 1034 b 12 y ss. Explica bien Reale, *op. cit.*, vol. III, n. 15 pp. 363 - 364: “La forma es condición tal que implica, ella misma, ausencia de devenir, ausencia de generabilidad e incorruptibilidad (si ella misma se generase, se iniciaría un proceso al infinito [...]) Resulta difícil calibrar con exactitud el significado de la ausencia de generación de la forma. (a) Considerando al individuo empírico, es claro que en él, la forma aparece y desaparece instantáneamente sin proceso: pero ausencia de generación e incorruptibilidad de la forma no quieren decir solamente la a-procesualidad de su aparecer o desaparecer (como piensan algunos): Aristóteles habla, de hecho, de preexistencia (*προϋπάρχειν*) de la forma”. (b) Pero ¿de qué tipo de preexistencia se trata? ¿Cómo y dónde preexiste la forma? Se trata, obviamente, de una preexistencia no más allá de las cosas ni separada de las cosas a la manera de los platónicos, sino que se trata de preexistencia en sentido estructural, como la que tiene la condición respecto de lo condicionado; la inmutabilidad de la forma o esencia es la inmutabilidad de la condición, y su carácter de incondicionalidad es el carácter de incondicionalidad, precisamente, de la condición. ¿Y dónde preexiste la forma? Preexiste no obviamente en un mundo *hiperuranio*, sino que preexiste en acto en el generante y en potencia en la materi. De “eternidad” de la forma se puede hablar por cierto, pero distinguiendo bien el tipo de eternidad de las formas de las sustancias suprasensibles [...] respecto del tipo de eternidad que puede ser propio de una condición, como lo es la forma [...].”

En fin, a esta biunivocidad se la puede ver también en el caso de la materia, como ejemplo inmediato de ἔσχατον ύποκείμενον, dado que “todas las otras categorías se predicen de la sustancia y ésta, a su vez, de la materia” (VII 3, 1029a23-24). En efecto, el ser de la materia es mera potencia y por esto solo es capaz de recibir determinaciones y, por tanto, no se la puede referir a otra cosa –de lo que hace eco el subrayado de Alejandro κατ’ οὐδενὸς γὰρ ή ὑλη—porque no puede determinar o calificar a otra cosa. En este sentido, se puede decir que, además, la forma misma se refiere a la materia en cuanto la determina y la estructura formalmente, al punto que las formas naturales –τὰ φυσικὰ εἴδη de las que habla Alejandro en su comentario—, esto es las formas inmanentes a los cuerpos sensibles, no pueden sino subsistir en relación esencial con la materia de aquello de lo cual son forma.

Esa biunivocidad puede considerarse perfecta también en este caso, incluso si se lo hace por vía negativa. En efecto, la materia es sustrato en menor medida que la forma y la sustancia empírica, porque lo es en forma totalmente pasiva, como algo completamente indeterminado en su mera potencialidad. Por tanto, invirtiendo la afirmación de Alejandro εἰ δὴ τοιοῦτον ή οὐσία, τὸ μάλιστα τοῦτο ἔχον μάλιστα ἀν οὐσία εἴη. τοιοῦτον δὲ τὸ ύποκείμενον ἔσχατον, podemos decir: cuanto menos sustrato es una cosa, tanto menos es sustancia.

Aristóteles establece la inferioridad de la materia en cuanto sustancia en el texto de *Metafísica*, VII 3, 1029a26-30, cuando pone de relieve dos características ulteriores definitivas de la sustancia, además del ser ύποκείμενον ἔσχατον, que la materia no puede en modo alguno poseer: el ser algo separado, χωριστόν, y el ser algo determinado, τόδε τι. Estas dos últimas características, no casualmente, son las dos mencionadas en el pasaje de V, 8, comentado por Alejandro.

El comentador parece distinguir dos diversas acepciones de “separado”: 1) en conexión sólo con la forma, esto es, como “si el término χωριστόν fuera adjuntado como una especificación [de εἶδος]”, y por esto la forma en algún modo, o respecto de algún aspecto particular, diferente del ύποκείμενον ἔσχατον (375, 27-376, 6) y 2) en conexión con toda la οὐσία, y de este modo, la forma unida al ύποκείμενον (376, 7-13). Consideremos la primera acepción.

Sobre todo, Alejandro se preocupa por ilustrar el sentido del agregado “pero tal es la estructura y la forma de cada cosa”, en relación con la cual se puede ver la forma como algo separado, dirigiéndola brevemente al segundo significado de οὐσία según Aristóteles, reescrito por el comentador de este modo:

“[Aristóteles] afirma que la sustancia se dice de otro modo: aquello que sea causa del ser intrínseca (ἐνυπάρχον) a esas cosas (*scil.*: los cuerpos, τὰ σώματα, y las cosas divinas, τὰ δαιμónia) y en tanto no se diga de un sustrato. Con esto él se refiere a lo

que es intrínseco ( $\epsilon\nu\nu\pi\alpha\chi\epsilon i$ ) a las sustancias antes mencionadas —éstas, en efecto, ahora las señala como no [dichas] de un sustrato, ya que los accidentes [se dicen] de un sustrato—. De ahí que cuanto es intrínseco a las sustancias es causa de su ser eso que son ( $\alpha\iota\tau\alpha \epsilon\sigma tiv \alpha\dot{\nu}\tau\alpha\iota\zeta \tauou \epsilon\iota\nu\alpha\iota \alpha\iota\epsilon\iota\zeta$ ) y esto mismo se define como sustancia. Podría referirse a las formas de las cosas compuestas ( $\tau\alpha\nu \sigma\nu\epsilon\sigma\tau\omega\tau\alpha\nu$ ) por naturaleza, es decir, las formas naturales e inmanentes ( $\phi\nu\sigma\kappa\alpha \kappa\alpha\iota \epsilon\nu\lambda\alpha$ ), por ejemplo, el alma en los animales, ya que es por medio de ésta que son animales. A propósito de los cuerpos naturales, la forma para cada uno es causa del ser eso que es ( $\tauou \epsilon\iota\nu\alpha\iota \delta\epsilon\sigma tiv$ ). Afirma que las partes que son intrínsecas a algunas cosas y las delimitan ( $\delta\dot{\nu}\zeta\epsilon i$ ) se dicen sustancias, lo que significa que ellas son algo determinado ( $\tau\delta\epsilon\tau \tau i$ ), ‘[aquellas partes] cuya eliminación implicaría la eliminación del todo’.<sup>12</sup> De este modo, él dice que los límites ( $\tau\alpha \pi\epsilon\varrho\alpha\tau\alpha$ ) de los cuerpos son ellos mismos sustancias<sup>13</sup> [...] El límite de cada cuerpo o volumen, al separarlo de los demás ( $\chi\omega\dot{\nu}\zeta\alpha\tau\alpha \dot{\alpha}\pi\dot{\tau} \tau\alpha\nu \ddot{\alpha}\lambda\lambda\omega\tau\alpha$ ) [cuerpos o volúmenes], es causa de su ser determinadamente eso que es ( $\tauou \tau\delta\epsilon\tau \epsilon\iota\nu\alpha\iota \delta\epsilon\sigma tiv$ ) de acuerdo con una figura específica circumscripta ( $\kappa\alpha\tau\alpha \pi\epsilon\varrho\iota\gamma\alpha\phi\dot{\tau}\alpha \alpha\iota\kappa\epsilon\iota\alpha\tau\alpha$ ) [...] Dice que los límites señalan algo determinado porque es en virtud de estos que tenemos las estructuras ( $\alpha\iota \mu\alpha\phi\alpha\iota$ ) de los cuerpos, a partir de las cuales se dice que ellos son ciertas cosas determinadas ( $\tau\alpha\delta\epsilon \tau\iota\alpha\iota \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ), o sea cubos o esferas” (373, 18-28; 373, 34-374, 1; 374, 7-8; ed. Hayduck. Traducción nuestra).

Por tanto, la estructura y la forma de cada cosa es eso que es intrínseco a la misma cosa y la hace subsistir como eso que es, es decir como aquella cierta cosa determinada bien diferenciada de todas las demás cosas. Y ésta puede ser la forma inmanente a los cuerpos naturales, en tanto compuestos, o los límites geométricos, como pensaban los platónicos y los pitagóricos, mencionados por Alejandro más adelante (374, 30 y ss.), quienes confieren a los cuerpos de los que son límites una específica conformación geométrica.

Nótese, en particular, cómo Alejandro conecta  $\tau\alpha \epsilon\nu\nu\pi\alpha\chi\alpha\tau\alpha$  con el no decirse de ningún sustrato, para recordarnos que una forma de este tipo, si bien está constitutivamente ligada al cuerpo del cual ella es forma, es superior a él en cuanto sustancia primera capaz de definir su determinación e individualidad, es decir su propio ser sustancia. Se trata de la forma  $\dot{\alpha}\nu\epsilon\nu \ddot{\upsilon}\lambda\eta\zeta$ , no constituida a partir de la referencia a otra cosa como su sustrato material. Una forma bien diferenciada del sustrato en el cual inhiere, para ser su esencia ( $\tau\alpha \tau i \dot{\eta}\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ), cuya noción ( $\lambda\dot{\gamma}\gamma\zeta\alpha\iota$ ) coincide con la definición ( $\delta\dot{\nu}\iota\sigma\mu\dot{\tau}\alpha\iota$ ) del mismo sustrato, de modo que en sentido absoluto, para cada sustancia-compuesto su definición es su sustancia, o sea la sustancia en cuanto forma, causa de su ser. En otros términos la sustancia, en cuanto forma, si es  $\chi\omega\dot{\nu}\zeta\alpha\tau\alpha$  lo es como principio que separa a la cosa de la

12 *Metafísica*, V, 8, 1017 b 18 - 19.

13 Esto es, más allá de que sean sustancia los cuerpos respecto de los cuales son límite.

cual es sustancia respecto de las otras cosas<sup>14</sup>, y así la define, como en el caso de los límites que vimos recién en el comentario de Alejandro.

Pero si la forma separa a la cosa del resto definiéndola en su esencia, debe ser ella misma separada del sustrato en cierto modo, o bien en algún respecto o en alguna modalidad, para que sea efectivo así su primado como causa y principio. Si la forma es ella misma algo determinado porque determina, o, para ser más precisos, para todo cuerpo “es causa del ser eso que es”, con más razón debe ser algo separado-que separa. De este modo se explicaría cómo la palabra *χωριστόν* se debe combinar directamente con el *εἶδος*.

El primer sentido que Alejandro identifica según el cual la forma puede considerarse *χωριστὸν τοῦ ὑποκειμένου* es serlo *τῇ ἐπινοίᾳ*, puesto que la forma incluso estando en la realidad, en tanto *τῷ ἐνυπάρχον* (equivalente a un *εἶδος φυσικὸν καὶ ἔννοιαν*, o en tanto *τὸ ἐνόν*), no puede desvincularse de la materia, está bien diferenciada de ella porque es su regla y estructura y, por tanto, diferente y distingible respecto de ella. Como dice el mismo Aristóteles en VIII, 1, 1042a28-29, la sustancia en un cierto sentido es el *λόγος* y la *μορφή*, la cual, siendo algo determinado está separada según la noción (*ὁ τόδε τι ὄν τῷ λόγῳ καὶ χωριστὸν ἐστιν*).<sup>15</sup> La forma no subsiste en sí y por sí, del mismo modo que una Forma platónica<sup>16</sup>, en tanto es inmanente a la materia que aún ha de *in-formar*, es distinta objetivamente (y no por simple abstracción) de ésta y del compuesto, por ser su principio y condición. La forma sensible (o natural, como dice Alejandro) está separada en tanto causa primera de la separación de la cosa de la cual es forma, pero no realiza esa plena y total autonomía y autosuficiencia ontológica, que en cambio realiza toda sustancia empírica, dado que no puede sino realizarse completamente en los cuerpos de los cuales ella es forma, incluso siendo su esencia, el contenido mismo de su definición, su fundamento ontológico y gnoseológico.<sup>17</sup>

---

14 Un aspecto de la forma *χωριστόν* bien advertido por Reale, *op. cit.*, vol. I, pp. 123 y ss., y al cual yo mismo le he dedicado un estudio de cierta amplitud en: “La problematica della separazione nella *Metafisica di Aristotele*”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Macerata*, XXXII, 1999, pp. 9 - 38.

15 Una frase, creo que no por casualidad, es prácticamente idéntica a *ὁ ἀν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν* ḥ.

16 Obviamente en la lectura que el Estagirita hace de ellas, en el ámbito de la constante polémica contra la doctrina de las Ideas, consideradas como indebidas hipóstasis de los objetos sensibles y de sus cualidades.

17 Cf. Abbate, *op. cit.*, pp. 33 - 34; Reale, *op. Cit.*, vol. III, n. 11 p. 404; T. Irwin, *Aristotle's first principles*. Oxford, 1988, pp. 257 - 259; Gill, M.L. *Aristotle on substance*. Princeton University Press 1989, pp. 36 - 38; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York 1944, 1962, pp. 363 - 371.

También en otros dos pasajes de la *Metafísica* la forma se describe como separada sólo en el plano de la noción (*κατὰ τὸν λόγον*) y del pensamiento (*διανοίᾳ*): VI 1, 1025b27-28 e X 1, 1052b17.<sup>18</sup> Pseudo-Alejandro, en 546, 16, al comentar el pasaje de VIII, 1, hace propio el ejemplo del alma como una *μορφή* que no puede subsistir separadamente de la materia (*χωρίς ἐστι τῆς ψυχῆς*), el mismo ejemplo de forma inmanente citado varias veces por Alejandro. Por otra parte, también para las demás posibles formas inmanentes, o sea los límites de los cuerpos, no podría haber más que una separación *τῇ ἐπινοίᾳ*, como dice claramente Pseudo-Alejandro en 815, 5 y ss., al comentar XIV 3, 1090b5-13, y por esto mismo son incapaces de ser realmente sustancias separadas<sup>19</sup>.

El segundo modo en el que, según Alejandro, se puede comprender la separación de la forma respecto del sustrato consiste en subrayar en vía negativa la inmanencia de toda forma sensible. La forma en tanto *χωριστόν* puede ser *χωριζόμενον*, es decir, separada en sentido pasivo de la materia a la cual está ligada constitutivamente, al punto que si tal ligazón llega a corromperse se corrompe también la forma. Al no ser un ente realmente auto-subsistente en sí, a pesar de ser causa, no puede existir separada del sustrato a no ser virtualmente (*μὴ ύποστάσει*). Perdería su identidad de principio y fundamento, al estar desvinculada de aquello de lo que es correlativamente principio y fundamento;<sup>20</sup> perdería su propia capacidad originaria de separar la cosa de todo el resto en su individualidad determinada. La forma como *τὸ ἐνυπάρχον* es parte del todo constituido por el compuesto, por lo cual “[esas partes] cuya eliminación implicaría la eliminación del todo” desaparecerían ellas mismas, precisamente, con la destrucción del todo del que forman parte, una vez separadas de él.<sup>21</sup> En efecto, como afirma implícitamente el comentador en 375, 36-37—inmediatamente a continuación de la exposición de este sentido del *χωριστόν* referido específicamente al *εἶδος*—, en el momento en el que la forma está puesta en correlación esencial con la materia no puede no depender del ser sustancia del sustrato, el principal significado, sino el único, según el cual la materia puede considerarse sustancia.

18 Debemos notar cómo la preexistencia de la forma respecto de la materia y del compuesto constituido a partir de ambas, de la que hablé en la nota 11, encuentra plena correspondencia precisamente en el *χωριστόν τῷ λόγῳ*.

19 En verdad, en el texto aristotélico la argumentación desarrollada contra los platónicos y los pitagóricos parece ser otra, como lo demuestra la ausencia de la expresión *τῇ ἐπινοίᾳ*. Cf. Reale, *op. cit.*, vol. III, n. 14 pp. 690 - 691.

20 Como se dice en *Física*, I, 2, 185a 4, un principio, si es principio, no puede sino ser principio *de* una o más cosas.

21 Naturalmente, considérese todo *Metafísica*, VII, 10 - 11, para la sumamente compleja cuestión que se presenta entre el compuesto, las partes de la materia, las partes de la forma y la respectiva determinación de unas respecto de otras.

Así es que —y estamos entonces en el tercer modo en el cual se puede decir de la forma *χωριστὸν τοῦ ὑποκειμένου*—la forma debe ser otra cosa distinta respecto del sustrato, de modo tal que la forma no derive su subsistencia, según ninguna modalidad, del ser en relación con la materia. Una forma puede ser separada de este modo sólo si es ella misma sustancia individual, única, separada realmente y no sólo en el plano del pensamiento y de la noción, no inherente bajo ningún respecto a ningún sustrato, como un cuerpo y su materia, por tanto, absolutamente incorruptible respecto de la corruptibilidad de estos. En otros términos: un *εἶδος χωριστὸν τοῦ ὑποκειμένου ὑποστάσει* no puede ser por cierto una forma natural, es decir, *τὸ ἐνυπάρχον*.

Alejandro identifica una forma tal en las formas eternas —eternas en tanto no inmanentes a los compuestos sensibles— de los cuerpos divinos, esto es, los astros y sus partes (373, 8: *τὰ ἄστρα καὶ τὰ τούτων μέοη*), que según la primera acepción de *οὐσία* se denominan sustancia porque “no se dicen de un sustrato, o mejor dicho no son tales que el ser que les compete sea el de subsistir en un sustrato, sino más bien el de ser ellas sustrato de las otras cosas [...] tales son las sustancias indivisibles (*ἄτομοι οὐσίαι*) [...] que ni se dicen de un sustrato ni están en un sustrato, sino que son las otras cosas que se dicen de ellas y están en ellas” (373, 12-16). Como sabemos, es propio de las sustancias indivisibles e individuales, o sea las sustancias primeras, no decirse de un sustrato ni estar en un sustrato, por lo cual no pueden, respectivamente, ni ser en relación con un sustrato ni estar en su interior como forma de un cuerpo natural. Son las perfectas *ἄτομοι οὐσίαι* y, por tanto *αὗται οὐσίαι καὶ ἔσχατοι καὶ ἐν μηδενὶ οὖσαι*.

De modo que, si no queremos creer que aquí Alejandro se contradice clamorosamente, debemos pensar que estas formas, *ἐν μηδενὶ οὖσαι*, están en el interior de los cuerpos celestes en un significado totalmente singular. Es el comentador quien lo dice cuando las define como “motores de estos cuerpos”: se trata de una presencia totalmente funcional en estos cuerpos como principios de sus movimientos, o sea, una presencia que no implica ninguna relación material de inherencia, como pueden serlo sólo una causa eficiente o final, las cuales pueden ser causa no obstante la división que las separa de aquello sobre lo cual ejercen su efecto. De hecho, una cosa se encuentra en su causa eficiente y en su causa final de la misma manera en que algo que depende de un principio encuentra la razón de ser de su esencia y existencia en el principio del cual depende, “el primer término a partir del cual una cosa existe o es conocida”.<sup>22</sup> Una cosa puede decirse en estas causas en sentido rotundamente *metafísico*, en el sentido en que en una de ellas encuentra

---

22 *Metaphysica* Δ 1, 1013a 18 - 19

ya realizada en acto la forma de la que deberá ser una concreción particular, y en la otra encuentra la forma a la que tiende su generación o producción<sup>23</sup>.

Acerca de los motores de los cuerpos celestes, el mismo Aristóteles no nos dice mucho. El único texto que los menciona sin describirlos suficientemente es *Metafísica* XII, 8, un texto sumamente controvertido y fragmentario que Jaeger consideraba muy probablemente no incluido originalmente en el libro XII, y cuyo contenido fue duramente criticado ya por su discípulo Teofrasto<sup>24</sup>.

En XII 8, 1073a26-b1, Aristóteles argumenta que además de dios, Primer motor inmóvil causa del movimiento uniforme circular y eterno del cielo de las estrellas fijas, debe haber otros motores inmóviles que explican los movimientos circulares eternos de cada planeta. En efecto, dado que en general el motor es siempre anterior a aquello que es movido, y dado que aquello que es anterior a una sustancia no puede no ser a su vez sustancia, se debe argumentar que los motores de los planetas también son sustancias<sup>25</sup>; además, dado que cada cosa es movida necesariamente por algo inmóvil, el Estagirita, para explicar estos movimientos, debe introducir otros tantos motores. Así, entonces, existen tantas sustancias-motores como sean necesarias para explicar los movimientos de los astros. Estas sustancias serán eternas, porque es eterno el movimiento que desarrollan; inmóviles, porque son el principio del movimiento; sin volumen, porque mueven por un tiempo infinito y ningún volumen es infinito, y además, ningún volumen finito tiene una fuerza infinita.

Como se ve, las características arriba descriptas pertenecientes a las formas motrices de los cuerpos celestes son las mismas que pertenecen al Primer motor, al que el Estagirita varias veces a lo largo de la *Metafísica* atribuye la separación.<sup>26</sup> En lo que concierne a todo aquello que es sustancia divina, el χωριστόν indica una

23 “Ser en la causa eficiente” y “ser en la causa final” son la sexta y la séptima modalidad de las diferentes modalidades en las que una cosa puede decirse en otra, enumeradas en *Física*, IV, 3, 210a 14 - 24, a propósito de las cuales me permito remitir a mi libro *Il luogo in Aristotele. Traduzione e commento di Fisica Δ 1-5*, Macerata 2007, pp. 139 - 152.

24 Cf. Reale, *op. cit.*, vol. III, n. 2 pp. 594 - 595; *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, by W.D. Ross, Oxford 1924, vol. II, pp. 382 segg.; H. Kraemer, *La noesis noeseos e la sua posizione nella Metafísica di Aristotele*, traduzione italiana di E. Cattanei, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 85, 1993, pp. 171 - 185; E. Berti, “Aristote était-il un penseur dualiste?”, *Théâ-pi*, 2, 1973, pp. 73 - 111; Idem, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, pp. 439 - 443.

25 Los astros son sustancias sensibles eternas, como se dice en XII 1, 1069a30-31.

26 Considerense los siguientes pasajes: III 1, 995b31-36; VI 1, 1026a29-32; VII 2, 1028b27-31; XI 1, 1059b12; XI 2, 1060a3-27; XI 2, 1060a36-b3; XI 7, 1064a28-29; XI, 7, 1064b9-14; XII 1, 1069a33-36.

separación integral, por así llamarla: no sólo es un ente perfectamente individual en su unicidad, en su total autosuficiencia y auto-subsistencia, netamente diferente y dividido respecto de cualquier otra cosa, sustancia única realmente ἄνευ ὑλῆς —y no sólo algo que deba considerarse *como* ἄνευ ὑλῆς en relación con las formas naturales—, sino que es algo completamente libre de cualquier posible condicionamiento por parte de cualquier otro ente —lo que no puede ocurrirle a las sustancias sensibles, dado que su separación, válida en el plano ontológico, no excluye la acción de una sobre otra, siendo una causa y la otra, efecto—.

Toda sustancia meta-sensible, ente completamente exento de materia y de toda potencialidad, es forma pura, ya que su ser lo recibe exclusivamente de la forma, y por esto es siempre en acto, absolutamente necesario<sup>27</sup>. En ella llegan a converger la separación como trascendencia y la separación como carácter fundamental de la sustancia<sup>28</sup>: la separación del sustrato significa aquí también división neta del mundo sensible.

En relación con las “sustancias segundas”, Alejandro las recuerda casi *en passant* en este contexto tal vez para subrayar, precisamente, cómo entender la separación en sentido fuerte, es decir no sólo en relación con el no estar en un sustrato, que demuestra que los accidentes no pueden  $\chiωρίς εἶναι$  (como se ha visto antes, en *Categorías*, 2a20 y ss.), sino también, y sobre todo, con el no ser que se dice de un sustrato. Los géneros y las especies, por el hecho de no estar en ningún sustrato, pero siendo capaces de decirse de un sustrato, son sustancias (tal como se vio antes), y por el hecho de ser determinaciones comunes a más objetos, en tanto universales, no pueden por cierto tener una existencia separada. Por lo cual, bajo este aspecto, el ser separado expresa la radicalización de la condición de aquello que no inhiere en nada, o mejor dicho el sentido fuerte de su prerrogativa de ser sustancia individual, que no es sólo sustancia, sino sustancia primera. Una radicalización todavía más extrema en el caso de las sustancias meta-sensibles, sustancias primeras por excelencia, en las cuales la separación viene a coincidir con la trascendencia, entendida como total independencia causal-existencial respecto de todo lo demás.

Finalmente, en cuanto a la segunda acepción de “separado”, Alejandro ve el término *χωριστόν* no ya relacionado específicamente con el *εἶδος*, sino con la *οὐσία* entera, ya que sólo ella, entre las cosas que son, es *χωριστὸν καὶ καθ' αὐτό*. La *οὐσία* es entendida aquí, según advierte el mismo comentador, como *κυριώς*, es decir, correspondiendo a los primeros dos significados del término

<sup>27</sup> Como se demuestra en XII 6, 1017b 17-22.

28 Cf., Abbate, "La problematica della separazione nella *Metafisica* di Aristotele", pp. 30 - 31.

ilustrado en V, 8, que sabemos que son el sustrato último, la materia y la forma en su interior. Como se dice claramente en V, 18, 1022 a 17 - 19, ya sea uno u otro son aquello por lo que ( $\tauὸ καθ' ὅ$ ) una cosa subsiste, o mejor dicho, como pone en evidencia Alejandro en el cometario correspondiente (415, 9), por  $\piᾶσα συναμφότερος οὐσία$ <sup>29</sup> En sentido primario ( $\piρώτως$ ) el “aquello por lo cual” debe entenderse como forma, secundariamente ( $\deltaευτέρως$ ), como el sustrato último.

La οὐσία entera a la que se ha de referir el término  $χωριστόν$  no puede ser otra, entonces, que el compuesto, indivisible e individual, ya que la forma, como factor intrínseco ( $\varepsilonνυπάρχον$ ) a las sustancias como causa de su ser aquello que son, o sea, del ser ciertas cosas determinadas ( $\tauάδε τινὰ εἶναι$ ), se encuentra en el compuesto como en  $\tauῷ χωριστῷ$ . Sin embargo, si prestamos atención al  $καθ'$  αὐτό referido a la οὐσία, que vimos recién, no podemos no pensar que ella es separada sobre todo por medio, si no exclusivamente, de la forma, si es cierto que, como nos dice el mismo Estagirita en V, 18, 1022 a 26,  $καθ'$  αὐτό se refiere a la esencia de cada cosa, o todavía más a su  $εἶδος$ , puesto que la forma propia de cada cosa y la noción que de ella expresa la sustancia inhieren por sí en la cosa (como se preocupa por aclarar inmediatamente el mismo Alejandro en el comentario correspondiente, en 416, 1-3), mientras que en ninguno de los significados de  $καθ'$  αὐτό hay una referencia a la materia. Lo que confirma hasta qué punto el “aquello por lo cual” debe entenderse en sentido primario como forma.

Por otra parte, es precisamente Alejandro quien nos confirma esta lectura –si bien no de una manera muy obvia—en el final de su cometario a V, 8, 1017 b 23 - 26, cuando en relación con el  $\tauῷ χωριστῷ$  afirma que está en juego no simplemente la οὐσία *tout court*, sino  $\ή κατὰ τὸ εἶδος οὐσία$ . Si en lo que hace al ser un  $\tauόδε τι$  debe haber siempre una referencia al sustrato, como nos ha indicado el comentario a los dos primeros significados de “sustancia”, además de a la forma, en lo que hace al ser un  $χωριστόν$  la referencia es sólo a la forma. La forma que al delimitar y estructurar la materia del cuerpo del cual ella es forma, en un cierto modo, determina una sustancia como sustancia primera, única e indivisible, sustrato último de todas sus propiedades y no puede al mismo tiempo no separar esta sustancia de todo el resto para establecer su plena autosuficiencia ontológica, su ser aquello que es en sí y por sí, el no recibir su realidad de ninguna otra cosa en virtud de su esencia. He aquí por qué la sustancia en definitiva debe ser entendida como “aquello que en el momento en el cual es algo determinado es también separado”.

29 Alejandro, inmediatamente, en la línea 11, se dispone muy atentamente a subrayar cómo aquí Aristóteles “remite a la materia incluso el receptor primo, dado que habla de materia en general como de ese término primo al que cada cosa pertenece como a un sustrato”.

Se trata una vez más de la forma como principio separado-separante, causa de la separación y, por tanto, de la sustancialidad de un compuesto, separable del sustrato sólo en el plano del pensamiento y de la noción y, por tanto, en verdad, vemos cómo el *χωριστόν* debe conectarse también en este caso con el *εἶδος*, si bien no de manera completamente directa. Podemos pensar que Alejandro en 375, 27-376, 6 quiso simplemente poner en evidencia la forma únicamente como causa de la separación, y no como si ella misma fuera algo separado. Si es cierto que, como declara de manera inequívoca Aristóteles en VIII 1, 1042a30-31, sólo el compuesto puede considerarse absolutamente (*ἀπλῶς*)<sup>30</sup> un *χωριστόν*<sup>31</sup>, reescrito –probablemente a partir del señalamiento del comentario de Alejandro— por Pseudo-Alejandro como *χωριστὸν κυρίως καὶ καθ' αὐτό ὅν, ἀλλ' οὐ τῷ λόγῳ μόνῳ, ὥσπερ τὸ εἶδος* en 545, 38- 546, 1. La forma para Alejandro, en tanto *χωριστόν*, es, más que separada, lo que separa.

Para cerrar el comentario de Alejandro, creo que debo retomar algunas reflexiones que he llevado a cabo en otro sitio<sup>32</sup> sobre el tema de la separación de la sustancia en la *Metafísica*. Dichas reflexiones, hasta donde he podido ver en el ámbito de la extensísima bibliografía dedicada a la sustancia aristotélica, no fueron pronunciadas por ningún otro estudiioso<sup>33</sup>.

30 El mismo término, como hemos visto arriba, en *Categorías*, 2, 1 b 6, a propósito de las cosas indivisibles y numéricamente unas.

31 En Ross, *op. cit.*, vol. II, p. 227, encontramos que el *χωριστὸν ἀπλῶς* se refiere al *voūς* con la remisión a XII, 7, 9 y *De Anima*, 413 b 24; 429 b 5; 430 a 22, a pesar de que aquí el texto aristotélico es claro sobre todo en el hecho de referirlo al compuesto. Entonces es probable que como dice Reale, *op. cit.*, vol. III, n. 14 p. 404, «también cuando programáticamente Aristóteles trata a las sustancias sensibles y materiales, no renuncia nunca a presentar algunos subrayados, como éste que hemos leído, que refuerzan la existencia de sustancias suprasensibles». Cf. también H. Bonitz, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, Bonn 1849, Hildesheim - New York 1992, pp. 362 - 363.

32 Cf. Abbate, “La problematica della separazione nella *Metafísica* di Aristotele” (*cit.*), pp. 11 - 14 y 31 - 33.

33 Cf. Chen Chung-Hwan, *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Berlin 1940; M.D. Philippe, “Αφαίρεσις, Πρόσθεσις, χωρίζεται dans la philosophie d’Aristote”, *Revue Thomiste*, 48, 1948, pp. 461-479; De Strycker, É. “La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon”, en AA.VV., *Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. A. Mansion*, Louvain, 1955, pp. 119-139; D. Morrison, “χωριστός in Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 89, 1985, pp. 89-105; Idem, “Separation in Aristotle’s Metaphysics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985, pp. 125-139; Idem, “Separation: a reply to Fine”, Idem, pp. 167-173; G. Fine, “Separation”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, pp. 31-88; Idem, “Separation: a reply to Morrison”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, pp. 159-165; M. Gianni, “Aristotele e la nozione di separazione”, *Annali del Dipartimento di Filosofia di Firenze*, III, 1987, pp. 29-51, pp. 34-42; M. Bastit, “Aristote et la séparation”, *Revue philosophique de Louvain*, 90, 1992, pp. 297-315; L. Spellman, *Substance and*

Quisiera que se prestara suficiente atención a la expresión χωριστὸν καὶ καθ' αὐτό empleada por el propio Alejandro, pero sobre todo por el propio Aristóteles en XI 2, 1060a12 y 23-24, a propósito exclusivamente de la sustancia divina: οὐσία χωριστὴν καὶ καθ' αὐτήν. En III 1, 995b32-33, habla de un posible αἴτιον καθ' αὐτό παρὰ τὴν ὑλήν eventualmente χωριστόν.

Como hemos visto anteriormente, se trata de la forma pura, totalmente separada de la materia, representada emblemáticamente por el Primer motor inmóvil del cielo de las estrellas fijas y por los motores de los cuerpos celestes, igualmente inmóviles, sustancias meta-sensibles trascendentes respecto del mundo sensible. Un εἶδος χωριστὸν τοῦ ὑποκεμένου ὑποστάσει totalmente equivalente a ese αἴτιον κεχωρισμένον ὑλῆς καὶ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὑφεστώς γ χωριστὸν καὶ ἄνυλον (un término que resulta espectral al ἀνεύ ὑλῆς que hemos visto), descrito siempre por Alejandro en su comentario (en 178, 15 y ss.) al pasaje de III, 1, y que él pone decididamente en contraposición con el τὸ εἶδος ἔνυλον.

Para caracterizar mejor a la sustancia meta-sensible en tanto χωριστὸν καὶ καθ' αὐτό hay que contraponerla con la separación de una sustancia sensible. Si ésta por su autosuficiencia ontológica no tiene otro fundamento que sí misma y, entonces, puede decirse también de ella καθ' αὐτό en tanto coincide con la esencia que es contenido de la definición de la especie a la que pertenece —como en los ejemplos provistos por el Estagirita en V, 18, 1021 a 26 y ss.<sup>34</sup>—, por el hecho de que la forma de una determinada especie sensible se realiza en diversos individuos según las diversas materias<sup>35</sup>, y por tanto su esencia *de hecho* no coincide con su existencia<sup>36</sup>, entonces no puede decirse καθ' αὐτό. Si para su ser sustancia depende

---

*separation in Aristotle*, Cambridge 1995; H. Bonitz, *Aristoteles' Metaphysik*, Hildesheim 1982, vol. I, pp. 23-24, 30-31; H. Cherniss, *op. cit.*, pp. 366-373; I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Universitätsverlag, Heidelberg, 1966, traduzione italiana di P. Donini, *Aristotele*, Mursia, Milano, 1976, cap. IV: “La controversia sulla dottrina delle Idee”, pp. 283-334; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, pp. 307-309, 407-409; E. Berti, *Dalla dialettica*, *op. cit.*, pp. 101-104, 228-230; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano 1975-1980, 1991, vol. II, pp. 429-431; *Idem*, Reale, *op. cit.*, vol. I, pp. 123 - 127.

34 “En un primer sentido, por sí significa la esencia propia de cada cosa: por ejemplo, Calias es por sí Calias y la esencia de Calias. En otro sentido, por sí significa todo lo que se encuentra en la esencia: por ejemplo, Calias es por sí animal, porque en la definición de Calias está incluido el animal: Calias, de hecho, es animal de una especie dada. [...] Además, por sí es aquello que no tiene otra causa que sí mismo: del hombre, por ejemplo, hay, sí, muchas causas, como el animal y el bípedo, sin embargo el hombre es hombre por sí”. Traducción de Reale, *Storia della filosofia antica*, *op. cit.*, vol. II, p. 245 (adaptada literalmente al castellano; N. de la T.).

35 Como se dijo en VII, 8, 1034 a 5 - 8, estos particulares carne y hueso unidos a la forma “hombre” dan vida a Sócrates o a Calias, por lo cual entre ellos hay sólo una identidad específica.

36 Es en VII, 6, 1031 a 19 - 24, donde Aristóteles demuestra que para un objeto sensible no puede

sólo de su existencia, en su concreción empírica no puede prescindir de su materia y de las afecciones accidentales que derivan de ella. Incluso por este motivo una forma natural, inmanente a una materia dada, sólo puede ser  $\chi\omega\iota\sigma\tau\circ\tau$  τῇ ἐπινοίᾳ y τῷ λόγῳ, pero nunca καθ' αὐτό.

La coincidencia de esencia y existencia que resulta estar ausente en las sustancias empíricas, en cambio llega a realizarse plenamente en las sustancias metaempíricas, puesto que, completamente exentas de materia (existentes necesariamente siempre en acto), su ser agota enteramente su esencia<sup>37</sup>: para ellas la realidad de la forma es la realidad, su individualidad está determinada exclusivamente por la unidad de la esencia. Esto explica muy bien qué significa la “separación por sí” referida a los motores inmóviles: ellos son sustancias únicas e indivisibles tanto o más que las sustancias sensibles, visto que llevan a su cumplimiento esa separación ontológica que las sustancias sensibles realizan sólo en parte, condicionadas negativamente por la potencialidad de su materia particular. Bien mirada, la trascendencia, mejor dicho la separación de la materia del mundo sensible, es consecuente con esta “separación por sí”<sup>38</sup>.

En conclusión, puesto que las sustancias más altas no pueden sino realizar lo mejor posible esas características que pertenecen a cada sustancia en cuanto tal, y que la característica que en mayor medida las caracteriza debería caracterizar en mayor medida a cada sustancia en cuanto tal, visto que estas sustancias representan el ejemplo más alto de la sustancia, podemos pensar que el χωριστός es el carácter primero, o sea el carácter que más que ningún otro permite efectuar la distinción entre aquello que es sustancia, en diferentes registros, y todo lo que no lo es<sup>39</sup>. Es ésta una conclusión autorizada por el propio Alejandro, cuando describe a las formas divinas inmateriales de los motores inmóviles, las sustancias primeras por excelencia, como aquellas que realizan la real separación del sustrato –separación contrapuesta a aquella otra sólo virtual de las formas naturales—y cuando pone en evidencia que la sustancia es el único ente χωριστὸν καὶ καθ' αὐτό solo κατὰ τὸ εἶδος –en contraposición con el carácter del τόde τι, dependiente también del

haber ninguna coincidencia entre la esencia y el ser.

37 Cuando, por el contrario, Sócrates y Calias no agotan por cierto la esencia de "hombre", como si no fueran posibles otras exemplificaciones de la misma esencia.

38 En mi estudio precedente he buscado asimismo de demostrar que estos dos tipos de separación están implícitamente señaladas por Aristóteles, por lo menos, a través de dos términos diferentes: para la separación en sentido ontológico,  $\chi\omega\iota\sigma\tau\circ\acute{v}$ , para la separación como trascendencia,  $\kappa\chi\omega\iota\sigma\mu\acute{e}\nu\circ\acute{v}$ .

39 Como parece confirmarnos el mismo Estagirita en XIII 3, 1077b31-34, cuando sostiene que todo lo que es puede ser subdividido en realidad χωριστά y realidad μη χωριστά.

sustrato material—. Obviamente, se trata de una autorización casi *pro domo nostra*, dada la interpretación<sup>40</sup> que Alejandro da de la οὐσία χωριστὸν καὶ καθ' αὐτό no como puro εἶδος, sino solamente como οὐσία κατὰ τὸ εἶδος, es decir, el compuesto *formaliter*, el único ente χωριστὸν ἀπλῶς, como he mostrado más arriba, en estas páginas.

## Bibliografía

1. ABBATE, Giampaolo. *Il luogo in Aristotele. Traduzione e commento di Fisica Δ* 1-5. Macerata, 2007.
2. ABBATE, Giampaolo. “La problematica della separazione nella *Metafisica* di Aristotele”, en: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Macerata*, XXXII, 1999, pp. 9 - 38.
3. ARISTOTELE. *Le categorie*. Introduzione, traduzione e note di M. Zanatta. Milano, 1989.
4. ARISTOTELE. *Metafisica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di G. Reale. Milano, 1993.
5. ARISTOTELES. *Kategorien*. Uebersetzt und erlaeutert von K. Oehler. Berlin, 1984.
6. *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Iunctas, 1562-1574, rist. anast. Vol. I. Frankfurt/Main, 1962.
7. ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle Metaphysics 5*. Translated by W. E. Dooley, S. J. London, 1993, Nº 189.
8. AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, 1962, pp. 307-309, 407-409.
9. BASTIT, M. “Aristote et la séparation”, en: *Revue philosophique de Louvain*, 90, 1992, pp. 297-315.
10. BERTI, E. “Aristote était-il un penseur dualiste?”, en: *Théta-pi*, 2, 1973, pp. 73 – 111.
11. BERTI, E. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova,

40 La cual, por ser la última interpretación es a menudo la que Alejandro considera la más plausible. Cf. Dooley, *op. cit.*, n. 147 p. 193; R. W. Sharples, “On being a ‘tode ti’ in Aristotle and Alexander”, *Méthexis* 12, (1999), pp. 77-87: p. 84; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. III: *Alexander von Aphrodisias*, hrsg. v. J. Viesner, Berlin - New York 2001, p. 482.

1977.

12. BONITZ, H. *Aristoteles' Metaphysik*. Hildesheim, 1982, vol. I, pp. 23-24, 30-31.
13. BONITZ, H. *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*. Bonn, 1849; Hildesheim - New York, 1992.
14. CHEN, Chung-Hwan. *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*. Berlin, 1940.
15. CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. New York, Russell&Russell, 1944, 1962.
16. DE STRYCKER, É. "La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon", en: AA. VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. A. Mansion*. Louvain, 1955, pp. 119-139.
17. DÜRING, I. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, Universtätverlag, 1966; traduzione italiana di Donini, P. "La controversia sulla dottrina delle Idee" (Cap. IV), en: *Aristotele*. Mursia, Milano, 1976, pp. 283-334.
18. FINE, G. "Separation: a reply to Morrison", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, pp. 159-165.
19. FINE, G. "Separation", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, pp. 31-88.
20. GIANNI, M. "Aristotele e la nozione di separazione", en: *Annali del Dipartimento di Filosofia di Firenze*, III, 1987, pp. 29-51, 34-42.
21. GILL, M. L. *Aristotle on substance*. Princeton University Press, 1989.
22. IRWIN, T. *Aristotle's first principles*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
23. KRAEMER, H. "La noesis noeseos e la sua posizione nella *Metafisica* di Aristotele". Traduzione italiana di E. Cattanei, en: *Rivista di filosofia neoscolastica*, 85, 1993, pp. 171 – 185.
24. MORAUX, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. III: *Alexander von Aphrodisias*, hrsg. v. J. Viesner. Berlin - New York, 2001.
25. MORRISON, D. "Separation: a reply to Fine", en: *Oxford Studies in*

- Ancient Philosophy*, 3, 1985, pp. 167-173.
26. MORRISON, D. “Separation in Aristotle’s *Metaphysics*”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, pp. 125-139.
  27. MORRISON, D. “χωριστός in Aristotle”, en: *Harvard Studies in Classical Philology*, 89, 1985, pp. 89-105.
  28. ORÍGENES. *Commentarium in Ioannem. Commentaire sur San Jean, Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc [SC = 157]*, 2 voll., Paris 1970.
  29. PHILIPPE, M. D. “Αφαίρεσις, Πρόσθεσις, Χωρίζειν dans la philosophie d’Aristote”, en: *Revue Thomiste*, 48, 1948, pp. 461-479.
  30. REALE, G. *Storia della filosofia antica*. Milano, 1975-1980, 1991; vol. II, pp. 429-431.
  31. ROSS, W. D. *Aristotle’s Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, 1953.
  32. SEXTO EMPÍRICO, *Sexti Empirici Opera*, edidit H. Mutschmann, Lipsiae 1912-1914, vol. I, *Pyrrhoneion hypotypuseon, libros tres continens*, editionem stereotypam emendatam curavit, addenda et corrigenda adiecit I. Mau, Lipsiae 1958.
  33. SHARPLES, R. W. “On being a ‘tode ti’ in Aristotle and Alexander”, en: *Méthexis* 12, 1999, pp. 77-87, p. 84.
  34. SPELLMAN, L. *Substance and separation in Aristotle*. Cambridge, 1995.
  35. VUILLEMIN, J. “Le système des Catégories d’Aristote et sa signification logique et métaphysique”, en: *De la Logique à la Théologie. Cinq Etudes sur Aristote*. Paris, 1967, pp. 44-125.

# 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: 1º 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 alejandrino, 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 animicas 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 alejandrina (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 intelectiva 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 intellective 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*<sup>1</sup>. Además del *De anima*, que es un tratado continuo, y del *Mantissa* nosotros sabemos por las citas que de él hacen los comentadores posteriores (Temistio, Filópono, Ps. Filópono y Simplicio) que Alejandro también había redactado un comentario al *De anima* que, sin embargo, no nos ha llegado<sup>2</sup>.

- 
- 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. Berlin, 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. Berlin - 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 exégesis<sup>3</sup>.

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 expongamos 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: “Ομηρον ἐξ Ομήρου σαφηνίζειν (*Quaest. Hom.* II, 297, 16 Schrader)<sup>4</sup>.

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 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.

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”<sup>5</sup>. 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  $\pi\epsilon\varrho\imath\psi\chi\eta\varsigma$  de Crisipo, esto es, cuál es la sede del  $\eta\gamma\epsilon\mu\omega\nu\kappa\o\tau\omega$  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 intelectiva– ponen lo rector en el corazón<sup>6</sup>.

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  $\phi\alpha\eta\tau\alpha\sigma\imath\alpha$ , 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 intelectiva 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  $\pi\nu\epsilon\mu\mu\alpha$ ) 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 ( $\tau\o\tau$

5 *De anima* II, 1.

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

ὅρεκτικόν) 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 sentidos<sup>7</sup>. Podríamos hacer observaciones análogas para el tratamiento de la κοινὴ αἰσθησίς, pero quizás 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)<sup>8</sup> 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 Afrodisia 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 inmovilidad<sup>9</sup>.

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 platónicos<sup>10</sup>. 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 εἴδη 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 comprendían 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 Moraux<sup>11</sup>– 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 elementos<sup>12</sup>. 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 diáptico. 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 intelectiva son simplemente canceladas por Alejandro. Respecto de los pasajes del *De anima* en los que Aristóteles dejaba abierta la posibilidad de que el alma intelectiva 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 privilegio (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 Afrodísia. *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 ejercitarse 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 Jenarco<sup>13</sup>, 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)<sup>14</sup>.

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, mortal<sup>15</sup>. 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 duda<sup>16</sup>. 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. Accio 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, 2<sup>17</sup>. 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 (Θύρα Θεύ) 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 Teofrasto<sup>18</sup>, 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 Alejandro<sup>19</sup>. 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 ver<sup>20</sup>– apuntes personales de Alejandro; no se trata, por tanto, verosímilmente 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 *voūς 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: *voūς ύλικός*) o potencial, el intelecto que posee el hábito (107.21: *ξένην ἔχων*<sup>21</sup>) y el intelecto agente (107.29: *voūς 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 ejercitarse el pensamiento y de recibir los pensamientos, o sea, las formas (*εἰδη*); ello es análogo a la posibilidad que todos los hombres tienen de aprender un arte. El segundo intelecto es la capacidad efectiva de ejercitarse 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: ó ἐν ξεινοῖς.

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 Aristóteles<sup>22</sup> 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 explica 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 mismo<sup>23</sup>. 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,

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

<sup>23</sup> Cf. 109.4 ss.

donde Alejandro explica también –en el inciso de las líneas 10-22 (aquí abajo en cursiva) – otra de nuestra 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 insitas 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, aquél 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 *Generatione animalium* II 3, el que llega a nuestro intelecto cuando lo pensamos. Por tanto, ‘la sustancia incorruptible privada de materia’ –otra clara reaparición de A 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 μιμέσθαι)<sup>24</sup>. 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 pensada<sup>25</sup>.

24 Cf. LSJ s.v. μιμέομαι II, así como el uso aristotélico en *Poética* 2, 1448a1 y 18, donde μιμέσθαι *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 hombre<sup>26</sup>. 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 intelectiva y la percepción visual<sup>27</sup>, lo que tal vez puede sugerir una explicación de cómo debía representarse el asunto Alejandro. Aquí debe haber pensado en la facultad intelectiva 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 luz<sup>28</sup> 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 teórico<sup>29</sup>.

---

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 intelectiva. Cuando el hombre nace solamente tiene una simple potencia y aptitud ( $\deltaύναμιν καὶ ἐπιτηδειότητα$ ) para adquirir la capacidad efectiva de la cual procede la actividad. Para describir las etapas del desarrollo de la facultad intelectiva Alejandro recurre a la célebre distinción de Aristóteles<sup>30</sup>, distinción que es también presupuesta por *De anima* III 4, 429b5-9, y que ya hemos visto operando en el *De intellectu*: 1º el hombre que tiene la aptitud de aprender un saber; 2º el hombre que ha aprendido un saber, pero que no lo ejerce en acto; y 3º el hombre que ejerce 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 ( $voūς δύναμει; ύλικὸς voūς$ ), 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 intelectiva. 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:  $\acute{ε}πίκτητος$ ), esto es, el hábito ( $\acute{ε}ξις$ ), 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”<sup>31</sup>. 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 intelectiva 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 ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ ). 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 ( $\mu\nu\gamma\mu\gamma$ ) 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 ( $\varepsilon\mu\pi\epsilon\iota\alpha$ ) de ‘esto aquí individual ( $\tau\acute{o}\delta\epsilon\tau\epsilon\kappa\alpha\tau\epsilon\theta\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$ ) a aquello que es ‘de tal género y universal’ ( $\tau\acute{o}\tau\acute{o}\nu\delta\acute{o}\nu\delta\acute{o}\kappa\alpha\theta\acute{o}\kappa\alpha\theta\acute{o}$ )’”. 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 ( $\nu\omega\eta\sigma\zeta$ ): porque el reunir conjuntamente los casos similares es ya obra del intelecto” (83.11-13). La facultad intelectiva 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 figura<sup>32</sup>.

---

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 intelectiva 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 *voūς 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 escrita<sup>33</sup>.

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 universal<sup>34</sup>. 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 intelectiva: se tiene así el intelecto en acto (ó *κατ' ἐνέργειαν voūς*) 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 reposo<sup>35</sup>.

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 intelectiva 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 intelectiva. 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 ἔννοια εἴδη –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 (ἀνύλον εἶδος) –concluye Alejandro– será el intelecto en sentido propio y siempre en acto<sup>36</sup>.

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 ἀνύλον 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 materia<sup>37</sup>. En realidad, este argumento debería impedir hablar de una pluralidad de ἄνυλα εἴδη, 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 τῷ νοῷ: 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 ὡν ἐνέργεια: 430aa17-18), la actividad ininterrumpida de pensamiento (ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ: 430a22) y, finalmente, su inmortalidad y eternidad<sup>38</sup> son todas propiedades que solamente pueden pertenecer al intelecto divino<sup>39</sup>. Estas características no pueden pertenecer a la facultad intelectiva humana, la cual, en cuanto entelequia de un cuerpo corruptible, comparte el destino de él, como ha mostrado Alejandro en la primera parte del tratado<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cf. *Quaest. I 25*, 40.3-8.

<sup>38</sup> Cf. 430°23.

<sup>39</sup> Cf. Alejandro de Afrodisia. *De anima* 89.11-18.

<sup>40</sup> Véase la conclusión de 21.22-24.

Pero, ¿qué hace el intelecto agente? Alejandro comienza diciendo que él es la causa de la ἔξις, 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 (ό 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 Moraux<sup>41</sup> inauguró una interpretación más tarde retomada por Merlan<sup>42</sup>, 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. Lloyd<sup>43</sup> 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 Neoplatonic 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.

Aristóteles<sup>44</sup>. Sharples<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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 Moraux<sup>47</sup> y Sharples<sup>48</sup>, 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 (εἰδη) en el mundo sublunar<sup>49</sup>. 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 materia<sup>50</sup>.

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 ó Θύραθεν. Varias veces en su *De anima*<sup>51</sup> Alejandro afirma que nuestro νοῦς ἐν ἔξει, y ésa es nuestra facultad de pensar plenamente desarrollada (lo cual excluye automáticamente que el νοῦς ó 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 intelectiva humana que, en cuanto facultad de un alma inseparable del cuerpo, perece con el cuerpo<sup>52</sup>. Concluyendo su exposición de la teoría de la facultad intelectiva, 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 intelectiva 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 Bazán<sup>53</sup>, pienso que el *De anima* nos ofrece la versión más madura de la noética alejandrina<sup>54</sup>.

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: esegeis 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. París, Vrin, 2008.
8. BRUNS, I. *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora - De anima liber cum Mantissa. Supplementum aristotelicum* II, 1. Berlín, 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, Nº 2, 1976, pp. 149-156.
13. MERLAN, Philip. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian 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: Scolasticism 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.

# 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 animicos “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 comentador 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 impasible y no estar mezclado con la materia ( $\alpha\pi\alpha\thetaής \delta\epsilon \omegaν καὶ μὴ μεμιγμένος \bar{u}\lambda\eta$ ), también es incorruptible ( $\alpha\phi\theta\alpha\sigma\tauος$ ), y que por ser una actividad y una forma ( $\bar{e}\nu\acute{e}\gamma\epsilon\iota\alpha \omegaν καὶ εἰδος$ ) 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 Paraph.* 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 ὑλῇ γίγνεσθαι 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 ἐστιν ὑλικός τις νοῦς, εἶναι τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὃς αἴτιος τῆς ἔξεως 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.*

<sup>6</sup> 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 apropió 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 δέ, ὅταν ἡμάρτιον τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὥστιν, γίγνεται ἐνεργείᾳ τὸ δυνατόν). 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 encavado 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 ύλικός*; *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” (*Ἐξιν ἔχων τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος τὰ εἴδη 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 ἡδη 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” (*Ἐξιν 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).

$\alpha\hat{\nu}\tau\hat{\omega}\ t\hat{\eta}\nu\ v\o\eta\tau\kappa\eta\nu$ ; *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:  $\tau\circ\ \mu\grave{e}v\ \check{\nu}\lambda\eta\ \check{\epsilon}\tau\epsilon\varrho\circ\ \delta\grave{e}\ \tau\circ\ \alpha\check{\iota}\tau\iota\circ\ k\alpha\iota\ p\o\iota\eta\tau\kappa\circ\circ$ ) 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*, ( $\tauοῦ \grave{e}ν \grave{\eta}μῖν \tauε \kappa\grave{a}i \grave{\u}λικοῦ$ ) 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 impasibilidad 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  $\mu\gamma\varsigma$  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),  $\piο\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$  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:  $\grave{\eta} \gamma\grave{a}q \tau\acute{e}χn\eta \grave{\alpha}q\chi\grave{n} \kappa\grave{a}i \varepsilon\grave{i}\delta\grave{o}s \tauou \gamma\grave{i}\gamma\grave{n}\nu\mu\acute{e}\nu\acute{o}\nu$ ,  $\grave{\alpha}\grave{\lambda}\grave{\lambda}' \grave{e}n \grave{\epsilon}\grave{t}\acute{e}\grave{q}\omega$ ).

10 *Cf.* Aristóteles, *Metafísica* 1074b28-29. La frase  $\varepsilon\grave{i} \mu\grave{h} \nu\grave{\eta}\sigma\acute{s} \grave{\epsilon}\grave{o}\sigma\tau\iota \grave{\alpha}\grave{\lambda}\grave{\lambda}\grave{\alpha} \grave{\delta}\grave{u}\nu\grave{\alpha}\mu\acute{s}$  tiene un eco de la distinción intelecto agente-paciente de *DA* III 5.

11 Alejandro está parafraseando *DA* III 5, 43a181-9:  $\grave{\alpha}\grave{e}\iota \gamma\grave{a}q \tau\acute{u}\mu\acute{w}\tau\acute{e}\grave{q}\nu\acute{o}s \tauou \pi\grave{o}\iota\o\acute{u}\nu \tauou \pi\acute{a}\grave{\sigma}\chi\grave{o}\nu\acute{o}\nu\acute{s}$ .

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 ( $\tauῇ ὄντιᾳ ἐνεργεῖ$ ); (iii) que siempre está inteligiendo, ( $\tauὸ ἀσὶ νοεῖν$ ), actualizado ( $\boldsymbol{\varepsilon}\nu\epsilon\eta\gamma\varepsilon\iota\bar{n}$ ) y nunca deja de estar en acto ( $\muηδέποτε \alpha\piολήγειν τοῦ \boldsymbol{\varepsilon}\nu\epsilon\eta\gamma\varepsilon\iota\bar{n}$ ); (iv) que es anímico ( $\psi\chi\iukός$ ); (v) que es inmortal ( $\alpha\thetaάνατος$ ); (vi) que es separable ( $\chiωοιστός$ ); (vii) que es análogo a un estado o condición ( $\xi\iota\varsigma$ ) y a la luz; (viii) que el intelecto en potencia es diferente temporalmente del que está en acto; (ix) que el intelecto se olvida ( $\boldsymbol{\varepsilon}\pi\iota\lambda\alpha\eta\thetaάνεται$ ) 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  $\psi\chi\iukός$ , 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 είναι μήτε σῶμά τι ή 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” (*ἡπατάτο: 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 A*, 1074b34, y eso constituye un engaño o un error porque el dios de *Metafísica A* 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” (*ό δαιμόνιος νοῦς · ο 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  $\chi\omega\eta\sigma\tau\omega$ , 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 “anímico” al intelecto agente (*In Aristotelis De anima* 537, 17-18). Uno podría objetar a Ps. Filópono que en *DA* III 5 Aristóteles no llama “anímico” 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:  $\epsilon\upsilon\tau\eta\psi\chi\eta$ : 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 ( $\phi\alpha\eta\tau\alpha\sigma\imath\alpha$ ), 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  $\epsilon\chiις$ ) 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” ( $\chi\omega\lambda\sigma\theta\epsilon\varsigma$ ) 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 impasible, 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 intelige 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 intelige 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 ΜΝΕΜΟΝΕΥΟΜΕΝ 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 impasible, 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 γάρ 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

aclaración 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 (*ἀνώλεθος*) 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, 2<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 inteligiendo* (νοῦν δὲ τὸν κατ’ ἐνέργειαν, ἀεὶ γὰρ νοοῦντα) e inteligiendo el mejor de los seres, esto es, él mismo (νοοῦντα τὸ τῶν ὄντων ἀριστόν, τοῦτο δ’ ἐστὶν αὐτός)<sup>25</sup>.

Sin duda, este intelecto siempre se intelige a sí mismo, pues el intelecto en grado eminentíssimo intelige lo inteligible en grado eminentíssimo, y lo inteligible en grado eminentíssimo 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 “intelige” el intelecto humano separado del cuerpo. La descripción detallada de en qué consiste pensar o inteligir 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 A*, 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 intelige a sí misma. Se trata del único caso en el que lo que intelige y lo inteligido se identifican (*Cf. Metafísica A* 9-10; *DA* 430a3-4).

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

por su propia naturaleza ( $\tau\bar{\eta}$  γὰρ αὐτῆς φύσει), ya que las formas ínsitas a la materia ( $\tau\bar{a}$  μὲν γὰρ ἔννυλα εἰδη) son inteligibles, pero no por su propia naturaleza ni por sí mismas, sino que el intelecto que las inteligé las hace inteligibles al separarlas de la materia con el pensamiento ( $\chiωρίζων$  αὐτὰ τῆς ὕλης τῇ ἐπινοίᾳ) y tomándolas como si fueran en sí. En efecto, la forma separada de toda materia y de toda potencialidad ( $\tau\bar{o}$  γὰρ πάσης ὕλης καὶ πάσης δυνάμεως εἰδος κεχωρισμένον) por su propia naturaleza es ineligible en sentido estricto. Desde luego que tal sustancia es el intelecto antes mencionado, por lo cual se inteligé 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 ínsita a la materia. Ahora bien, si Aristóteles sostiene que los estados afectivos, que, claramente, son estados anímicos, son formas materiales (“materializadas” o “ínsitas a la materia”: τὰ πάθη λόγοι ἔννυλοι εἰσίν; *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 ὑλῃ con los codd. CE. Conservo, sin embargo, la lectura de Ross (ἐνύλοι), respaldada por los codd. UXS; por todos los comentadores 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 ἐνύλοι es que es un ἀπάχη 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 ( $\tau\circ\pi\varphi\omega\tau\circ\alpha\tau\iota\circ\nu$ ), 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  $\xi\chi\iota\varsigma$ ) 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 ( $\chiωριστός\,\tauε\,\gammaάο\,\kai\,\alphaύτός\,\kai\theta'\,\alphaύτὸν\,\omegaν$ ), pues *ninguna de las formas insitas a la materia* ( $\tauῶν\,\gammaάο\,\epsilonνύλων\,\epsilonιδῶν\,\oυδὲν$ ) es separable o solamente lo es en sentido conceptual, por cuanto la separación de la materia es su destrucción ( $\tauῷ\,\phiθοq\grave{a}v\,\alphaύτῶν\,\epsilonίναι\,\tauὸν\,\grave{a}πό\,\tauῆς\,\u03b9λης\,\chiωρισμόν$ ).

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  $\tauὸ\,\muὲν\,\piοιέτιν\,\deltaοκεῖ\,\tauὸ\,\deltaὲ\,\piάσχειν$ ; si es así, el giro  $\tauὸ\,\muὲν\,\tauὸ\,\deltaὲ$  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 ύλικός τις νοῦς, εἴναι τίνα 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 intelible 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 ὄγην*). 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 Afrodisia*, *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 ὄγατόν*): 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 ύλης), 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 φθορᾷν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ύλης χωρισμόν). 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’; εἰδός 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 (ἄνευ ἑκείνου 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” (*ἔξεις*).

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 Afrodisia, 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” ( $\epsilon\nu\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$ ). 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 inteligiendo, *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 ἡ ψυχή; 431b2: τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ; 432a8-9: ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγικῃ ἀμά φάντασμά 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 “infocivas”), 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” – χωρισθείς; 430a22; no “separado” o “separable”, como interpreta Fronterotta, F. “ΟΥ ΜΝΕΜΟΝΕΥΟΜΕΝ ΔΕ... ARISTOT: DE ANIMA Γ 5. 430 Α 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 inteligir) 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 impasible, pero el intelecto paciente es corruptible y sin eso [uno] nada intelige”.

El pasaje es de una sofisticación importante y, entre las múltiples dificultades, hay tres líneas que son particularmente problemáticas: las líneas 22-23 ( $\chiωρισθεῖς$  δ' ἐστὶ μόνον ... καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον) y la línea 25 (καὶ ἀνευ τούτου οὐθὲν 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  $\chiωρισθεῖς$  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 Afrodisia, 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 430al8 en el mismo sentido que la tesis en cuestión tiene

---

notar que  $\chiωριστός$  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  $\chiωρισθεῖς$  pueda referirse a otra palabra que no sea  $\nuοῦς$ .

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”: διπλὸν νοῦν), sino uno simple (i. e. “un solo intelecto”: ἀπλούν), 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 (ἀεικίνητον) 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’ (ἐνεργείᾳ 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 impasible, 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 (*vόντης*) 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 (*αἰσθάνεσθαι*); 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 impasible 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 impasividad 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 inteligé 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 “gobierne, 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: Φανερὸν οὖν ὅτι ταῦτ’ ἐστὶ μικτὰ ὄσα 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 impasibles 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 Afrodisia, *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 (*ών 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 comentadores 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 (ésa 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 ή 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).
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 (Suplementum 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 voūς 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. "ΟΥ ΜΝΗΜΟΝΕΥΟΜΕΝ 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.

# **El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario\***

**The Aristotelism of Alexander of Aphrodisias in the culture of commentary**

**Por: Barbara Botter**

Departamento de Filosofía

Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, Brasil

barbarabotter@gmail.com

Fecha de recepción: 5 de junio de 2009

Fecha de aprobación: 20 de julio de 2009

**Resumen:** *el artículo intenta indagar la naturaleza y la peculiaridad de las obras de Alejandro de Afrodisia. Botter argumenta que, como expresión de una cultura nueva, la cultura del “comentario”, las obras de Alejandro de Afrodisia representan una forma de cultura original y diferente respecto de la idea tradicional del desarrollo de las doctrinas de los grandes Maestros del pasado. La práctica de Alejandro apunta a aclarar Aristóteles a través de Aristóteles, modelando, en la medida de lo posible, el comentario a los textos originales por medio de un fatigoso trabajo filológico de confrontación de cada frase singular con todo el resto del corpus de los tratados y con las principales interpretaciones de los predecesores. Según Botter, en el corpus de los comentarios Alejandro trata de aclarar las posiciones de Aristóteles con el objetivo de facilitar la comprensión del texto mismo. El comentario no consiste, por tanto, en una simple repetición, sino en una investigación incesante del significado originario del texto detrás de las interpretaciones históricas y de las intrusiones de otros intérpretes.*

**Palabras clave:** Alejandro, comentario

**Abstract:** *this paper attempts to inquire into the nature and peculiarity of Alexander of Aphrodisias' works. Botter argues that, as a result of a new culture, “the culture of commentary”, the works by Alexander represent a form of original and different culture with respect to the traditional idea focused on the development of the doctrines of the great Masters of the past. Alexander's practice aims at clarifying Aristotle through Aristotle, modelling, as much as possible, the commentary on the original texts by means of an exhausting philological work that confronts each single phrase with both the rest of the Corpus Aristotelicum of the treatises and with the main interpretations of the predecessors. According to Botter, Alexander tries to clarify Aristotle's stances with the aim of facilitating the understanding of the text itself. Therefore, the commentary is not a simple repetition, but in a never-ending research of the original meaning of the text behind the historical interpretations and of the interference of other interpreters.*

**Key words:** Alexander, commentary

---

\* Traducción del italiano (revisada por la autora) de Marcelo D. Boeri.

Como expresión de una cultura nueva, la cultura del “comentario”, y como epígonos del arcaísmo y de la cultura de los clásicos del siglo II d.C., las obras de Alejandro de Afrodisia presentan una cierta originalidad en relación con la historiografía filosófica tradicional, concentrada en la idea de desarrollo de las doctrinas de las grandes personalidades del pasado. El objetivo de nuestro ensayo es indagar la naturaleza y las dinámicas peculiares de este tipo de literatura filosófica, el modo de composición de los comentarios y de los tratados de Alejandro, y la sedimentación en ellos de la herencia exegética de Aristóteles.

### **El discípulo aristotélico: el comentador insatisfecho**

Es muy difícil caracterizar con un sólo término al discípulo de Aristóteles. La vía más breve es, tal vez, recorrer el considerado “aristotelismo”, o sea, aquella tendencia, recurrente en la historia de la filosofía, a considerar la autoridad del texto aristotélico como uno de los posibles criterios de verdad.

Al contrario del socratismo, el aristotelismo no se formó inmediatamente después de la muerte de Sócrates, a través de la redacción, la sistematización y la acentuación por parte de los discípulos de los tratados personales que ligaban a todos ellos al Maestro. Es en una época posterior a la muerte de Aristóteles, y de un modo totalmente independiente de todo vínculo personal con el Estagirita, que el aristotelismo tomó forma. Además, al contrario del epicureísmo, el aristotelismo no se formó a través del mantenimiento de una tradición doctrinal literal originada por Epicuro; la tradición aristotélica es, al contrario, rica en motivos originales y, a la vez, de discrepancias en relación con el pensamiento del arquetipo. En suma, el aristotelismo tiene una historia, por lo menos en el sentido en que toda época de la historia de la filosofía tiene un propio Aristóteles a su propia imagen y semejanza; es como decir que el aristotelismo “se dice de muchas maneras”.

Los discípulos son numerosos e invocan al Maestro para objetivos diferentes, lanzan uno contra el otro la autoridad de su nombre, ya sea para evaluar una argumentación, o para favorecer una refutación. Sin embargo, como en el epicureísmo, y siempre gracias al recurso constante y permanente a la letra del texto de Aristóteles, entendido como representante absoluto de autoridad, es que la legitimidad del discurso del discípulo se justifica.

Esta relación ambigua con el texto del Maestro es fuente de una nueva figura de seguidor: no se trata de un discípulo “creador”, como en el caso de los seguidores de Sócrates; no se trata del discípulo que sumisamente repite las palabras del Maestro, como en el caso de los discípulos de Epicuro, sino que se trata de un

discípulo “intérprete”. En efecto, el aristotelismo puede definirse en cierto modo como la interpretación infinitamente renovada y discutible de la doctrina y de los textos de Aristóteles. Se trata, por tanto, de un conjunto complejo y variable de textos, glosas y teorías, en las cuales se intercalan de manera diversa una constante y ciertas variables: la constante es el reclamo al texto del Maestro a través de la traducción, el comentario y la adaptación de ideas originales al texto aristotélico; las variables son los rastros de individualidad de las que es posible distinguir un discípulo del otro.

Las razones que han conducido a la creación de este nuevo tipo de literatura filosófica se buscan en los orígenes del aristotelismo mismo. Después de la muerte de Aristóteles, en el 322 a.C., aun cuando el Liceo se haya mantenido por cuatro siglos como un importante centro de investigación, principalmente en física y retórica, no parece que haya gozado de considerables personalidades en la dirección de la escuela, aparte de Teofrasto, el sucesor inmediato de Aristóteles. Además, aun cuando la autoridad de Aristóteles durante todo este período haya permanecido inalterada, parece que ella se debió de modo particular a las obras de Aristóteles publicadas en vida. El *corpus* del que tenemos conocimiento y que dio origen al aristotelismo sucesivo fue, en su mayor parte, ignorado por los antiguos: con frecuencia se trataba de simples anotaciones, tal vez no bien clasificadas, esbozadas por el mismo Aristóteles en momentos diferentes de su carrera como auxilio durante las lecciones. El estado fragmentario y el estilo elíptico, además de las dificultades del argumento tratado, hacían inadecuados estos escritos para una publicación fuera del círculo de los discípulos. El modo en que este importante complejo de manuscritos, prácticamente perdido, llegó a las manos de Andrónico de Rodas en el 60 a.C. fue a fines de la antigüedad fuente de la leyenda<sup>1</sup>. En todo caso, Andrónico, el décimo y último escolarca del Liceo, hizo de esta colección de documentos un *corpus* publicable, después de haberla sometido a un trabajo de clasificación y organización racionales. Éste es, precisamente, el *corpus aristotelicum*, destinado a eclipsar progresivamente la importancia de los escritos esotéricos y a convertirse en el complejo de textos profanos más leído y comentado de la historia. El episodio de la perdida y el sucesivo y afortunado redescubrimiento de la obra doctrinal del maestro del Liceo determinó la presencia de dos constantes en el aristotelismo: la necesidad de “sistematizar” el texto aristotélico para hacerlo fundamento de una unidad doctrinal; y, sobre todo, la voluntad de regresar, a través de la tradición, a la lectura literal del texto del Maestro, considerada la única garantía de autenticidad. La primera edición del *corpus* por parte de Andrónico tuvo un ulterior impacto significativo para la historia del aristotelismo: dada la

---

1 Regresaremos más tarde a este punto.

distancia entre esta forma editorial aparentemente sistemática y el escrito original frecuentemente interrumpido, difícil y a veces incluso incoherente, el aristotelismo en cualquier época de su historia no podrá instituirse y perpetuarse si no es a través de la vía del “comentario” a las obras del Maestro, destinado, en la medida de lo posible, a llenar esta distancia.

A partir de Alejandro, activo en los años 198-209 d.C., hasta Guillermo de Moerbeke, en el siglo XIII, el trabajo de los aristotélicos fue una actividad filológica de exégesis y dilucidación del texto antiguo, diferente en los distintos comentadores sólo por la necesidad de adecuar el trabajo a las exigencias del tiempo en que cada uno de ellos vivía. Todos los discípulos de Aristóteles se sintieron comisionados a hacerse portavoces de la auténtica palabra de Aristóteles. Por ejemplo, Guillermo de Moerbeke, diez siglos después de Alejandro de Afrodísia, no se apartó de las indicaciones decretadas por Alejandro: intentó un retorno a la letra a través de la trascipción en latín, palabra por palabra, del texto griego, pasando a través de los árabes Al-Fârâbî o Averroes. Éste último, a su vez, aspiró a restituir el “verdadero” Aristóteles, corrompido por las lecturas platónicas. En los considerados “grandes comentadores” volvió a copiar y explicó el texto de Aristóteles paso a paso, en los “comentadores medios” parafraseó ligeramente el texto, y en los “epítomes” resumió el texto.

El compromiso de Alejandro no apuntaba a metas diferentes. La práctica de Alejandro, llamado el “segundo Aristóteles” o el “Exégeta”, apunta a aclarar Aristóteles a través de Aristóteles, modelando en los límites de lo posible el comentario a los textos originales, por medio de un fatigoso trabajo filológico de comparación de las copias, indicación de las variantes textuales y conjetas. A esto se agrega el procedimiento de sistematización, el cual respeta una tendencia propia de la época: en el período imperial varias escuelas tendían a constituir universos filosóficos completos y competitivos entre ellos. El principio fundamental de los comentarios es el de seguir los temas ya presentes en el texto aristotélico y eso involucra en principio poner cada frase singular del texto en comparación con todo el resto del corpus de los tratados y con las principales interpretaciones de los predecesores, para aclarar el pensamiento del Jefe de la Escuela. En el comentario al libro IV de los *Meteorologica*<sup>2</sup>, por ejemplo, Alejandro comenta el capítulo 2 de la obra de Aristóteles, en las líneas 379b18-21, comparándola con los pasajes del *De anima* y del *De Generatione et Corruptione* que reflexionan sobre el mismo argumento<sup>3</sup>.

---

2 Alejandro, *in Meteor.* 186,13-35.

3 Aristóteles, *DA* 416b20-31; *GC* 321b35; 322a28; 324a15; b5.

Alejandro indica abiertamente que uno de sus deberes, en su calidad de guía de la escuela de Aristóteles, es el de explicar la posición del mismo Aristóteles. El Exégeta dedica a los emperadores Séptimo Severo y Antonino, llamado Caracalla, el *De Fato*, y en la dedicatoria de agradecimiento cita sus deberes:

En efecto, ¿cuál podría ser una oferta más apta para quien honra auténticamente y promueve los estudios filosóficos, que un libro que enfrenta una indagación filosófica? El libro contiene la posición de Aristóteles ( $\tauὴν δόξαν τὴν Αριστοτέλους$ ), de cuya escuela filosófica yo soy el jefe ( $οὐ τῆς φιλοσοφίας προϊστάμαι$ ), habiendo sido proclamado maestro ( $διδάσκαλος$ ) de ella, bajo el testimonio de ustedes [...] después de haber hablado de acuerdo con la posición de Aristóteles, desarrollaré mi discurso contra aquellos que no se han expresado como él sobre tales argumentos ( $πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοίως ἐκείνῳ ... εἰρηκότας$ ), porque en la comparación de las tomas de posición la verdad resulta más clara a ustedes<sup>4</sup>.

Resulta evidente a partir de estas líneas que la dedicatoria pretende ser una señal de agradecimiento a los emperadores por el hecho de haber sido designado como jefe de la escuela de Aristóteles por recomendación de los mismos emperadores<sup>5</sup>. Esta investidura comporta, al menos para Alejandro, la obligación de satisfacer una carga doble: por una parte, explicar la posición de Aristóteles, por la otra, polemizar contra las otras escuelas.

Los escritos del corpus alejandrino confirman que el Segundo Aristóteles cumplió ambas tareas. En la compilación de sus escritos aparecen dos tipologías de escritos filosóficos: los comentarios y los tratados. En el *corpus* de los comentarios Alejandro aclaró la posición de Aristóteles. En este género de escritos parece que algunos componentes exceden, en muchos sentidos, la actividad de Alejandro: esto se debe, ante todo, a la naturaleza misma del comentario. El comentario, en efecto, no puede ser una obra completamente individual, ya sea porque es la reflexión sobre un texto preexistente, o porque interactúa, cuando es posible, con las exégesis preexistentes de dicho texto<sup>6</sup>.

La segunda tarea a la que Alejandro se siente obligado es realizada por él en los tratados, cuyo objetivo es polemizar contra las escuelas rivales, en particular la escuela estoica y en las que, en particular en algunos de los tratados mayores, el Exégeta deja emerger algunos rasgos de individualidad.

4 Alejandro, *De Fato* 164,3 – 165, 5 (versión castellana adaptada sobre la base de la traducción de C. Natali).

5 Sobre las cuatro cátedras de filosofía instituidas por Marco Aurelio en el 176 d.C. se tienen informaciones más bien limitadas. Para este propósito, Cf. Natali, C. "Il commento di Alessandro di Afrodisia a Meteorologica IV", en: Viano, C. (ed.). *Aristoteles Chemicus*. Sankt Augustin, 2002, pp. 36-37; *Idem.*, "Lieux et écoles du savoir", pp. 229-249.

6 Cf. Fazzo, S. "Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Tito Aurelio Alessandro d'Astrodisia", en: Natali, C. - Maso, S. *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*. Amsterdam, 2005, pp. 269-295.

## Los tratados

En los tratados Alejandro expone la posición peripatética sobre las cuestiones filosóficas más importantes de su tiempo:

Tal como en las demás cuestiones nos hacemos portavoces de las teorías de Aristóteles al sostener las opiniones más verdaderas transmitidas por él ( $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\alpha\varsigma\;\eta\gamma\omega\mu\nu\eta\tau\alpha\varsigma\;u\pi'\alpha\dot{\nu}\tau\alpha\pi\alpha\delta\epsilon\delta\omega\mu\epsilon\nu\alpha\varsigma\;\delta\omega\xi\alpha\varsigma$ ) [...], así la pensamos también en el caso de la doctrina del alma<sup>7</sup>.

La lista de estas obras es muy larga; por eso recordamos solamente los tratados principales: *De Fato*, *De Mixtione*, *De anima*, conservados en griego, y el *De Providentia* conservado sólo en árabe. En este género de obras el Exégeta refunda amplias partes de sus comentarios, tratando de conciliar la doctrina de Aristóteles, del cual quiere ser un fiel intérprete, con algunas exigencias de la época en que vive. Sus obras son, por tanto, un documento interesante dentro del impacto entre la filosofía griega clásica y las visiones del mundo que se desarrollan sucesivamente hasta los primeros siglos de la era cristiana.

Un ejemplo interesante para este propósito es el ofrecido por el *Tratado sobre la Providencia*, en el cual el Segundo Aristóteles se esfuerza por acercar la enseñanza de Aristóteles a las exigencias religiosas de su época, fuertemente interesada por el tema de la providencia divina. El gusto por las explicaciones providencialistas había caracterizado las escuelas de pensamiento más influyentes hasta la época de Alejandro. En el *Timeo*<sup>8</sup>, por ejemplo, Platón ofrece una explicación filosófica en la cual la noción de providencia se revela decisiva. El argumento al que hacemos referencia se encuentra en el corazón del  $\varepsilon\imath\kappa\omega\varsigma\;\lambda\omega\gamma\varsigma$ , es decir, del discurso verosímil, según el cual el Demiurgo produce la totalidad teleológicamente ordenada gracias a su providencia. A partir de algunos textos de Aristóteles Alejandro llega a identificar la providencia divina con la acción principal del mundo celeste en los entes sublunares, la que hace perpetuar su existencia según la especie, y llama a esta providencia  $\delta\omega\gamma\mu\iota\varsigma\;\tau\epsilon\;\kai\;\phi\omega\sigma\iota\varsigma$ , es decir, “poder y naturaleza”. Es probable que Alejandro combine eficazmente ingredientes aristotélicos y estoicos en su obra, desde el momento que la escuela estoica identifica la providencia, precisamente, con el “poder y la naturaleza”<sup>9</sup>. Es sin duda posible que los estoicos adopten este modelo explicativo cuando aplican la interpretación providencialista a la física.

7 Alejandro, *De Anima* 2, 3-6; mi traducción.

8 Platón, *Timeo* 30a-c.

9 Plutarco, *De Stoic. Repug.* 1050a-b = SVF II 937; Cf. Alejandro, *De Mixtione* 226,10 ss. = SVF II 1047. Agradezco al Prof. Marcelo D. Boeri por haberme hecho notar este importante detalle.

En rigor, Aristóteles jamás había hablado de providencia divina y el término usado para indicar ésta última, *i. e.*,  $\pi\varphi\omega\nu\alpha$ , se encuentra de nuevo en sus obras solamente con el significado de “previsión” y se refiere a la deliberación humana. El Estagirita, sin embargo, admitía una acción ejercida por el Primer Motor, es decir, por un ente divino, sobre las esferas celestes y, a través del movimiento de éstas, sobre el ciclo de la generación y de la corrupción de las sustancias terrestres. Alejandro se sirve de esta doctrina para delinear una especie de vía intermedia entre la negación de cualquier providencia, sostenida por los epicúreos, y el excesivo providencialismo de los estoicos, según los cuales la Providencia penetra el mundo entero. Según Alejandro, el dios de Aristóteles, en efecto, ejerce una influencia sobre los fenómenos celestes que también se puede llamar providencia, y a través del movimiento de los cuerpos celestes, especialmente del sol, influye sobre los acontecimientos del mundo sublunar, limitándose, sin embargo, a determinar las leyes generales de la naturaleza, las cuales consideran las especies universales, no los individuos particulares. En Aristóteles, por tanto, se puede hablar de providencia en un sentido limitado, esto es, limitadamente al cielo y a las leyes naturales. Se trata de una tesis sostenible desde el punto de vista exegético, aun cuando el concepto de providencia haría pensar, más que en una simple acción motriz, en un interés consciente y deliberado por el mundo, que es difícil atribuir al dios aristotélico.

Hay, sin embargo, un punto en el cual la tesis de Alejandro entra en conflicto con la interpretación que él mismo da de la teología aristotélica en las *Quaestiones* y que, después de él, ha influenciado toda la actividad de los comentarios y la historiografía aristotélica. El dios de Aristóteles movería el cielo sólo como causa final, más precisamente como objeto de imitación por parte del cielo. Pero, ¿cómo conciliar una causalidad puramente finalista con la providencia divina, también limitada a los fenómenos celestes y a la naturaleza? En su doctrina de la providencia Alejandro atribuye al dios de Aristóteles, si no un interés consciente y deliberado por el mundo, al menos una intervención activa, la cual puede pertenecer sólo a una causa eficiente, no a una causa puramente final. Probablemente la contradicción de Alejandro, si no se debe a una manipulación árabe de su tratado, cosa siempre posible, revela la falta de fundamento de su interpretación, convertida luego en tradicional, de dios como causa puramente final. Esta interpretación podría ser fruto de una contaminación entre aristotelismo y platonismo, que atribuye a Aristóteles el concepto de imitación de dios por parte del cielo, del cual no hay rastro en Aristóteles con excepción de un pasaje de curiosa originalidad en *De Generatione et Corruptione*. En la línea 337a3 de este tratado el Estagirita recurre a la noción de “imitación” para explicar el ciclo de transformación de los elementos entre sí<sup>10</sup>.

---

10 Agradezco al prof. Marcelo D. Boeri por haberme hecho notar la introducción de este concepto típicamente platónico en el texto aristotélico.

El impacto entre la filosofía aristotélica y la formación intelectual que caracteriza la cultura romana en la época y la corte de los Severos no fluye siempre en un intento de conciliación plena y total por parte del Exégeta. Al contrario, uno de los rasgos característicos de los tratados es, en general, una intención polémica abierta y declarada en algunos tratados, sobrentendida e incluso presente en otros<sup>11</sup>. Una señal evidente de la actitud crítica de Alejandro y, al mismo tiempo, de la exigencia de encontrar un compromiso con las ideas circulantes en su ambiente cultural está documentada en un tratado de carácter peculiarísimo, el *De Fato*. Dicho tratado se presenta como un *unicum* en el *corpus* alejandrino, no sólo por el aspecto autobiográfico<sup>12</sup>, sino también por el carácter marcadamente esotérico que su mismo propósito le confiere. Único entre los escritos de Alejandro, el *De Fato* se presenta, en efecto, como un escrito ocasional, dirigido a un público más vasto, no sólo a la escuela o a los especialistas o a los estudiosos de filosofía<sup>13</sup>. En el *De Fato* son manifiestos, por un lado, la polémica anti-determinista presente en la antigüedad al menos desde la época en que Carnéades, en el siglo II a.C., había formulado al respecto el famoso “argumento perezoso” ( $\alpha\gamma\eta\circ\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ ), del que nos informa Cicerón en sus escritos sobre el destino y sobre la adivinación<sup>14</sup>; por otro, el intento de formular en términos aristotélicos un tema que está bastante difundido en la época de Alejandro pero que es ignorado para Aristóteles. Alejandro asume una posición contra corriente respecto del fatalismo de sus contemporáneos. Y para hacerlo intenta mostrar que la física de Aristóteles, aplicada a la teoría del destino, preserva un espacio a lo que depende de nosotros. De aquí el esfuerzo por hablar en términos aristotélicos de un tema que no es aristotélico en una época y en un contexto que ven difundidísima y prevaleciente una convicción que es todo menos

11 Cf. Sharples, R. W. “The school of Alexander?”, en R. Sorabji, Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influence, ed. by R. Sorabji, London, 1990, pp. 92-94.

12 Falta un estudio abarcador sobre Alejandro, a pesar del hecho de que desde hace algunos años este autor sea el centro de los intereses de los estudiosos. Para una breve panorámica sobre su vida se puede recurrir al estudio de Sharples, R. W. “Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and innovation”, en: Haase, W. - Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, T. II, Bd. 36/2. Berlin-New York, 1987, pp. 1176-1243; y al primer capítulo del volumen de 1976.

13 En el Dipartimento dell’Università Ca’ Foscari di Venezia nació y tomó forma un volumen de traducción y comentario de este tratado, editado en 1996, con traducción de C. Natali y E. Tetamo. Véase Natali, C. “Lieux et écoles du savoir”, en: Brunschwig, J. – Lloyd, G.E.R. (éd.). *Le savoir grec, Dictionnaire critique*. Paris, 1996.

14 Cicerón, *De Fato* 12.28 ss. Véase también Orígenes, *Contra Celsum* II 20 (SVF II 957).

aristotélica. En esta obra la común inspiración polémica contra el estoicismo<sup>15</sup> crece y declina como una referencia, siempre polémica, al determinismo y al fatalismo en general.

Si sigue siendo cierto el hecho de que en los tratados de Alejandro los estoicos son un blanco constante, del cual dependen también ciertas deformaciones que las tesis de los adversarios padecen; el *De Fato*, sin embargo, parece alinearse no sólo contra el determinismo estoico, no sólo contra el determinismo filosófico, sino contra el determinismo en general, incluso el simple fatalismo. El antideterminismo de Alejandro comporta, en efecto, una forma de reacción contra las formas más extremas y totalizadoras de aquel fatalismo astrológico que permea la cultura romana en la época de los Severos. El modo en que Alejandro reacciona contra el determinismo comporta concesiones importantes a las creencias de tipo astrológico, de las que él buscó el fundamento en una física de tipo aristotélico, desarrollando una teoría ampliada de la interacción entre mundo celeste y mundo sublunar, sobre la base de una serie de motivos efectivamente presentes en la filosofía natural de Aristóteles. El destino en Alejandro se define y se delimita de un modo complementario respecto de “lo que depende de nosotros, lo que está en nuestro poder” (*τὸ ἐφ’ ἡμῖν*)<sup>16</sup>. Se inscribe, por tanto, en la parte ético-práctica de la filosofía de Aristóteles, de la que la responsabilidad es una piedra de toque.

El Estagirita había atribuido a la ética un método peculiar, basado también sobre el respeto de las opiniones comunes. Lo que se admite comúnmente, afirma Aristóteles en los *Tópicos*, o sea un *ἐνδοχόν*, tiene una autoridad evidente. Aristóteles estimula una suerte de optimismo gnoseológico en las comparaciones de las capacidades humanas. Parece, en efecto, que los hombres tienen una capacidad innata de conocer lo verdadero, aun cuando sea de modo confuso, de la que el

---

15 Una agenda del tratamiento anti-estóico de Alejandro se encuentra en *De Mixtione*, cap. 12, en particular en las líneas 227.1-10, en las que disponemos de una reseña de temas sobre los cuales la opinión estoica es, según Alejandro, absurda e inaceptable: “No se dan cuenta del absurdo de las cosas que dicen: las mayores y más importantes doctrinas filosóficas [...] dependen de la doctrina de la compenetrabilidad de los cuerpos (*σώματα χωρεῖν διὰ σώματος*): su doctrina de la mezcla no consiste en ninguna otra cosa; de allí también dependen las cosas que dicen en cuanto al alma; y de allí obtienen su argumento del destino [...] y la providencia” (mi traducción). Lo que es notable es que los temas aquí mencionados son precisamente aquellos sobre los se ocupan los principales tratados de Alejandro: *De Mixtione*, *De Fato*, *De providentia*, *De Principiis*. Es por eso que este pasaje parece una agenda del tratamiento anti-estóico de Alejandro.

16 Aristóteles, *EN* 1111b30; 1112a30 ss.; 1113a9-11; 1113b6-21, 1114a28-31, 1115a2; cfr. 1133a31; 1179b21-23; *EE* 1225a30-33; 1226a2-4; 1226a27-33; 1226b14 ss.; 1235a2 ss.; Bonitz, *Index s.v.*

testimonio más evidente es el uso apropiado del lenguaje<sup>17</sup>. El Exégeta insiste escrupulosamente sobre este punto para defender lo que él llama *κοινὴ πρόληψις*, es decir, la “prenoción común” de que el exista el destino: cuando los hombres concuerdan universalmente, el margen de error se reduce sensiblemente<sup>18</sup>. Por otra parte, en la época de los Severos, cuando Alejandro escribe, por lo general se creía ya sea en el destino, o en la acción de los astros sobre el curso de la vida de los individuos particulares. Es sabido lo que escribía Cumont: “À la cour des Sévères, celui qui eût nié l'influence des planètes sur les événements de ce monde, eût passé pour plus déraisonnable que celui qui l'admettrait aujourd'hui”<sup>19</sup>.

Según Alejandro, todos reconocen que el destino existe y que es una causa de los acontecimientos que dependen de él, desde el momento que los hombres tienen una *πρόληψις* de él, una prenoción, y ella es suficiente para remover toda sospecha. El término *πρόληψις* es casi un término técnico en la época helenística y designa en particular la opinión de lo que uno posee antes de adquirir una ciencia<sup>20</sup>. No se trata de una noción innata, sino de una generalización vaga a partir de la experiencia. Hay diez pasajes en el comentario de Alejandro a la *Metafísica*, en los que el Exégeta asocia la *πρόληψις* a las *κοιναὶ ἔννοιαι*, es decir, a las nociones comunes<sup>21</sup> y, por tanto, a las creencias que todos los individuos comparten; en general, Alejandro cree que las creencias de este tipo son verdaderas.

La διαφωνία, o sea, el desacuerdo, explica Alejandro, no considera por eso la existencia del destino, ni el hecho de que el destino sea una causa, sino más bien al interior de qué límites (ἐν τίσιν) el destino opera, o sea, de qué acontecimientos sea responsable el destino<sup>22</sup>. Según Alejandro, una vez que se haya reconocido que el destino existe y que es una causa, no queda más que una alternativa:

1. la teoría de los adversarios, muy probablemente estoicos,<sup>23</sup> según la cual todo sucede por destino, por lo cual el destino es una causa inevitable

17 Cf. Botter, B. *Dio e divino in Aristotele*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005, p. 26.

18 Aristóteles reconoce que la opinión común de los hombres tiene su autoridad; Cf., por ejemplo, *Tópicos* 100b21 ss.; *EN* 1145b2-7. Cf. Alejandro, *De Fato* 165.14-22, *Mantissa* XXV 179.26 ss.

19 Cumont, F. *Les religions orientales dans le paganisme Romani*. Louvain, 1906, p. 29.

20 Para el uso de este concepto en los epicúreos, Cf. DL X 33 y Cicerón, *De Natura Deorum* I 43ss; en los estoicos, Cf. DL VII 54.

21 Cf. Hayduck, M. (ed.). *Alexandri Aphrodisiensis in Metaphysica commentaria* (CAG I). Berlin, 1891, pp. 9, 20 y 29; 15,14.

22 Thillet, P. *Alexandre d'Aphrodisie. Traité sur le destin*. Texte établit et traduit par P. Thillet. 3, 17-20. Paris, 1984.

23 Aunque Alejandro no mencione jamás explícitamente a los estoicos. Además, hay que agregar el hecho de que, probablemente por razones polémicas, nuestro autor provee una versión de la doctrina estoica imprecisa y débil. Sobre la cuestión véase Thillet, P. *Alexandre d'Aphrodisie. Traité sur le destin*, *Op. cit.*, introduction, pp. xxxii-xc.

(ἀπαράβατον) e insuperable (ἀναπόδοστον)<sup>24</sup>; según esta teoría, la presencia del destino permea todo fenómeno.

2. La teoría de los peripatéticos. Y en todo caso de Alejandro, quienes sostienen que el destino es una causa natural que, en cierto modo, es posible orillar y que por eso no influye sobre todos los acontecimientos<sup>25</sup>.

Al comienzo del tratado, sin embargo, Alejandro había propuesto una distinción diferente:

En efecto, no se comportan del mismo modo en relación a las acciones aquellos que están persuadidos de que todo sucede por necesidad y según el destino, y aquellos a los cuales les parece que ciertas cosas suceden sin tener causas antecedentes de su existencia en absoluto (<μὴ τοῦ πάντως ἔσεσθαι προκαταβεβλημένας αἰτίας ἔχοντα)<sup>26</sup>.

A partir de estos primeros pasajes es evidente que la intención de Alejandro es inscribir la argumentación sobre el destino en el interior del ámbito ético-práctico de la filosofía; en efecto, la expresión “No se comportan del mismo modo...” se entiende en el sentido de “no asumen la misma disposición en relación con las acciones”, por lo cual la alternativa entre las dos posiciones se pone en relación con las acciones humanas. En este pasaje Alejandro distingue entre:

- a. aquellos que creen que todo sucede por necesidad y según el destino; ellos sostienen que todo lo que sucede se debe a una causa antecedente;
- b. aquellos que creen que existen los fenómenos que suceden sin una causa antecedente.

Esta distinción es importante por el hecho de que refiere a la misma posición la teoría según la cual todo sucede por necesidad, según el destino, según las causas antecedentes<sup>27</sup>. Se debe agregar que la mayor parte de las críticas que Alejandro dirige a sus propios adversarios en el *De Fato* se funda en la convicción de que la posición adversaria, al sostener que todo lo que sucede se debe a una causa precedente, parece afirmar, según el Exégeta, que todo sucede por necesidad. Ahora bien, Alejandro afirma que la creencia en el destino causará repercusiones en mérito a las acciones, y es precisamente aquí donde reside la diferencia fundamental entre Alejandro y sus adversarios:

24 *Ibid.*, 3, 24 – 4, 2. Alejandro, *De Fato* 166, 2-3.

25 Thillet, P. *Alexandre d'Aphrodisie. Traité sur le destin*, *Op. cit.*, 4, 2-8.

26 Alejandro, *De Fato* 164, 12-20 (ed. Bruns); mi traducción.

27 Es la idea de que todo sucede como efecto de una causa antecedente, lo cual lleva a identificar a los adversarios de Alejandro con los filósofos estoicos. .

1. Según Alejandro, el destino no influye en lo que depende de nosotros<sup>28</sup>. Alejandro, al querer reafirmar su fidelidad a Aristóteles y, por eso, al querer mantener la elección en las acciones morales, considera la elección como una *ἀρχή*, un punto de partida que rompe la cadena de las acciones naturales. La elección es la causa del acto elegido y no es necesario ponerse a investigar otras causas. El destino, a su vez, es una causa productiva que actúa en los acontecimientos que tienen lugar *κατὰ φύσιν*, por naturaleza. Pero se puede decir más, esto es, que naturaleza y destino se identifican, en el sentido para el cual todo lo que sucede por naturaleza sucede por destino; sin embargo, desde el momento en que los acontecimientos naturales no suceden por necesidad, sino *ώς ἐπὶ τὸ πολύ*, la mayor parte de las veces, consiguientemente, lo que sucede por naturaleza no sucede por necesidad. Hay, en efecto, fenómenos contra naturaleza y, por tanto, contra el destino.
2. Por el contrario, para los adversarios todo lo que sucede, incluidas las acciones humanas, es un anillo de una cadena causal necesaria, de modo que todo acontecimiento es el efecto de una causa antecedente. Para Alejandro esto parece implicar que todo sucede por necesidad.

Lo específico de la posición de Alejandro consiste en introducir la opinión común de su tiempo, en cuanto al destino y a la acción de los astros sobre el destino, en una versión ampliada de la doctrina de las cuatro causas, que se ubique en la intersección entre la parte física y la parte ético-práctica de la filosofía de Aristóteles. Lo que a Alejandro le interesa recordar y continuamente reafirmar es que si todo fuese por destino nada sería *τὸ ἐφ' ὑμῖν*, nada estaría en nuestro poder y eso es insostenible desde el punto de vista aristotélico y alejandrino. En un pasaje del comentario a los *Tópicos* el Exégeta ejemplifica punto por punto de qué modo una teoría totalizadora del destino merece ser argumentada y rebatida<sup>29</sup>. Alejandro llega a sostener la opinión corriente en la época de los Severos en torno de la presencia del destino, y encuentra una mediación con el pensamiento de Aristóteles limitando el destino al “en la mayor parte de los casos” de los acontecimientos naturales. Dicho de otra manera, el destino es funcional en mantener en el ámbito de la naturaleza aquel margen de indeterminación reconocido por el Estagirita mismo en relación con los fenómenos contra naturaleza, con aquello que es contingente y con lo accidental. Finalmente, qué sea de hecho el destino para Alejandro, ocupa poco

28 Lo *ἐφ' ὑμῖν* en la *Ética Nicomaquea* siempre se conecta con la *προαίρεσις*, la elección. Cf. Aristóteles, *EN* 1111b29-30.

29 Alejandro, *in Top.* = CAG II 2, p. 570.4-11 Wallies. Cf. Natali, C. “Lieux et écoles du savoir”, *Op. cit.*, p. 43.

espacio dentro de su tratado<sup>30</sup>; lo que es importante es la actitud polémica contra los excesos estoicos y las posiciones intransigentes de la cultura romana al lado de la fidelidad en las comparaciones de Aristóteles.

Ahora bien, sin una clara noción de qué sea el destino, ¿cómo elegir si creer o no en su existencia? Alejandro parece satisfacerla de uno modo similar a como haría Pascal en el famoso “argumento de la apuesta”<sup>31</sup>.

Si se cree que no todo lo que sucede lo hace por destino, y que algunas cosas están en nuestro poder pero, por el contrario, el destino es señor de todo acontecimiento, el error se limita a las palabras que se usan<sup>32</sup>. Probablemente Alejandro se propone decir con esto que en este caso el único error que uno corre el riesgo de cometer es pronunciarse falsamente en relación a nuestra facultad de actuar. Dicho de otra manera, si se afirma “si me entreno puedo ganar la competencia” y todo está ya determinado por el destino, no habrá error de ningún tipo. En efecto, el error se presenta solamente en una situación en la que hago *x* cuando debería haber hecho *y*. Pero en el caso en que todo esté ya determinado, yo actúo de cualquier modo de la manera en que tendría que haber actuado. Desde el punto de vista de la acción, por tanto, no cometeré un error.

Por el contrario, si se cree, erróneamente, que todo sucede por destino, se ignorarán muchas cosas que deberían ser cumplidas por nosotros de un modo adecuado y razonable, y esto nos convertirá en personas incapaces de dirigir y gobernar nuestra existencia<sup>33</sup>.

Consecuentemente, es obvio que es preferible elegir la vía menos peligrosa<sup>34</sup>, es decir, creer que existen cosas que dependen de nosotros: esto nos habituará a comportarnos de manera adecuada, al menos en relación con los acontecimientos cuyas consecuencias recaen de un modo u otro sobre nosotros.

## El comentario

Para un aristotélico la práctica de la filosofía, es decir, la investigación de la verdad, no es posible si no es a través de la lectura y el comentario de la obra de

30 La exposición sobre el destino ocupa por completo sólo cinco capítulos sobre treinta y nueve, cuatro de los cuales, del 2 al 5, desarrollan argumentaciones preliminares, mientras que la doctrina positiva aparece sólo en el capítulo sexto.

31 Cf. Bonelli, M. “Le pari d’Alexandre d’Aphrodisie 2005”, en: *<Skepsis>* 25, 2005, pp. 183-197.

32 Thillet, P. *Alexandre d’Aphrodisie. Traité sur le destin*, Op. cit., 42, 15-16 : “le danger de cette erreur s’étend jusqu’aux mots”.

33 *Ibid.*, 42, 16-24.

34 *Ibid.*, 42, 24-27.

Aristóteles, considerada una doctrina completa y duradera. Cada palabra, cada frase, cada capítulo, cada obra debe poder ser descifrada y tener un sentido profundo que vaya más allá del significado manifiesto y manifiestamente oscuro o equívoco del texto y, sin embargo, autorizado y garantizado por este único sentido manifiesto, el cual es, al mismo tiempo y de modo paradójico, el principio y el fin del comentario, el núcleo duro y, a la vez, su objeto.

Por lo general el comentario consiste en una reflexión sobre un texto preexistente y se propone el objetivo de facilitar la comprensión del texto mismo. Habitualmente, los comentadores tienen en cuenta también las variantes textuales para aclarar la intención de Aristóteles, y a menudo dan una paráfrasis de los pasajes más difíciles antes de comentarlos. No puede, por tanto, tratarse de una obra completamente individual, en cuanto que, además del hecho de mantener la referencia a la obra fundamental, no pueden ignorarse las exégesis preexistentes del texto en cuestión. Los diferentes aportes son con frecuencia difícilmente distinguibles, pero ésta es una característica peculiar del comentario, que tiende a confirmar y a reforzar el valor de una tradición más que a hacer resaltar la voz de un individuo<sup>35</sup>. Tal como faltan los nombres de los predecesores, así también falta una clara demarcación de la contribución del último exégeta que escribe. No es, por ende, para su reserva que los comentarios de Alejandro, a diferencia de tratados como el *De Fato*, por ejemplo, niegan al lector informaciones personales, expresiones de afecto o motes anímicos, como lamenta Barnes: “There are no light touches and no jokes”<sup>36</sup>.

Es significativo el hecho de que, cuando Alejandro introduce una solución interpretativa nueva respecto de la ya indicada, utilice con frecuencia la siguiente fórmula “δύναται τις καὶ ἀκούειν”; o “δύναται τις λέγειν καὶ”, o sea, “también se puede entender el pasaje en este sentido, esto es, que”; o “se puede también decir que...”. En otras ocasiones se encuentra una partícula disyuntiva ή, “o”, con la misma función de ofrecer una nueva propuesta de lectura<sup>37</sup>.

De acuerdo con el comentador bizantino Sofonias (siglos XIII-XIV d. C.), los comentadores establecen el texto del Maestro antiguo de manera personal, le agregan el comentario sección por sección, salvaguardando el vocabulario del filósofo, le agregan sus palabras por claridad y, sobre todo, mantienen las divisiones naturales

35 Fazzo, S. “Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell’opera di Tito Aurelio Alessandro d’Afrodisia”, *Op. cit.*, pp. 289-292.

36 Barnes, J. “Roman Aristotle”, en: Barnes, J. – Griffin, M. (ed.). *Philosophia Togata II*. Oxford, 1997, p. 10.

37 Fazzo, S. “Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell’opera di Tito Aurelio Alessandro d’Afrodisia”, *Op. cit.*, p. 290.

del texto. Esta última observación es curiosa, dado que el texto de Aristóteles se transmitía en columnas continuas en los papiros. Contrariamente a la división de las obras de Aristóteles en libros, que debe ser antigua y reflejar el largo de los rollos de papiro en los que se transcribía el texto, la división en capítulos usada actualmente es de época medieval, deriva de los traductores latinos, y es con frecuencia incoherente y poco convincente<sup>38</sup>. Para obviar este problema los comentadores antiguos usaron los lemas, o sea, la cita del texto original introducidas dentro de sus comentarios. Esta solución es ventajosa por dos razones: porque facilita la referencia a la obra de Aristóteles, y porque divide el comentario en secciones. Es claro, por tanto, que la división del texto revela un problema ya bien conocido por los comentadores antiguos<sup>39</sup>.

Con todo esto, el valor del comentario se mide también en base a su capacidad de saber adecuarse al sucederse de las épocas y, por eso, al evolucionar de las exigencias didácticas e institucionales de la escuela. Se trata, por tanto, de una obra extremadamente original, desde el momento que debe saber conciliarse tradición e innovación. El comentario no consiste, por ende, en una simple repetición, sino en una investigación incesante de un significado originario, de una autenticidad perdida, de una coherencia suprema y remota, a la cual el discípulo ya no tiene acceso, desde el momento que la incrustación de las interpretaciones históricas, la poca transparencia del texto y la inflación de las intromisiones de otros intérpretes han bloqueado el camino. El origen de este género de literatura filosófica descansa en el mito hermenéutico de la verdad originaria perdida, la cual debe ser entendida en detalle en los precarios cortes de un texto disimulado bajo los estratos de mediaciones sedimentadas desde largo tiempo en la tradición.

Además, como decíamos antes, el aristotélico debe sistematizar permanentemente la obra que comenta, hacer de ella un complejo coherente, ya sea en el plano editorial o en el doctrinal. Esta práctica resulta evidente, por ejemplo, en el caso del comentario de Alejandro a la *Metafísica*, en el cual, además de la sustancial fidelidad del exégeta a su autor, Alejandro manifiesta la necesidad de proveer una interpretación unitaria de la metafísica aristotélica: la filosofía primera es una ontología que, a través de una investigación aitiológica, culmina en una teología. En esta interpretación la doctrina del ser, de la sustancia y de la causa encuentran en la teología el último punto de convergencia. Una misma disciplina

38 Véase el caso de los *Meteorologica*, dividido en doce capítulos, a menudo sin motivo que justifica la escisión de un capítulo a otro.

39 El problema de cómo dividir el texto de Aristóteles figura en el sexto puesto en la lista de los deberes de los comentadores, tal como lo lista Simplicio en el Prólogo al comentario de las *Categorías*. Véase Simplicio. *Commentaire sur les Catégories*, sous la dir. de I. Hadot. Leiden, 1990, vol. I, pp. 138 y 156.

tiene denominaciones diferentes, sin que ello, sin embargo, comporte la anulación de la distinción entre sus diversos niveles. A esta unidad especulativa de fondo se acompaña, según Alejandro<sup>40</sup>, una casi perfecta unidad literaria del tratado, que ve en el libro Lambda el último resultado de la investigación llevada a cabo en los libros precedentes, una tesis que hoy ya no tiene más seguidores.

Por lo demás, la necesidad de sistematizar el texto no traiciona el espíritu de la obra de Aristóteles, quien al comienzo de *Meteorologica* I 1 manifiesta la intención de dar una forma estable a sus obras:

Ya hemos tratado las causa primeras de la naturaleza y de cada especie de movimiento físico, y además, de los astros bien ordenados según su movimiento celeste, así como los elementos corpóreos, cuántos y cuáles son, y sus transformaciones recíprocas, así como de la generación y la corrupción en general. La parte que resta de esta indagación todavía hay que examinarla, y es la que todos nuestros predecesores llamaban μετεωρολογία<sup>41</sup>.

Además, esta visión totalizadora se yergue sobre la ilusión de la unidad sistemática del *corpus*, la cual, al menos aparentemente, contrasta con la forma dispersa, aporética y abierta, en la que se presentaba la letra del *corpus*. La ilusión de poder disponer de un sistema completo de escritos es una necesidad común a otras escuelas, como la epicúrea o la Academia de Antíoco, y se funda en un mito mucho más sólido que todos los signos aparentes que la obra del originador presenta, es decir, el de la unidad absoluta, de la univocidad primordial, de la coherencia total de la verdad en su origen. En las cuestiones filosóficas la verdad ya estaba descubierta por el fundador de la escuela, y a los discípulos sólo les resta la tarea de hacer comprensible la obra del Maestro y de diferenciarla de las críticas de las demás escuelas.

Desde este punto de vista se podría afirmar que el fin, sin duda provisorio de la cultura del comentario, entendido en el sentido inaugurado por Alejandro, puede datarse en 1912, fecha de la publicación de los trabajos de W. Jaeger. El historiador de la filosofía desarticuló el *corpus* aristotélico en estratos sobrepuertos de escritos realizados por el Jefe de la Escuela en diferentes momentos de su vida y, de este modo, destruyó la ilusión de unidad de un *corpus*.

La práctica del comentario y la necesidad de sistematización no serían posible sin el deseo de un regreso al sentido originario del texto. Por lo demás, el principal

40 Este discurso vale para el Alejandro auténtico, al que se debe solamente el comentario a los cinco libros de la obra aristotélica, y tal vez aún más para el Pseudo Alejandro. El autor del comentario a los demás libros VI-XIV es muy probablemente el bizantino Miguel de Éfeso (siglos XI-XII).

41 Aristóteles, *Meteor.* I 1, 338a20-b1; mi traducción.

obstáculo que Alejandro y un aristotélico, en general, encuentran en su trabajo es la distancia temporal del Jefe de la Escuela, colmada de otros comentarios, fruto de otras tradiciones exegéticas. La aspiración de Alejandro es la de dejar que su propia interpretación y su propio comentario se modelen sobre la letra desnuda del texto original más allá de la historia que ha acompañado la transmisión del texto aristotélico. Se tiene la impresión de que el discípulo no cree que pertenece él mismo a una historia del pensamiento, de la cual parece excluir, por hipótesis, al Maestro mismo, dejando a merced de ella a todos los demás comentadores.

Los comentarios de Alejandro llevan a su más alta expresión una tradición de análisis y comentario de las obras de Aristóteles, nacida en el siglo I d.C. y desarrollada de la manera más intensa en el siglo siguiente con Adrasto, Aspasio y con el maestro de Alejandro. En sus obras Alejandro cita a algunos de sus maestros, como Hermino, que comentó las obras lógicas de Aristóteles y el *De Caelo*; Sosígenes, que se ocupó de manera análoga de cuestiones de lógica y astronómicas, y que escribió un Περὶ ὄψεως; y, finalmente, Aristóteles de Mitilene, llamado por Alejandro “nuestro Aristóteles”<sup>42</sup> para distinguirlo del gran maestro y de quien se nos han transmitido las doctrinas sobre el intelecto activo. Estos maestros no se encuentran anílamente ligados a una estrecha ortodoxia, sino que mantienen una cierta libertad de opiniones, ya sea entre ellos o respecto del texto del filósofo comentado<sup>43</sup>.

Esto no quita el hecho de que una de las características fundamentales y fundantes de la tradición filosófica del comentario sea la indiscutida intención de dar una exégesis correcta de la obra de Aristóteles y una explicación de ella.

Éste, a su vez, será el objetivo común a los intérpretes sucesivos, de Simplicio a Amonio, a Filópono, a Alejandro<sup>44</sup> y, al menos desde un cierto punto de vista, a Aspasio. Este último es el único comentador, antes de Alejandro, del cual nos quedan extractos significativos sobre la *Ética Nicomaquea*, que se remontan, probablemente, a la primera mitad del siglo II d.C. En la obra de Aspacio se verifica una cierta tendencia a citar otras obras de Aristóteles, como la *Física* y, de un modo puntual,

42 Alejandro, *in Metaph.* 166, 19-20, ed. Hayduck.

43 Esto también sucede cuando el intento no ha tenido un resultado feliz. Aristóteles de Mitilene, por ejemplo, intentó sustituir la demostración genuinamente aristotélica del hecho de que las causas no son una serie infinita con una demostración dialéctica. Sin embargo, este intento se reveló, al menos en el decir de Alejandro, mucho menos eficaz respecto del aristotélico. Véase Alejandro, *in Metaph.* 166, 18-167, 3 Hayduck.

44 Sofonias, *in De Anima* 1, 1-22 Hayduck (C.A.G. XXIII 1, Berlin 1883); Cf. Wittwer, R. “Aspasios Lemmatology”, en: Alberti, A. – Sharples, R. W. (ed.). *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin-New York, 1999, p. 51.

varios pasajes del *Organon*, en particular los *Analíticos Primeros* y *Segundos*, y los *Tópicos*<sup>45</sup>. No obstante, ninguno de los predecesores de Alejandro supo hacer tanto como Alejandro. Aun cuando el *corpus aristotelicum* estuviese disponible casi por completo, al menos por un par de siglos en la edición de Andrónico, Alejandro fue el primero en redactar una edición abarcadora, amplia y analítica, y demostró un conocimiento extensivo de él y supo adecuarse a la costumbre de su época, que requería una organización sistemática de las doctrinas de un filósofo.

Alejandro siempre se mantiene muy fiel a su Maestro desde todos los puntos de vista, tanto doctrinales como formales. La forma de fidelidad más importante se refiere a la ortodoxia doctrinal, revelada por Alejandro mediante su capacidad de atravesar y de poner en relación en su conjunto una colección de escritos vasta y articulada. Siempre se abstiene de criticar al Maestro<sup>46</sup>; por el contrario, no pierde oportunidad de manifestar su amplio conocimiento del *corpus aristotélico*. Generalmente, busca, en palabras de Aristóteles, los elementos que más que cualquier otro permiten la ampliación del discurso y su profundización por medio de la comparación con otros pasajes del *corpus*.

Los comentadores peripatéticos de Alejandro tienen el objetivo de explicar las obras de Aristóteles palabra por palabra: la cita directa del texto de Aristóteles y las explicaciones de Alejandro se entrelazan de modo muy estrecho de frase en frase; además, las explicaciones del Exégeta con frecuencia no son más que la cita de expresiones y de conceptos retomados de otros pasajes de alguna obra aristotélica<sup>47</sup>. Esto es evidente, por ejemplo, en el comentario al libro IV de los *Meteorologica*<sup>48</sup>, donde Alejandro ilustra la doctrina expuesta en el capítulo 4 del texto original<sup>49</sup>. Al discutir sobre el tacto y sobre las dificultades de determinar el modo de funcionar de esta particular facultad sensible, el Exégeta toma el pretexto de las palabras de Aristóteles e integra la argumentación de los *Meteorologica* sirviéndose de varios

45 Cf. el índice de la edición de Hayduck en CAG XIX,1, en particular p. 242 sg.

46 Véase *Meteor.* 343a2; 372a10 en relación con *De Sensu*, 2 ss., donde Aristóteles se sirve de dos teorías diferentes de la visión que podrían entrar en conflicto entre sí. Alejandro enfrenta la cuestión en el comentario *in Meteor.* III 2, 372a29 con el evidente propósito de defender a Aristóteles. Cf. Ideler, I. L. *Aristotelis Meteorologicorum libri IV.* Lipsiae, 1836, II, pp. 273-274; Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. 3. Berlin, 1973-2001; trad. ital. Vol. I-II : *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. 3. Milano, 2000, II, p. 760.

47 Véase Alejandro, *in Meteor.* 11, 389b7-18, donde comenta el pasaje 222, 16-32 dejando ver claramente referencias a 379b18-19; 379b25-26; 382b24; 389a25-26; 389b29; y referencias al *GC* 330b3-4.

48 Alejandro, *in Meteor.* 200, 19-201,13.

49 En particular las líneas 382a17-21.

pasajes del libro II del *De anima*<sup>50</sup>. Alejandro se arriesga a componer en el lenguaje del Estagirita textos nuevos, cuya composición doctrinal, también en los casos en que sean en parte originales, no está nunca privada de apoyo en los textos de Aristóteles.

Muy probablemente los comentarios de Alejandro se difundieron en forma escrita, aun cuando es posible que, antes de la redacción, el autor haya comentado oralmente el tratado aristotélico. La práctica de la discusión anterior a la redacción de un comentario ya era común a los comentarios de Galeno, quien antes de destinar un comentario al texto escrito leía y discutía el texto del maestro dentro del círculo de los discípulos<sup>51</sup>. De este modo, el comentador hace accesibles a un público de apasionados los textos difíciles de entender, ya sea por su origen, o sea, como apuntes de lecciones, o por el hecho de permanecer desconocidos por siglos.

Se adoptan dos indicios a favor de la hipótesis de que el destino final de los comentarios de Alejandro fuese el texto editado: 1) los lemas del comentario mismo no parecen derivarse de la práctica didáctica, sino que se conectan con el contenido del texto comentado. Esto exige que, después de haber discutido con los discípulos las obras del Maestro, Alejandro haya confiado al escritor sus observaciones; 2) el Exégeta descuidó el análisis de la *Política* y de la *Retórica*, juzgadas completamente obsoletas, en la medida en que la primera estaba ligada al mundo de las *πόλεις* del siglo IV a.C., y la segunda es suplantada por las obras de Hermógenes. El Exégeta se concentró, en cambio, en las partes de la filosofía aristotélica consideradas más actuales e interesantes en su tiempo, o sea, la lógica, la física y la ética<sup>52</sup>; a estas tres secciones se debe agregar el comentario a una obra muy estudiada en la antigüedad y en el medioevo, aunque hoy sea ciertamente la obra auténtica menos leída en todo el *corpus aristotelicum*: los *Meteorologica*. Esta obra fue considerada, junto al *De Caelo*, la respuesta del Estagirita al *Timeo* de Platón, y se encuentran rastros del interés por este tratado en todo el período imperial<sup>53</sup>. La importancia de este comentario se debe también al hecho de que no tengamos comentarios a los *Meteorologica* anteriores al análisis de Alejandro, ni los cita ningún predecesor; en tanto que después de Alejandro esta obra se encontró en el centro del interés de muchos comentadores, entre los cuales recordamos a Filópono, de quien nos queda el comentario al libro I, y a Olimpiodoro.

50 Aristóteles, *DA* 418b26; 424a2.

51 Cf. Manetti, D. - Rosselli, A. “Galen commentatore di Ippocrate”, en: Haase, W. – Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg*. 1994, T. II, Bd. 37/2, p. 1559.

52 Alejandro amplió, respecto de sus predecesores, la sección “física”, incluyendo también la *Metafísica* y los escritos psicológicos.

53 Cf. Louis, P. (éd.). *Aristote. Météorologiques*. Texte éd. et trad. Paris, 1982, p. XL.

Alejandro escribió comentarios a la lógica de Aristóteles, de los que se han conservado los comentarios a los *Analíticos Primeros I* y a los *Tópicos*, mientras que se han perdido los comentarios a los *Analíticos Primeros II*, *Analíticos Segundos*, *Categorías*, *De interpretatione*, *Refutaciones Sofísticas*. Además, comentó la *Metafísica* y las obras físicas, y nos quedan los comentarios a *Metafísica I-IV*, a los *Meteorologica*, y al *De Sensu*, en tanto que se han perdido los comentarios a *Física*, *De Caelo*, y *De Generatione et Corruptione*, *De anima*, *Parva Naturalia*. Finalmente, en el comentario a los *Tópicos*, cita “las Éticas, como hemos mostrado también en los comentarios a ellas” (ἐν τοῖς εἰς ἐκεῖνα ύπομνήμασιν)<sup>54</sup>. Natali sostiene que puede tratarse de un comentario perdido a la *Ética Nicomaquea*<sup>55</sup>.

La competencia de Alejandro llega más allá de cuanto han sabido hacer sus maestros u otros respetables comentadores, como Aspasio. La lectura de sus comentarios revela un nivel de especialización extremo desde todo punto de vista, sabiendo ejercitar el control lingüístico y conceptual en toda la amplitud de su producción. En particular en los comentarios, se expresa, en líneas generales, usando sólo términos ya usados por Aristóteles, o compuestos y derivados a partir de los ya usados por el Maestro, y limita de manera drástica la presencia de vocablos obtenidos del registro del lenguaje común. Es importante subrayar que lo que se ha dicho vale solamente para el estilo usado en los comentarios, dado que en sus tratados de filosofía, por el contrario, el Exégeta usa abundantemente el lenguaje técnico de los estoicos, incorporándolo a sus propias argumentaciones<sup>56</sup>. En lo tocante a los comentarios, sólo en casos raros y particulares, el Exégeta introduce términos tomados del léxico de otras escuelas y no atestiguados en Aristóteles<sup>57</sup>.

Algo muy similar se puede decir para las formas argumentativas empleadas por Alejandro, las cuales se toman prestadas, en buena parte, de Aristóteles, y para la estructura general de la exposición que sigue una serie de modelos recurrentes en las obras del Estagirita<sup>58</sup>. Por ejemplo, es posible mostrar que en *De Fato 2-5*<sup>59</sup> la doctrina del destino toma como modelo la doctrina del azar y de la fortuna de la Física aristotélica<sup>60</sup>.

54 Alejandro, *Topici* 187,8.

55 Natali, C. “Il commento di Alessandro di Afrodisia a Meteorologica IV”, *Op. cit.*, p. 39, p. 35-57.

56 Cf. Alejandro, *De Anima* 67, 16-17; 67, 20; 73, 18; 74, 13; 78, 24, etc.

57 Una excepción es el término είμαρμένη, muy presente en el *De Fato*, y ausente en los textos aristotélicos, aunque Alejandro pretende reencontrarlo. Con este propósito cita είμαρμένος, o sea, una forma adjetiva del participio perfecto. Véase Alejandro, *Mantissa XXV* 186.13-23.

58 Cf. Natali, C. “Lieux et écoles du savoir”, *Op. cit.*, en relación a la presencia de estas estructuras en el *De fato*.

59 Cf. Alejandro, *Mantissa XXV*.

60 Aristóteles, *Fisica* II 3-5.

Por lo tanto, la suya no es una paráfrasis como la de Temistio o la de Pselos<sup>61</sup>, ni la traducción del griego de Aristóteles a un lenguaje más moderno. Sus comentadores acompañan al lector a lo largo del texto, a menudo el autor explica las frases una por una utilizando un modo de proceder detalladamente analítico<sup>62</sup>, y todo el tiempo resume lo que ha dicho hace un momento o anticipa lo que dirá Aristóteles. Como observa Natali<sup>63</sup>, en lenguaje moderno se podría decir que se trata de una guía a la lectura que describe en detalle las bellezas de la obra admirada<sup>64</sup>. Este método expositivo está muy presente en el comentario a la *Metafísica*, en el cual Alejandro no se limita a la pura y simple aclaración del texto aristotélico, sino que lo amplía y lo enriquece con discusiones profundizadas de pasajes singulares.

Surge espontáneamente preguntarse cómo Alejandro pudo adquirir tales competencias, trabajando de un modo tan ventajoso respecto de sus predecesores. Competencias tan precisas y especializadas tienen una mayor razón si se tiene en cuenta en qué diferentes y atrasadas condiciones trabajaba el Exégeta hasta entonces. No sólo el apoyo material, o sea, los rollos en *scriptio continua*, era de lenta y difícil consulta, sino que la tradición interpretativa de los textos mismos era atrasada y embrionaria. En la época de Alejandro la formación del *corpus* de las obras de Aristóteles no estaba todavía del todo establecida. Como hemos anticipado en la parte inicial del presente ensayo, fue sólo en el siglo I a.C. que Andrónico de Rodas, activo tal vez en Roma, tal vez en Atenas, reordenó el conjunto de las obras del Estagirita<sup>65</sup>.

Pero las fuentes discrepan sobre los detalles de esta empresa a punto tal que algunos dudan del asunto en su totalidad. En años recientes, Barnes<sup>66</sup> juzgó

61 Según Sofonias, en la paráfrasis el autor reviste el papel del filósofo comentado, habla en primera persona para anunciar él mismo sus doctrinas, y estas últimas son expuestas en un texto único privado de división en secciones; Cf. Sofonias, in *De Anima* 1, 1-22 (C.A.G. XXIII 1, Berlin, 1883).

62 Limitándose al sólo capítulo 1 del libro IV de *Meteorologica*, es posible encontrar al menos una decena de veces las declaraciones de Alejandro: “Habiendo dicho *x*, ahora Aristóteles pasa a decir *y*”; véase *In Meteor.* 181, 4; 12; 182, 2; 10; 28; 183, 22; 184, 5; 21; 185, 8; 13. Cf. Natali, C. “Il commento di Alessandro di Afrodisia a Meteorologica IV”, *Op. cit.*, pp. 35-57.

63 Natali, C. “Il commento di Alessandro di Afrodisia a Meteorologica IV”, *Op. cit.*, pp. 42-43.

64 Aspasio aplica este método en su comentario a la *Ética Nicomaquea*. Cf. Barnes, J. “An introduction to Aspasia”, en: Alberti, A. – Sharples, R.W. (ed.). *Aspasia: the Earliest Extant Commentary on Aristotle’s Ethics*. Berlin-New York, 1999, pp. 18-27.

65 Véase Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, *Op. cit.*, I, pp. 3-94 y; Gottschalk, H. B. “Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD”, en: Haase, W. -Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, *Op. cit.*, pp. 1083-1097.

66 Barnes, J. “Roman Aristotle”, *Op. cit.*, pp. 1-69.

escépticamente la reconstrucción de Moraux y dio su confianza a las informaciones transmitidas por Estrabón. Ahora bien, si es ciertamente razonable considerar exagerada la idea de que la actividad de Andrónico consistiese en producir una edición crítica del texto de Aristóteles tipo Teubner<sup>67</sup>, es cierto de modo semejante que gran parte de las informaciones transmitidas por Estrabón son falsas<sup>68</sup>. En cuanto a la actividad de Andrónico, la fuente más creíble se encuentra a un paso de Porfirio, quien en la *Vida de Plotino* afirma:

(Andrónico el peripatético) ha dividido en tratados los escritos de Aristóteles y de Teofrasto, poniendo juntos en la misma obra los argumentos apropiados<sup>69</sup>.

Es evidente que Andrónico reunió las obras de Aristóteles en tratados; tal vez no fue el primero, ciertamente no fue el último; más bien, la discusión sobre cómo reunir las obras del Estagirita se intensificó realmente a partir del siglo I a.C. Despues de Alejandro, la exégesis armonizante de los neoplatónicos, la paráfrasis de los bizantinos y, finalmente, la reconstrucción sistemática de los escolásticos se usaron para perfeccionar la disposición de las obras del *corpus*, a fin de hacerlo funcional al estudio y la enseñanza. Pero todo eso implica como *conditio sine qua non* aquel nivel de conocimiento del *corpus* y de las doctrinas, corpus del cual no conocemos la estructura abarcadora anterior a la época de Alejandro.

Para expresar de modo ejemplar la importancia de los comentarios peripatéticos de Alejandro nos parece carismático el juicio de Donini: “A scavare sotto una proposizione di Alessandro c’è, di solito, di che rimanere sbalorditi: si è rinviaiati, come dall’anello di una catena a quello precedente, a una serie imponente di testi aristotelici che sono presupposti, e, una volta sgranato tutto il rosario, ci si rende conto che l’interprete ha inteso dare ragione anche di quegli altri testi nel commentare l’unico a cui, apparentemente, il suo interesse doveva essere rivolto”<sup>70</sup>.

## Conclusión

Es probable que la cultura del comentario, entendido en su exigencia profunda de reencontrar el sentido original del texto, pensado como verdad perdida, sea una consecuencia, ya de la doctrina aristotélica, ya del modo en que el Estagirita concibió la relación entre maestro y discípulo.

67 *Ibid.*, p. 28.

68 Natali 2002, p. 44, n. 17.

69 Porfirio, *Vita di Plotino*, 24; mi traducción.

70 Donini, P. L. “Testi e commenti, manuali e insegnamento : la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica”, en: Haase, W. – Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg*, *Op. cit.*, p. 5041; Cf. *Idem.*, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antíoco a Plotino*. Torino, 1982, pp. 213-239.

En el plano doctrinal, al contrario de Sócrates, Aristóteles no identifica el bien supremo del hombre con la comprensión racional por parte de cada uno de su propia conducta y la exigencia de coherencia absoluta en la práctica ética; al contrario de Epicuro, el Estagirita no identifica este bien supremo con la perpetuación de una vida sin turbaciones, sin males y sin temores, sino que considera que este bien consiste para el hombre en la actualización, en la medida de lo posible, de una vida contemplativa, o sea, en el acto de comprensión de todo aquello que es y es posible comprender. La filosofía no es, por tanto, el interrogarse crítico de Sócrates, ni la práctica terapéutica de Epicuro, sino un proceso de conocimiento que apunte al fin, al cumplimiento, es decir, a su propio perfeccionamiento. Creemos que en este ideal enunciado por el Maestro se puede reconocer la misma práctica del discípulo: el aristotélico es aquel que identifica la felicidad con el conocimiento cumplido y en acto, en el cual se realiza y se concluye el camino que lo ha conducido hasta allí a través de las palabras del Maestro.

En el plano de la relación entre maestro y discípulo, Aristóteles, contrariamente a Sócrates, no concibió esta relación sobre el modelo de una relación amorosa de copia, de un tipo tal de permitir al maestro indagar aquello que todo discípulo tiene de único; contrariamente a Epicuro, Aristóteles no concibió la misma relación sobre el modelo de un vínculo médico-paciente que sea tal como para permitir al primero, a través del cuidado del discípulo mismo, iniciar al joven en la práctica terapéutica. Para Aristóteles la relación entre maestro y discípulo es esencialmente una relación de enseñanza, como es posible deducir de la transmisión del discurso de la ciencia, como resulta evidente en los *Análicos Segundos*. Ahora bien, si al maestro se le concede *a priori* la posesión total del saber, al discípulo le está destinada la tarea de obtener esta totalidad apoyándose paso a paso en el discurso del jefe de escuela, a través de la reunión, jamás totalmente cumplida, de su obra.

## Bibliografía

1. ALESSANDRO D' AFRODISIA. *Il destino*. A cura di C. Natali ed E. Tetamo. Milano, 1996.
2. BARNES, J. “An introduction to Aspasius”, en: Alberti, A. – Sharples, R. W. (ed.). *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin-New York, 1999.
3. BARNES, J. “Roman Aristotle”, en: Barnes, J. – Griffin, M. (ed.). *Philosophia Togata II*. Oxford, 1997, pp. 1-69.

4. BONELLI, M. “Le pari d’Alexandre d’Aphrodisie”, en: *<Skepsis>* 25, 2005, pp. 183-197.
5. BOTTER, B. *Dio e divino in Aristotele*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005.
6. CUMONT, F. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Louvain, 1906.
7. DONINI, P. L. *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antiooco a Plotino*. Torino, 1982.
8. DONINI, P. L. “Testi e commenti, manuali e insegnamento : la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica”, en: Haase, W. – Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg*. 1994, T. II, Bd. 37/2, pp. 5033-5043.
9. FAZZO, S. “Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell’opera di Tito Aurelio Alessandro d’Afrodizia”, en: Natali, C. - Maso, S. *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*. Amsterdam, 2005, pp. 269-295.
10. GOTTSCHALK, H. B. “Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD”, en: Haase, W. – Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin-New York, 1987, T. II, Bd. 36/2, pp. 1079-1174.
11. IDELER, I. L. *Aristotelis Meteorologicorum libri IV*. Lipsiae, 1836.
12. LOUIS, P. (éd.). *Aristote. Météorologiques*. Texte éd. et trad. Paris, 1982.
13. MANETTI, D. - Rosselli, A. “Galeno commentatore di Ippocrate”, en: Haase, W., Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg*. 1994, T. II, Bd. 37/2.
14. MORAUX, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 3 vol. Berlin, 1973-2001; trad. ital. Vol. I-II : *L’Aristotelismo presso i Greci*, 3 vol. Milano, 2000.
15. NATALI, C. “Il commento di Alessandro di Afrodizia a Meteorologica IV”, en: Viano, C. (ed.). *Aristoteles Chemicus*. Sankt Augustin, 2002, pp. 35-57.
16. NATALI, C. “Lieux et écoles du savoir”, en: Brunschwig, J., Lloyd, G. E. R. (éd.). *Le savoir grec, Dictionnaire critique*. Paris, 1996, pp. 229-249.

17. SHARPLES, R. W. “Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and innovation”, en: Haase, W., Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, T. II, Bd. 36/2. Berlin-New York, 1987, pp. 1176-1243.
18. SHARPLES, R. W. “The school of Alexander?”, en R. Sorabji, *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, London 1990, pp. 83-112
19. SIMPLICIUS. *Commentaire sur les Catégories*. Sous la dir. de I. Hadot. Leiden, 1990.
20. SORABJI, R. (ed.). *Aristotle Transformed*. London, 1990.
21. THILLET, P. *Alexandre d’Aphrodisie, Traité sur le destin*. Texte établit et traduit par P. Thillet. Paris, 1984.
22. TODD, R. B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. Leiden, 1976.
23. WITTWER, R. “Aspasios Lemmatology”, en: Alberti, A., Sharples, R. W. (ed.). *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle’s Ethics*. Berlin-New York, 1999.
24. WOLFF, F. “Três figuras do Discípulo na Filosofia Antiga”, en: *Discurso* 22, 1993, pp. 123-152.

# Alejandro y Aristóteles en torno de la causalidad motriz del alma\*

Alexander and Aristotle on the efficient causality of the soul

Por: Jorge Mittelmann

Instituto de Filosofía

Universidad de los Andes

Santiago, Chile

jmittelmann@uandes.cl

Fecha de recepción: 6 de mayo de 2009

Fecha de aprobación: 17 de junio de 2009

**Resumen:** este ensayo sostiene que uno de los desafíos más apremiantes que debe enfrentar una psicología de inspiración peripatética es el de conservar la relevancia causal del alma en los tres órdenes del cambio físico (traslación, alteración y crecimiento), sin hacer de ella un “motor” interno que desplace al organismo por hallarse en continuidad con él. En caso de no sortear con éxito este escollo, tal psicología no podrá afirmar que el alma sea un ítem inextenso e impasible, sino (a lo sumo) un cuerpo sutil que desplaza a otro más grosero. Mittelmann propone una lectura conjunta de los tratados de Alejandro y Aristóteles acerca del alma, con el fin de presentar la estrategia de Alejandro como un modo exitoso de hacer frente a esa dificultad patente. Según Mittelmann, Alejandro hallaría en los “estados disposicionales” de Aristóteles el paradigma apropiado para concebir la eficacia causal de las formas. Aquellos podrían oficiar de motores inmóviles en la medida en que reúnen una doble condición, que ni las formas platónicas ni los cuerpos sutiles pueden satisfacer: por una parte, su carácter incorpóreo no los convierte en substancias (separadas); por otra, su carácter inseparable no los convierte en cuerpos que desplacen a otros cuerpos por hallarse en contacto con ellos. De este modo, las ξεις aristotélicas reunirían todas las ventajas explicativas de los εἴδη platónicos y del πνεῦμα estoico, evitando a la vez sus respectivos inconvenientes.

**Palabras clave:** Aristóteles, Alejandro, alma, causa

**Abstract:** this essay holds that one of the most compelling challenges that a psychology which is Peripatetic in inspiration must face is to keep the causal relevance of the soul within the three orders of physical change (movement, alteration, and growth) without turning the soul into an inner ‘mover’ that displaces the organism on account of being in contact with it. If this hindrance is not solved, such a psychology could not assert that the soul is both an unextense and impassive item, but (at best) a subtle body displacing another baser body. This paper suggests a combined reading of Alexander’s and Aristotle’s treatise on the soul for the sake of presenting Alexander’s strategy as a successful manner of facing that plain difficulty. According to Mittelman, Alexander would find in Aristotle’s ‘dispositional states’ the proper paradigm

---

\* El presente trabajo fue redactado en el marco del proyecto nº 3085014, financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt, Chile). Agradezco especialmente a Marcelo D. Boeri, cuyas observaciones críticas a una versión preliminar de este ensayo resultaron decisivas. Le estoy en deuda también por nuestros dilatados intercambios en torno de la psicología peripatética.

*to conceive the causal efficacy of forms. Such dispositional states could be unmoved movers insofar as they satisfy a double condition, which neither the Platonic Forms nor the subtle bodies can satisfy: on the one hand, their incorporeal character does not make them (separate) substances, on the other hand, their inseparable character does not turn them into bodies displacing other bodies on account of being in touch with them. In this fashion, the Aristotelian ἔξεις would gather all the explanatory advantages both of the Platonic εἰδή and of the Stoic πνεῦμα, avoiding at the same time their own inconveniences.*

**Key words:** Aristotle, Alexander, soul, cause

El presente trabajo propone un examen de algunos pasajes paralelos del *De Anima* de Aristóteles (en adelante, *DA*) y del tratado epónimo de Alejandro de Afrodisia, con vistas a distinguir las estrategias disímiles mediante las que cabe argumentar en favor del alma como principio motriz inmóvil de los procesos orgánicos. Tras recapitular sumariamente algunos trasfondos platónicos de la dificultad, se sugiere que la tesis del motor anímico inmóvil es susceptible de una doble lectura: o bien el alma escapa al movimiento por razones puramente ‘físicas’, o bien lo hace por razones meramente ‘lógicas’. Aunque Aristóteles no parece haberse inclinado de manera excluyente por una sola de ambas estrategias, el artículo aduce algunos motivos que vuelven plausible la adhesión de Alejandro a una interpretación *lógica* de la inmovilidad del alma. Esa opción va de la mano con su tendencia a preservar las intuiciones pre-filosóficas relativas a la atribución del movimiento, y con su consecuente rechazo a hacer de los cuerpos el vehículo o instrumento de su propio movimiento. Alejandro descubre en las ἔξεις aristotélicas el paradigma para concebir la eficacia causal de las formas. Aquéllas pueden oficiar de motores inmóviles en la medida en que reúnen una doble condición, que ni las formas platónicas ni los cuerpos atómicos pueden satisfacer: por una parte, su carácter incorpóreo no las convierte en substancias (separadas); por otra, su carácter inseparable no los convierte en cuerpos que desplacen a otros cuerpos por hallarse en contacto con ellos. Las ἔχεις son, así, factores motrices de carácter formal, que desencadenan procesos físicos. Esta opción filosófica explica, en parte, la peculiar inflexión ‘atributista’ que Alejandro de Afrodisia imprime por momentos a la psicología de Aristóteles. Así como la originalidad de su contribución a este aspecto de la producción peripatética.

## 1. Condiciones mínimas para atribuir eficacia motriz al alma

En *De Anima* I 3, Aristóteles sostuvo que el alma opera a la manera de un motor inmóvil, que no entra en contacto con (ni es movido por) aquello que ella pone en movimiento, a no ser por accidente. El alma ‘se mueve’ sólo en el sentido impropio en que lo hace un marinero sentado en la cubierta de una embarcación que

se desplaza ( $\omega\varsigma\ \acute{o}\ \grave{e}v\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\lambdaoi\omega\ k\alpha\theta\acute{m}\mu\epsilon\nu\varsigma\ t\ou\pi\lambdaoi\ou\theta\acute{e}\nu\tau\varsigma\varsigma$ )<sup>1</sup>. Con todo, la situación del alma no es comparable a la de un simple pasajero, cuya conexión con el movimiento del navío es contingente: el alma se halla en el origen del movimiento del ser vivo, aun cuando no obre sobre su cuerpo arrastrándolo o comunicándole algún impulso ( $\acute{e}\lambda\xi\varsigma$ ). El influjo causal del alma *qua* principio motriz no puede reconducirse a ninguno de los cuatro tipos de traslación ( $\phi\o\varrho\acute{a}$ ) que sobrevienen en aquello que no se mueve por sí mismo, sino por obra de un agente externo ( $\acute{U}\pi'\ \grave{a}\lambda\lambda\ou\upsilon$ ). Cada vez que la planta o el animal se orientan espacialmente hacia su alimento (por ejemplo), el alma no ‘arrastra’ ( $\acute{e}\lambda\xi\varsigma$ ), ‘empuja’ ( $\grave{\omega}\sigma\iota\varsigma$ ), ‘acarrea’ ( $\grave{\o}\chi\eta\sigma\iota\varsigma$ ) o ‘hace girar’ ( $\grave{d}\i\acute{n}\eta\sigma\iota\varsigma$ ) el cuerpo a cuyo movimiento ella da origen<sup>2</sup>. Es preciso, pues, que ella origine el movimiento de otro modo, en cuanto principio inmanente a aquello que se traslada, se altera o crece por sí mismo.

En su propio *De Anima*, Alejandro de Afrodisia ofrece algunas comparaciones que iluminan el modo en que el principio motriz de una cosa se halla en el origen de sus operaciones típicas; tomadas conjuntamente, ellas configuran una estrategia definida para hacer plausible la tesis de que el alma mueve al cuerpo sin hallarse ‘en contacto’ con él. *Grosso modo*, Alejandro sostiene que el alma pone en movimiento al modo de una  $\acute{e}\xi\iota\varsigma$ <sup>3</sup>, cuyo influjo sobre el móvil es comparable al que la liviandad ejerce sobre el cuerpo ligero, inclinándolo hacia arriba sin ‘tirar’ de él ni ‘arrastrarlo’ en esa dirección<sup>4</sup>.

1 *Phys.* VI 10, 240b18-19; *DA* I 3, 406a5-10; II 1, 413a8-9; cf. *Top.* 1, 120b24-5. Al comentar la imagen del piloto en el navío (*ad* 413a8-9), R. Polansky (*Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge, 2007) hace notar la previa aparición de esa analogía en *DA* I 3, e insinúa la posible conexión de ambas imágenes náuticas con el problema de la causalidad motriz del alma. En efecto, el precedente de I 3 parece forzar una respuesta negativa al interrogante que Aristóteles deja sin despejar en las líneas conclusivas del capítulo inicial de *DA* II 1.

2 Para esta clasificación de variedades de traslación inducida externamente ( $\acute{U}\pi'\ \grave{a}\lambda\lambda\ou\upsilon$ ), Cf. *Phys.* VII 2, 243a15-18. En su *De Anima* (21.26–22.10), Alejandro contrasta expresamente estas cuatro maneras de trasladar otro cuerpo ‘por contacto’ ( $\tau\tilde{\eta}\ \grave{a}\phi\tilde{\eta}\ kai\ \sigma\omega\matik\tilde{\omega}\varsigma$ ) con el modo en que los estados y capacidades de un ente natural originan su propio desplazamiento. Las  $\delta\upsilon\eta\acute{a}\mu\epsilon\iota\varsigma\ te\ kai\ \acute{e}\xi\iota\varsigma$  explicativamente relevantes vuelven inaplicables las categorías que rigen allí donde ‘motor’ y ‘móvil’ se hallan en contacto. La dirección en que han de ser superadas las explicaciones ‘mecánicas’ en psicología es insinuada por Aristóteles en *DA* I 3, 406b24-25.

3 Cf. Alejandro, *De Anima* 5.11-18; 22.2-10; 23.24–24.3.

4 Cf. Alejandro, *De Anima* 22.7-12.

Pensar la causalidad motriz del alma exige, ante todo, evitar la transposición de las relaciones causales entre magnitudes adyacentes, al ámbito de las conexiones entre un cuerpo y su alma (dado que esta última no tiene magnitud). No es casual que, al tomar distancia de la explicación atomista del movimiento animal, Aristóteles reproche a Demócrito precisamente una transposición de esa índole, que hace de la causalidad motriz del alma una suerte de tracción interna, que mueve por arrastre a los miembros del cuerpo (*συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν*)<sup>5</sup>. La estrategia atomista introduce en psicología motores “desligados y separados de aquello que ellos mueven” (*ἀπολελυμένα καὶ κεχωρισμένα τῶν κινουμένων ὑπ’ αὐτῶν*)<sup>6</sup>, y de este modo trata motores (anímicos) y móviles (somáticos) como magnitudes contiguas que se influyen mutuamente.

Aunque, como veremos, cabe dar alcances muy diversos a las palabras de Aristóteles en *DA I 3*<sup>7</sup>, es indudable que ellas buscan quebrantar la conexión esencial entre ‘alma’, ‘vida’ y ‘movimiento’ instituida por Platón en el *Fedro*, y que culmina en la definición del alma (a escala cósmica) en términos de un automovimiento incesante (*Leyes*, 895a-c; 896a1-2). Resulta llamativo que, en esta comprensión de la causalidad motriz del alma, ésta última comparezca como el ente móvil por anotoniasia. Ello atenúa indebidamente el desnivel esperable entre una causa anímica y su efecto corpóreo, ya que la primera parece poseer en grado sumo el mismo tipo de actividad que el efecto comparte mientras se encuentre unido a su

5 Cf. *DA I 3*, 406b15-23: *ἔνιοι δὲ καὶ κινεῖν φασι τὴν ψυχὴν τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἔστιν, ὡς αὐτῇ κινεῖται, οἷον Δημόκριτος κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαιράς, διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν, συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν.* (El verbo ‘*συνεφέλκειν*’ es un compuesto que incorpora la misma raíz verbal de la que procede ‘*ξέλξις*’). Enseguida, Aristóteles rechaza esta teoría haciendo ver que el alma origina la conducta animal de otra manera, “mediante una cierta elección e intelección” (*διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως*, 406b25). El alma sólo podrá hallarse ‘en contacto’ con el cuerpo si se la concibe antes como un cuerpo sutil, ya que de otro modo no satisfará la definición de ‘contacto’: Cf. *Phys.* V 3, 227a ; VI 1, 231a21-23 ; *GC I 6*, 323a3-6 ; y especialmente 323a10-12, donde la referencia a la capacidad de mover y ser movido forma parte del definiens de ‘contacto’: *ώστε φανερὸν ὅτι ταῦτα ἀπτεσθαι πέφυκεν ἀλλήλων, ὃν διηρημένων μεγεθῶν ἄμα τὰ ἔσχατά ἔστιν, ὃντων κινητικῶν καὶ κινητῶν ὑπ’ ἀλλήλων.* Pero el alma es la φύσις del cuerpo que ella informa, y no está ‘difundida’ por sus miembros a la manera de un cuerpo sutil. Cf. *Metaph.* Δ 8, 1017b14-16.

6 Alejandro, *De Anima* 21.26.

7 Compárense en tal sentido las interpretaciones divergentes del pasaje por Kung, J. “Aristotle on thises, suches and the Third Man Argument”, en: *Phronesis* 26, 1981, pp. 207–247; y Frede, M. “On Aristotle’s conception of the soul”, en: Nussbaum, M. y Rorty, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford, 1992, pp. 93–107, por un lado; con las de Shields, C. “Soul and body in Aristotle”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988, pp. 103–137; y Menn, S. “Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, 2002, pp. 83–139, por el otro.

causa motriz. Si es verdad que nadie puede dar lo que no tiene, parece *prima facie* razonable suponer (con Platón) que el alma mueve al cuerpo porque ella misma se halla en movimiento, aun cuando sin haberlo recibido de otro (so pena de regresión al infinito). Al decir del *Fedro*, el alma es ‘fuente’ (*πηγή*) de su propio movimiento, y del de las demás cosas que le están unidas<sup>8</sup>. Por el contrario, en *De Anima* I 3 Aristóteles sostiene que es el cuerpo (y no el alma) el que se halla sujeto a las variedades de *κίνησις* que él identifica en este texto, lo que le obliga a redefinir la causalidad motriz del alma; esta última es, como se sabe, uno de los rasgos básicos que cualquier concepción positiva de la *ψυχή* debe ser capaz de acomodar<sup>9</sup>.

El desafío peripatético consiste, entonces, en conservar la relevancia causal del alma en los tres órdenes del cambio físico (traslación, alteración y crecimiento)<sup>10</sup>, sin hacer de ella un ‘motor’ interno que desplace al organismo por hallarse en continuidad con él, ya que en tal caso el alma no será un ítem inextenso e impasible, sino (a lo sumo) un cuerpo sutil que desplaza a otro más grosero. Como se ha dicho, para que ese modo de mover conviniese al alma sería preciso, entre otras cosas, que ella estuviese entrelazada con el cuerpo mediante alguna *συμπλοκή*<sup>11</sup>, si es verdad que entre motor y movido ha de haber contacto<sup>12</sup>. Ahora bien, Aristóteles considera desorientadora esa manera de entender el vínculo entre la materia y la forma de un compuesto sensible. Es cierto que en cualquier proceso de transmisión formal, el agente y el paciente se hallan en contacto, pero su mutua interacción no afecta la integridad de la forma que ‘transita’ de uno al otro. De lo contrario, la forma sería ‘alterada’ por aquello que la recibe, y no se conservaría intacta en el

8 En el *Fedro* (245c5–246a1), el alma es fuente de movimiento por hallarse ella misma en movimiento: *μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἔαυτὸ κινοῦν* ή *ψυχήν*. Por su parte, las Leyes (895e10–896b1) aluden también al automovimiento (*τὸ ἔαυτὸ κινεῖν*), y definen al alma misma como una actividad incesante: *τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν* (896a1-2). También la definición de ‘sensación’ por parte del Filebo (34a3-5; cf. 33d2-6) involucra al alma en una *κίνησις*, ya que el *definiens* alude a una afición y a un movimiento que comprometen conjuntamente al cuerpo y al alma. S. Menn (“Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, Op. cit. pp. 100-102) hace notar la ostensible pervivencia de esta caracterización del Filebo en *Phys.* VII 2-3, así como su eventual superación en DA, mediante la introducción de un alma motora inmóvil e impasible.

9 Cf. DA I 2, 403b28-31; 404a21-28; 404b7-8.

10 *Phys.* VII 2, 243 a35-39; DA I 3, 406a12-14.

11 Cf. DA A 3, 406b26-28, donde Aristóteles conecta la virtud de mover el cuerpo que el *Timeo* atribuye al alma con el hecho de hallarse ésta entrelazada con aquél: *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα· τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό*.

12 Cf. *Phys.* V 3, 227a<sup>1</sup>; VI 1, 231a21-23. El ejemplo del comediógrafo Filipo (DA I 3, 406b15-22), que puso en escena la vivificación de una escultura al derramar mercurio sobre ella, ilustra bien esta tesis, y se discute más abajo. Cf. nota 48, *infra*.

curso de su transmisión<sup>13</sup>. Es preciso, pues, interpretar el rol motriz del alma de tal modo que éste sea compatible con su causalidad formal, evitando sugerir que el alma mueve al cuerpo como lo haría otro cuerpo. A ojos de Alejandro, esto último sería comparable a decir de la impronta que ella ‘mueve’ a la cera en la que ha sido impresa. Pero no conviene ‘reificar’ la impronta, que es apenas una “forma, estado, perfección y actualidad” del compuesto modelado con arreglo a ella<sup>14</sup>.

## 2. ¿Inmovilidad física o lógica? Dos lecturas de *DA I 3*

Pese a su aspecto engañosamente consensual, la tesis de *DA I 3* encubre un conflicto latente entre dos maneras muy disímiles de profesar esa tesis<sup>15</sup>. De las razones que se aduzcan en favor de la inmovilidad del alma dependerá, en definitiva, el verdadero alcance (‘físico’ o ‘lógico’) del argumento aristotélico. En efecto, aun concordando en que los predicados referidos a las operaciones (vitales) que un compuesto ejecuta en virtud de su alma son inaplicables al principio formal de ese compuesto, los motivos que subyacen a este rechazo suelen tener poco en común. Si bien todo intérprete convendrá en que no es el alma la que ‘...crece’ o ‘...se desplaza’, sino el animal por medio de su alma (*Cf. DA*, 408b14-15), los unos sostendrán que ello es así en razón de la eminente dignidad ontológica del alma; los otros, del mero ‘rango de aplicación’ de los predicados anímicos<sup>16</sup>. Lo que para los primeros constituirá un indicio metafísico revelador, para los segundos no será más que un hecho lingüístico trivial. *Grosso modo*, la alternativa opone aquello que

13 En GC I 10, 327b14-19, Aristóteles rehusa pensar la unidad de materia y forma como si se tratase de ingredientes en una misma mezcla (μίξις): οὔτε τὸ σχῆμα τῷ κηρῷ μιγνύμενον σχηματίζειν τὸν ὄγκον· οὐδὲ τὸ σῶμα καὶ τὸ λευκόν οὐδ’ ὄλως τὰ πάθη καὶ τὰς ἔξεις οἷον τε μιγνυσθαι τοῖς πρόγμασιν. En su versión del tratado para la Loeb Classical Library, E.S. Forster tradujo estas líneas en el sentido de una distinción categorial entre tipos de entidades lógicamente incompatibles: “Nor can ‘body’ and ‘white’ be ‘mixed’ together, nor, in general, can ‘properties’ and ‘states’ be mixed with ‘things’”. De un modo análogo, la salud tampoco se ‘mezcla’ al cuerpo del paciente: *Cf.* 328a22-3. Para la impasibilidad de la forma en el curso de la fecundación animal, Cf. GA I 22, 730b8-24.

14 *Cf.* Alejandro, De Anima 23.30–24.2: ... δύναμιν οὖσαν αὐτῆς καὶ εἶδος καὶ τελειότητά τε καὶ ἐντελέχειαν.

15 Intentaremos atribuir una de ellas a Alejandro de Afrodicia; la otra, en cambio, parece más próxima a la interpretación neoplatónica del Pseudo-Simplicio: ver nota 45, infra.

16 El ‘rango de significación’ (range of significance) de un predicado delimita de antemano el ámbito de entidades a las que ese predicado puede ser atribuido (o de las que puede ser removido) con sentido. *Cf.* Gödel, K. “Russel’s Mathematical Logic”, en: Benacerraf, P. y Putnam, H. (editores). *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. 1964, pp. 211-32. Un cuidadoso análisis de las afinidades entre esta demarcación y la aristotélica se encuentra en Kung, J. “Aristotle on thoses, suches and the Third Man Argument”, *Op. cit.*, especialmente, pp. 239-240.

convendremos en llamar una interpretación φυσικῶς de la inmovilidad del alma, a una interpretación λογικῶς, que por comodidad abreviaremos respectivamente ΙΙ e ΙΙ:

ΙΙ: El alma escapa al movimiento por ser una substancia de naturaleza inmaterial, que sólo se desplaza *per accidens*, por hallarse hospedada en un cuerpo como el piloto en su navío. Dado que el cambio locativo está implicado en las operaciones vitales básicas (como el crecimiento), y que todo cambio locativo acontece en un *lugar*, lugar que no puede ser ocupado más que por un *cuerpo*, se sigue que el alma (*qua* substancia incorpórea) no tendrá parte en el movimiento. Aristóteles ha demostrado en otro lugar que nada indivisible se mueve, a no ser de modo accidental, por desplazarse aquello en lo que reside<sup>17</sup>. El ejemplo estándar de ese tipo de movilidad impropia es el del tripulante que reposa sobre un barco que navega. Ahora bien, Aristóteles sitúa su investigación sobre la compatibilidad entre ‘alma’ y ‘movimiento’ en el marco de la alternativa (abierta por la *Física*) entre movimiento propio e impropio (καθ' αὐτό -κατὰ συμβεβηκός), al tiempo que retoma la comparación náutica estándar (οὗτοι πλωτῆρες, 406a6). Lo que está en juego en *DA* es, pues, averiguar si el alma se mueve por sí misma al modo de las cosas espacialmente extensas y divisibles, o si no lo hace por carecer de magnitud.

Todo ello aconseja entender la inmovilidad del alma como una tesis de la ciencia física, referida a un objeto substancial desprovisto de extensión. Los principios formales de los cuerpos vivos serán substancias por derecho propio (como lo son los tripulantes de las embarcaciones), sólo que exentas de magnitud espacial que haga posible su desplazamiento. En definitiva, la conexión conceptual entre κίνησις, τόπος y μέγεθος (ο σῶμα) garantiza la exclusión del alma del ámbito de las cosas que se mueven por sí mismas – aunque no del ámbito de las *cosas sin más*<sup>18</sup>. Las líneas 406a14-16 parecen brindar sustento a esta lectura, al

17 Phys. VI 10, 240b8–241a.

18 DA I 3, 407a2-3: οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι. J. Tricot (ad 406a2) ha resumido lo esencial de ΙΙ al decir que “l’âme ... est immobile en raison de sa nature même”. En esa óptica, atribuirle movimiento sería desconocer su índole propia (inextensa e impasible) y cometer un error análogo a predicar del hombre la condición de ‘alado’ o ‘inmortal’. En tales casos, el error cometido revelaría una ignorancia de la naturaleza del objeto al cual se adscribe el predicado, pero no un desconocimiento de la gramática filosófica, que prohíbe la combinación proposicional de ítems lógicamente incompatibles. Después de todo, las condiciones de verdad del enunciado ‘el hombre es un animal alado’ son perfectamente claras, de manera que dicho enunciado tiene sentido y está lejos de ser inverificable. Como veremos, ΙΑ sostiene en cambio que la proposición ‘el alma crece’ o ‘se desplaza’ no es simplemente falsa, sino que carece de sentido y es inverificable. El error en que se incurre al formularla no es ‘regional’ (pues no concierne al objeto de un área específica del saber), sino ‘trascendental’ o ‘gramatical’: el alma no es el tipo de ítem al que tenga sentido atribuir tales predicados.

hacer ver que la atribución no-accidental de movimiento comportaría el peligro de una ‘localización’ del alma: εἰ δὲ κινεῖται μὴ κατὰ συμβεβηκός, φύσει ἀνύπαρχοι κίνησις αὐτῇ· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τόπος· πᾶσαι γὰρ αἱ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ.

A cambio de estas ventajas, II presenta el inconveniente *prima facie* de hacer del alma un individuo inmaterial separado (*τόδε τι*), respecto del cual *tendrá sentido* preguntar si él y su cuerpo constituyen una sola cosa, pregunta que Aristóteles declara inadmisible<sup>19</sup>. II favorece una ontología dualista en cuyo marco cobran sentido los interrogantes que Aristóteles pretende excluir, pues parece claro que entre el cuerpo y su alma (así entendida) no regirá la relación no problemática que vincula a la cera y su figura.

II: El alma escapa al movimiento por un motivo previo, en cierto modo, a la división de los entes en materiales e inmateriales: ella no cae ni a uno ni a otro lado de esa línea divisoria, por cuanto no es un *individuo* (*τόδε τι*) sensible o inteligible; tampoco el ingrediente de una mezcla; ni una contraparte inmaterial ‘aglutinante’, que vincule entre sí a los elementos ostensibles de un compuesto. *Mutatis mutandis*, el alma de un viviente se asemeja a un *principio* de organización, o a una receta que estipula el modo en que los ingredientes materiales de un compuesto han de hallarse juntos si se pretende que éste llegue a ser (‘εἰ ἐκεῖνο ἔσται τὸ οὖ ἔνεκα’, *PA I 1*, 642a33)<sup>20</sup>. Un *principio* de esta índole, que Aristóteles contrapone a un *elemento*, es el tipo de ítem acerca del cual la cuestión de saber si es móvil o inmóvil no puede plantearse *con sentido*<sup>21</sup>. La inmovilidad del alma no será, pues, una tesis ‘regional’

19 Cf. DA II 1, 412b6-9 (καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ᾧ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα). Nussbaum y Putnam (“Changing Aristotle’s mind”, en: Nussbaum, M. y Rorty, A. O. (editoras). Essays on Aristotle’s De Anima. Oxford, 1992, p. 43) reprochan al dualista el que su ontología no vuelva superflua esta pregunta, como Aristóteles parece requerirlo:

On our interpretation, on the other hand, the wax analogy and the axe analogy are apt; and the question about unity really is one that the Aristotelian ought to repudiate as ill formed. The soul is not a thing merely housed in the body; its doings are the doings of body. The only thing there is is one natural thing.

J. Kung (“Can substance be predicated of matter?”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, pp. 140–159) constata que “Aristotle sometimes uses the term <τόδε τι> for the form or essence rather than the concrete individual”. Cf. a este respecto Z 13, 1038b4-6 ; Z 7, 1033a35, y el elenco de pasajes en Brunschwig, J. “La forme, prédicat de la matière?”, en: Aubenque, P. (editor). *Études sur la Métaphysique d’Aristote*. Actes du VI Symposium Aristotelicum. Paris, 1979, pp. 131–160. Una buena explicación de esta aparente anomalía puede encontrarse en Loux, M. *Primary Ousia*. New York, Cornell, 1991.

20 Cf. Metaph. Δ 8, 1017b14-16; Z 17, 1041b5-9; 1041b27-31; H 2, 1043a2-7; H 3, 1043b9-14; 1043b22-23.

21 Alejandro optará por dejar el alma al margen de toda atribución ‘cinética’, tanto de aquella ‘componer’ afirmativamente alma y movimiento, como de aquella que ‘divide’ alma y movimiento

de la ciencia física, referida a un tipo peculiar de objeto exento de materia, y que podría residir ‘en otro’<sup>22</sup> a la manera de un piloto en una nave. Se trataría, más bien, de una demarcación categorial entre aquello que es ‘objetivo’ (o tiene el modo de ser un elemento) y aquello que, no siéndolo, permite distinguir entre las cosas y los meros agregados de elementos. La diferencia crucial entre un cuerpo vivo y una colección inoperante de órganos morfológicamente idéntica a él, no se deja capturar mediante la adición de un elemento inmaterial unificante.

En favor de esta interpretación ‘deflacionaria’ de las formas substanciales aboga la inclusión, en la *Metafísica*, de ítems explicativos ‘de segundo orden’, que no pueden alinearse con sus *explananda*. Así, lo que distingue a la sílaba ‘BA’ de la sílaba ‘AB’ no es la presencia de un tercer fonema impronunciable, sino de un principio de organización, que dicta a los fonemas el orden en que han de pronunciarse. Éste sería (si la hubiese) el ‘alma’ de un compuesto gramatical, que no cabe concebir como un elemento adicional de ese compuesto (*vgr.*, un fonema de otro orden), ni como un tripulante ideal hospedado en la sílaba sensible.

En efecto, la definición ‘causal’ del alma que Aristóteles ofrece en DA 414a12 dice muy poco acerca de ella, pues la caracteriza únicamente por la función que desempeña. El alma es ‘aquello por lo cual’ (ὅ) un organismo ejecuta un conjunto de actos propios de la clase natural a la que pertenece. Pero tal enunciado no es vacío ni decepcionante. Se trata más bien de una definición ‘de segundo nivel’, que no muestra nada por sí misma, pero indica aquello que deberá ser explicado por una definición física de primer orden. Una caracterización preliminar de ese tipo sirve para delimitar los *explananda* de los que una definición informativa deberá dar cuenta<sup>23</sup>. Por ello el enunciado del alma no remite por sí mismo a alguna propiedad causalmente responsable de las operaciones distintivas de una especie, al modo en que la fórmula química del agua indica la proporción de hidrógeno y

---

(Cf. De interpretatione, 17a20-26). Al hacerlo se orienta en dirección de una distinción categorial afín a II. En De Anima 23.6-8 escribe: διὸ ἀληθέστερον τὸ λέγειν μήτε κινεῖσθαι μήτε ἡρεμεῖν τὴν ψυχὴν καθ' αὐτὴν, ἀλλ' ἐκάτερον τούτων ποιεῖν τὸ ζῶον κατ' αὐτήν. Un indicio en favor de ello es que, inmediatamente después de esta observación, Alejandro discute in extenso el ‘pasaje ryleano’ de DA I 4; Cf. su De Anima 23.10–24.3.

- 22 Para el sentido peculiar de ‘estar en’, con arreglo al cual cabe decir que el alma ‘está en’ el cuerpo, Cf. Phys. IV, 210a20-21, con las observaciones de Nussbaum, M. Aristotle’s De Motu Animalium. Text with translation, commentary and interpretative essays. Princeton, 1978, p. 153. Cabe hacer notar que este sentido se aplica conjuntamente al εἶδος y a la ἔξις: ὡς ή ύγίεια ἐν θερμοῖς καὶ ψυχροῖς καὶ ὄλως τὸ εἶδος ἐν τῇ ὑλῇ.
- 23 Una interpretación muy distinta del alcance y función de este definiens puede verse en Bolton, R. “Aristotle’s definition of the soul: De Anima II, 1-3”, en: Phronesis 23, 1978, pp. 258–278.

oxígeno que subyace a la transparencia, fluidez y potabilidad del agua<sup>24</sup>. El *definiens* del alma no proporciona una caracterización positiva del principio formal de un arbusto, por ejemplo, sino más bien una incógnita que deberá ser despejada por la investigación botánica, mediante el hallazgo de aquella propiedad que subyace al “vivir, sentir y pensar” que caracteriza a esa especie biológica<sup>25</sup>. El hallazgo del alma será, entonces, el de una propiedad y no el de una substancia; el de un *quo* y no el de un *quod*.

En caso de que  $\text{II}$  sea preferible, decir del alma que ella ‘crece’ o ‘se desplaza’ equivaldrá a atribuir el predicado ‘inhabitável’ a la función doméstica con arreglo a la cual se edificó una casa; o a intentar erigir un inmueble a partir del conjunto de ingredientes categorialmente heterogéneos que Frege enumera en el § 53 de sus *Fundamentos de la Aritmética*: {piedras, ladrillos, comodidad y solidez}<sup>26</sup>. Se trataría, en suma, de un mero ‘error categorial’, en todo punto análogo al denunciado por Ryle<sup>27</sup>. En la perspectiva abierta por  $\text{II}$ , el movimiento no repugna al alma

24 Acerca de la definición del agua, véanse las útiles indicaciones de A. Gómez-Lobo (“Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales”, en: *Estudios Públicos* 112. Santiago de Chile, 2008, pp. 273-274) quien hace notar que “la esencia o forma [del agua] ha sido descubierta como resultado de la investigación científica”, y no fue expresada en la formulación  $\tau\delta\ \tau\ \eta\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\eta\varphi\ \epsilon\iota\eta\alpha\iota$  (*Cf. Metaph. Z* 6, 1031b7). Esta última alude apenas a una propiedad no-identificada, cuyo hallazgo se encomienda a la ciencia competente. De modo análogo, la genética actual ha terminado por identificar “aquellos por lo que pimeramente vivimos, sentimos y pensamos” (412a12-13), a saber: la información inmaterial codificada dentro de los genes que integran las moléculas de ADN. También este caso, la definición aristotélica ‘de segundo nivel’ no especificaba aún el factor causalmente responsable del ‘vivir’.

25 En un sentido afín, D. Charles (Aristotle’s Philosophy of Action. Londres, 1984, pp. 20-21) ha propuesto ver en el giro aristotélico ‘la actualidad del bronce en cuanto bronce’ (*Phys. 200b30, 33*), menos la especificación de un rasgo definicional, que la indicación de una incógnita que deberá ser despejada por la investigación ‘metalúrgica’ (*Cf. nota 24 supra*):

This definition marked by ‘as such’ could be filled in a way which clarifies the nature of bronze. Aristotle rests here upon the possibility of specifying those (essential) properties of bronze (e.g. possessing a certain atomic structure) which, when realised, make the object bronze. Natural kind terms are sometimes characterised by phrases such as ‘whatever has the essential properties that this has’ where ‘this’ refers to a particular example of that natural kind, and the gap is to be filled by scientific investigation of what the essential properties of this object are, which –when discovered – yield an informative real definition of (e.g.) bronze.

26 *Grundlagen* § 53 :

Pero tampoco la unicidad (no más que la existencia), es una característica del concepto ‘Dios’. La unicidad no puede ser empleada para definir ese concepto, tal como no cabe emplear la solidez, la comodidad o el carácter espacioso de una casa para su construcción – en combinación con las piedras, el mortero y las vigas.

27 *Cf. The concept of mind*, p. 22. Entre los intérpretes recientes, J. Kung (“Aristotle on theses, suches and the Third Man Argument”, *Op. cit.*, p. 236) adopta  $\text{II}$  como clave de lectura de *DA I 3*

por ser ésta un individuo indivisible e inextenso, sino por no ser en absoluto un individuo, ni material ni inmaterial. Tomar al alma por una cosa que se alberga *en* otra sería tan disparatado como hacer de la impronta grabada en la cera el tripulante de una embarcación. – Desde el punto de vista textual, las líneas 405b31–406a2 (con su llamativa distinción entre  $\psi\epsilon\nu\delta\omega\varsigma$  y  $\alpha\delta\upsilon\nu\nu\kappa\tau\omega\varsigma$ ) parecen acreditar II: la atribución de movimiento al alma no es sólo falsa, sino imposible<sup>28</sup>. Y si para los antiguos la incapacidad de *concebir* o de *representarse* imaginativamente un estado de cosas es un indicio de su imposibilidad, decir del alma que ella ‘se mueve’ resultará tan inconcebible como declarar ‘comfortable’ o ‘inhóspita’ la función doméstica en virtud de la cual una casa admite ambos predicados<sup>29</sup>. No se trata sólo de una falsedad, que pueda constatarse examinando las condiciones de verdad del enunciado; lo peculiar reside aquí en que esa sentencia mal formada no es la ‘figura’ de un estado de cosas cuya ocurrencia o no ocurrencia pueda ser constatada<sup>30</sup>. Simplemente no tiene sentido.

---

(oponiéndose enérgicamente a II), pues fundamenta la inmovilidad del alma en consideraciones preliminares de orden lógico, y no en consideraciones físicas sobre la substancia del alma. Si bien Aristóteles se opone al materialismo reductivo, ello no lo convierte *eo ipso* en un ‘inmaterialista’ substancial, ya que es la alternativa misma entre substancias materiales e inmateriales la que debe ser superada en el ámbito de las explicaciones físicas. De acuerdo con Kung, Aristóteles se esfuerza en rehusar al alma la condición de ‘individuo’ por derecho propio ( $\tau\omega\delta\epsilon\tau\varsigma\tau\iota$ ); y es este trasfondo categorial el que vuelve inteligibles sus argumentos contra la atribución de  $\kappa\iota\eta\jmath\sigma\iota\varsigma$  al principio formal de un organismo. Kung escribe (p. 236) :

[Aristotle] ... argues explicitly against other non-materialist positions in biology and psychology. It will not be sufficient, for example, to bring in abstract entities which differ from concrete ones in being immaterial, and can work alongside them or in the stead of some of them as efficient causes. Thus, Aristotle raps accounts of the soul which portray it as what moves and is ‘directly’ moved (*De An. A* 3, 406a1–b9).

La exégesis de Kung contrasta con la de C. Shields (“Soul and body in Aristotle”, *Op. cit.*, pp. 114–118), quien también ofrece un detallado análisis de los argumentos aristotélicos en apoyo de la inmaterialidad del alma, pero opta por una lectura de tipo II. Shields no discute expresamente la eventualidad de una superación ‘categorial’ de la alternativa entre substancias materiales e inmateriales: Aristóteles optaría simplemente por la segunda rama de la alternativa, en lugar de intentar desmantelarla.

- 28 La alternativa entre lo (meramente) falso y lo imposible se halla también presente en Alejandro; *Cf. su De Anima*, 22. 2-10.
- 29 La conexión entre lo inconcebible y lo imposible fue común en la tradición filosófica anterior a los trabajos de Kripke y Putnam, pues para dicha tradición (en palabras de Ana Hulton) “la concebibilidad es una buena guía para la posibilidad”. En una reciente ponencia inédita (Sadaf/Gaf, Buenos Aires, 2008), Hulton hizo ver que, “en la medida en que tradicionalmente se asimiló la necesidad con la aprioridad, la investigación acerca de lo que es necesario o posible estaba guiada por consideraciones apriorísticas, relativas a lo que podemos concebir o imaginar”.
- 30 J. Kung (“Aristotle on thises, suches and the Third Man Argument”, *Op. cit.*, p. 236) admite la ausencia en Aristóteles de “an explicit true–false–nonsense trichotomy”, que le permita clasificar

Las atribuciones implausibles que Aristóteles tiene en mente serían aquellas que él explicitará más adelante (en su célebre ‘pasaje ryleano’), al descartar predicaciones como ‘el alma teje’ o ‘el alma edifica’<sup>31</sup>. Es digno de mención el que (de acuerdo con ΙΔ) el rechazo de tales predicaciones no se funde en la posesión de una ontología muy determinada acerca del alma y del tipo de actividades ontológicamente compatibles con ella<sup>32</sup>. Presupone, apenas, algunas intuiciones no-filosóficas (triviales) acerca del tipo de términos que pueden combinarse en enunciados provistos de sentido.

### 3. Disposiciones causales: la estrategia de Alejandro de Afrodisia

La manera en que Alejandro de Afrodisia hace frente al desafío peripatético de conservar la relevancia del alma como principio motriz, preservando a la vez el modo peculiar en que ella mueve, exhibe un cierto sesgo ‘atributista’. Alejandro descarta la estrategia más obvia para evitar la aplicación, a los motores anímicos, de categorías explicativas aptas para dar cuenta de los cuerpos que mueven y son movidos ‘por contacto’. Tal estrategia consistiría en hacer del alma una ‘forma’

---

bajo la tercera rúbrica las proposiciones mal formadas, desprovistas de un valor de verdad definido. Kung advierte, sin embargo, la existencia de pasajes en los que Aristóteles propone reelaborar un contenido proposicional que no ha sido puesto aún “in proper logical form”, merced a una formulación lingüística confusa. Sentencias como ‘aquella longitud que se aproxima es un navío’, ‘ese rojo en el cielo es una nube vespertina’, o ‘mi alma es compasiva’ (*Cf. An. Pr. I 27, 43a35-36; An. Post. I 22, 83a4-9; DA I 3, 406a16-20*) deben ser reescritas de tal manera que sus condiciones de verdad se vuelvan explícitas. En su actual formulación, tales sentencias “cannot be taken as saying what they literally seem to be saying”, pues lo que uno expresa mediante ellas no se condice con su gramática superficial. Aristóteles legisla expresamente acerca de ello (*νομιθετήσαται*) a partir de 83a14, donde fija de una vez por todas la manera ‘ortodoxa’ de combinar categorías en enunciados de la forma *τι κατά τίνος*.

31 *Cf. DA I 4, 408b1-18.* El mote de ‘ryleano’ fue conferido a este pasaje por J. Barnes. (“Aristotle’s concept of mind”, en: Barnes, J. - Schofield, M. y Sorabji, R. *Articles on Aristotle IV*. Londres, 1979, pp. 33-34). Estas líneas son cruciales para sustentar una lectura ‘atributista’ de la psicología aristotélica, que suele ir acompañada de la interpretación ‘deflacionaria’ de las formas substanciales que hemos expuesto a propósito de ΙΩ. La exégesis más robusta de las formas, asociada a ΙΩ, va de la mano con una interpretación ‘substancialista’ de la psicología aristotélica. Para una apropiada caracterización del contraste entre ‘substancialismo’ y ‘atributismo’, véase Granger, H. *Aristotle’s Idea of the Soul*. Dordrecht – Boston – Londres, 1996, pp. 8-14; 15-28; 57-75. Para el ‘pasaje ryleano’, véanse sobre todo las pp. 76-82. Recientemente M. Boeri, en: “μήτ’ ἀνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ή 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* (en prensa), 2009, ha propuesto una pormenorizada discusión de esta alternativa.

32 *Cf.*, por ejemplo, Descartes. *Principes de Philosophie I*, 8-9; 68.

(εἶδος), pero entendida como substancia separada y no como atributo “inseparable de aquello en lo que está” (ἀχώριστοι τῶν ἐν οἷς εἰσιν)<sup>33</sup>. Semejante comprensión de las almas permitiría fundar su inmovilidad en consideraciones de orden físico, acordes con la tesis II: se trataría de entidades subsistentes, cuya referencia al cuerpo que ocupan es accidental y no figura en su definición<sup>34</sup>. Como fue sugerido antes, bajo estas condiciones la unidad *ut res et res* de cuerpo y alma se convierte en un legítimo *explanandum*, a despecho de la insistencia aristotélica en la inmediatez del vínculo hilemórfico y en el enlace sin intermediarios entre “la materia de cada cosa y aquello de lo cual es materia” (τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ἡ ὕλη, 412b7).

Si bien la estrategia que Alejandro descarta salvaguarda exitosamente la impasibilidad del alma y logra sustraerla a la condición de ‘motor movido’ –por cuanto ninguna forma padece bajo el influjo de los cuerpos que ella informa<sup>35</sup>– sólo lo logra al precio de comprometer la unidad del compuesto sensible. En adelante habrá *dos* cosas por unificar, en lugar de un objeto ‘bifronte’ compuesto de dos caras, cada una de las cuales *es* la otra: las maderas *son* el navío (si bien *potencialmente*); y su capacidad náutica *es*, a su vez, la *actualidad* de las maderas. Salta a la vista, en cambio, que el marino y su navío son *dos* cosas numéricamente distintas; y aun cuando hubiese un sentido en el que quepa unificarlas, el capitán no reconocerá en la embarcación su propio cuerpo, ni ésta hallará en aquél su propio acto. La argumentación de Alejandro se enderezza a mostrar que la mutua independencia de dos ítems capaces de existencia separada impide a uno de ellos comportarse como el acto y perfección del otro. El piloto no completa al navío *internamente*:

Tampoco se expresan correctamente quienes dicen que el alma es forma (εἶδος) del animal, pero forma en el sentido de una cierta substancia separada y que [existe] en

33 *De Anima* 15.13. Alejandro aclara que este último es el modo de existencia que compete a los ‘estados y disposiciones’ de las substancias οὐτως γὰρ αἱ ἔξεις εἰσὶν ἐν τοῖς ὄντων εἰσιν ἔξεις · ἀσώματοι τε γάρ εἰσι καὶ ἀχώριστοι τῶν ἐν οἷς εἰσιν. Cf. *De Anima* 5.14-15: οὐδεμίᾳ δὲ δύναμις χωριστή τοῦ δυναμένου.

34 Como es sabido, el *definiens* aristotélico del alma *qua* ‘entelequia’ comporta, en su triple formulación (*Cf.* 412a20; 412a27-28; 412b5-6), una referencia inexcusable al cuerpo. Ello es coherente con el postulado según el cual un principio explicativo nunca admite consideración independiente, en la medida en que siempre lo es *de algo* (ή γὰρ ἀρχὴ τινὸς ή τινῶν, *Phys.* I 2, 185a4). No parece exagerado afirmar que Alejandro es fiel a ese postulado, y construye siempre el alma con un complemento en genitivo, para subrayar su referencia al *explanandum*. Cf., por ejemplo, *De Anima* 17.12-16: τὸ δὲ εἶδος ἄλλου ὅν (...) οὐχ οἷόν τε ἀνευ ἐκείνου οὐ ἐστιν εἶναι, ὡς οὐδὲ τὸ πέρας χωρὶς τοῦ οὐ πέρας ἐστί, ὥστ' οὐδὲ τὴν ψυχὴν οἷόν τε εἶναι χωρισθῆναι καὶ καθ' αὐτὴν ὑφεστάναι. Ver también 5.11-18; 24.2-3.

35 Cf. *GC* I 7, 324a32-b13 (especialmente 324a34-b1): ὅσα γὰρ μὴ ἔχει τὴν αὐτὴν ὕλην, ποιεῖ ἀπαθῆ δύντα, οἷον ή ἱατῷκή ἀυτῇ γὰρ ποιοῦσα ὑγίειαν οὐδὲν πάσχει ὑπὸ τοῦ ὕγιαζομένου.

y por sí misma (ώς ούσιαν τινὰ χωριστήν τε καὶ αὐτὴν καθ' αὐτήν), como el piloto del navío (pues también [en tal caso] éste sería la forma y perfección del barco). El piloto no es, en efecto, la forma ni la perfección del navío, pues el barco existe también separado del piloto. Pero tampoco este último podría llamarse ‘forma del navío’ en el sentido de su actualidad, pues la actualidad de un navío le sobreviene con arreglo a un diseño de tal tipo (κατὰ τοιόνδε σχῆμα), que es su forma (*εἶδος*), y es en orden a esta actualidad que el piloto del navío contribuye algo<sup>36</sup>.

Si el alma fuese comparable al tripulante de una embarcación, el cuerpo recibiría de ella un complemento adicional, o una actualidad sobreañadida, que no sería la suya propia. En tales circunstancias, un cuerpo inanimado continuaría existiendo, tal como lo hace una embarcación sin tripulantes. Las condiciones de identidad y persistencia de un barco no están ligadas a la presencia ininterrumpida de su tripulación; si la analogía es sostenible, la persistencia de un organismo no dependerá críticamente de su información por el alma. Sin embargo, el símil resulta inapropiado, pues la relación entre el viviente y su vida es mucho más estrecha, al punto que para los vivientes vivir es ser<sup>37</sup>. De ello se sigue que el alma no reside en el cuerpo del animal al modo de una substancia vuelta sobre sí misma (ώς ούσιαν τινὰ χωριστήν τε καὶ αὐτὴν καθ' αὐτήν), sino al modo de un principio explicativo, cuya referencia al *explanandum* es central. Alejandro concluye:

Que no es comparable el modo en que el alma es forma del animal, a aquel en que el piloto es forma del navío, resulta manifiesto a partir del hecho de que el navío permanece incluso si el piloto se aleja, mientras que el ser viviente ya no es más un ser viviente, una vez que su alma se ha marchado. Es por ello que el alma guardaría más bien una proporción con el diseño del navío que [con su piloto] (μᾶλλον ἀν πρὸς τὸ σχῆμα τῆς νεώς ή ψυχὴ τὴν ἀναλογίαν ἔχοι). Pues es con arreglo a aquél que el navío existe, tal como es con arreglo al alma (κατὰ τὴν ψυχήν) que el ser viviente existe<sup>38</sup>.

El piloto ‘corona’ en cierto modo la actualidad del barco, o lleva a su consumación (*συντελεῖ τι*) aquello que la embarcación es *ya* de suyo. En la medida en que despliega la entelequia inmanente al barco, el piloto es comparable a un acto segundo, pero no a la causa formal que confiere al navío su primera actualidad. Prueba de ello es que el barco continuará siendo lo que es (*τοῦτο ὁ*

36 Alejandro, *De Anima* 20.26–21.3.

37 *DA* II 4, 415b13. M. Loux (*Primary Ousia, Op. cit.*, p. 73) asigna a este punto generalidad irrestricta: “There is no such thing as just existing: to exist is to instantiate a lowest-level essential predicate”; *Cf. Metaph.* II 4, 1007a25–7. En este caso, el predicado ‘crítico’, que brinda su contenido a la noción vacía de ‘existencia’, es ‘vivir’, predicado que en cada caso se declina según una modalidad concreta. Tal como no cabe ser una figura geométrica *sin más* (esto es, sin instanciar al mismo tiempo el predicado ‘círculo’ o ‘rectángulo’: *DA* II 3, 414b20–415a14), así el hecho de existir se reduce, para el leopardo o el arbusto, a ‘vivir’ como cada uno de ellos sabe hacerlo.

38 Alejandro, *De Anima* 21.5–10.

éστιν) aun en ausencia del piloto, cosa que no podría ocurrir si fuese éste quien le confiriese el ser<sup>39</sup>.

La exclusión del dualismo substancial en orden a preservar la causalidad motriz del alma conduce a Alejandro a reinterpretar radicalmente el símil del piloto en el barco. En efecto, hay un sentido en el que dicha comparación es admisible, con tal de modificar severamente el alcance de sus términos. Mediante dicha modificación, Alejandro se encamina a la parte constructiva de su propuesta, en la cual la noción de ἔξις adquiere un rol explicativo central. A grandes rasgos, el razonamiento es el siguiente. Supóngase que alguien insiste en hacer del alma un tripulante, que se vale del cuerpo al modo de un instrumento para la ejecución de fines incorpóreos. En cierto sentido, la comparación es inocua, ya que ella no determina por sí sola el modo de ser que ha de concederse al tripulante de la embarcación. En efecto, la referencia al piloto podría ser sólo un modo impreciso de aludir al arte de la navegación ( $\tau\grave{\eta}\nu\tau\acute{e}χ\eta\nu\tau\grave{\eta}\nu\kappa\beta\epsilon\sigma\eta\tau\acute{u}k\grave{\eta}\nu$ ), en cuyo caso el parangón con el alma resultará inofensivo, ya que el arte náutico reside en el navío “al modo de un estado disposicional ( $\epsilon\acute{x}is$ ) y de una forma en la materia”<sup>40</sup>. Ahora bien, los estados dispositionales de esta índole reúnen todas las ventajas explicativas de los  $\epsilon\acute{v}\delta\eta$  platónicos y del  $\pi\nu\epsilon\tilde{\mu}\nu\alpha$  estoico, evitando a la vez sus respectivos inconvenientes. En efecto, los factores causales que Alejandro introduce a título de motores cumplen con el doble requisito de ser tan incorpóreos ( $\grave{\alpha}\sigma\omega\mu\alpha\tau\acute{o}\iota$ ) como los  $\epsilon\acute{v}\delta\eta$  platónicos, y tan inseparables ( $\grave{\alpha}\chi\omega\mu\sigma\tau\acute{o}\iota$ ) como el  $\pi\nu\epsilon\tilde{\mu}\nu\alpha$  estoico; pero ello de tal modo que su condición incorpórea no los convierte en substancias (separadas), y su carácter inseparable no los convierte en cuerpos. Como es sabido, lo primero le sucede a los platónicos, cuyos ítems incorpóreos tienen carácter substantivo<sup>41</sup>, y lo segundo podría ocurrir eventualmente a los estoicos, en la medida en que su ontología corporeísta sólo asigna eficacia causal a cuerpos que sean capaces de interactuar con otros cuerpos<sup>42</sup>.

39 Alejandro, *De Anima* 6.28-30: κατὰ τὸ εἶδος ἄρα ἐκαστον αὐτῶν ἐστι τοῦτο ὁ ἐστιν.

40 Cf. Alejandro, *De Anima* 15.10-13.

41 Tal es al menos el reproche habitual de inspiración peripatética: *Cf. Metaph.* A 9, 992a26-b1; B 2, 997b5-12; Z 16, 1040b30-34; *Eth. Nic.* 16, 1096a34-b5

42 Esta afirmación requiere, empero, ser matizada, a la luz del rol articulador que el estoicismo confiere a las entidades incorpóreas que forman parte de su ontología ( $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$ ,  $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$ ,  $\tau\acute{o}\pi\acute{o}s$  y  $\chi\rho\acute{o}\nu\acute{o}\nu$ ). Si bien (siguiendo el testimonio de Alejandro, In Aristotelis Topicorum Commentaria 301, 22-23) los estoicos sólo atribuyeron ser a los cuerpos, y ello en virtud de su aptitud para interactuar causalmente (Cf. Plutarco, De Communibus Notitiis Adversus Stoicos 1073E), la ontología estoica contempló la presencia concomitante de ítems incorpóreos que, sin existir stricto sensu, “subsisten” y contribuyen decisivamente al despliegue causal de lo existente. Cf. al respecto la caracterización de la causalidad que Sexto Empírico ofrece a los estoicos en

Si, por el contrario, quien se vale de la analogía náutica pensara en el tripulante no al modo de una τέχνη, sino (literalmente) “como el propio piloto que posee esa habilidad, [en tal caso] el alma será un cuerpo”<sup>43</sup>, y estará localizada en algún punto del navío, de manera que no todo él será un ἔμψυχον.

¿Cuál es, entonces, la manera correcta de entender el alma y su interacción causal con el cuerpo que ella pone en movimiento? La crítica de Alejandro a las estrategias rivales permite suponer que una respuesta adecuada deberá satisfacer (al menos) dos exigencias *a priori*: (i) aquello que mueva al cuerpo no podrá ser corpóreo, so pena de hallarse en contacto con el móvil y de ser afectado recíprocamente por él; (ii) aquello que mueva al cuerpo no podrá ser una substancia separada (ώς οὐσίαν τινὰ χωριστήν τε καὶ αὐτὴν καθ' αὐτήν), so pena de comprometer la unidad substancial de cuerpo y alma. No sorprende, por tanto, que Alejandro descubra en las ἔξεις aristotélicas el tipo de ítem capaz de operar como “aquello de lo que procede el movimiento” del viviente (ὅθεν ἡ κίνησις), en la medida en que ellas satisfacen la doble condición de ser incorpóreas e inseparables. Como ya se dijo, el hecho de ser incorpóreas no las vuelve separables; y el hecho de ser inseparables no las convierte en cuerpos. En tal sentido, el alma del viviente no comparece como un sujeto de predicación independiente, al que puedan atribuirse las actividades que Aristóteles enumera en el ‘pasaje ryleano’; ella es más bien la causa (formal) por cuya presencia tales predicados pueden atribuirse a un compuesto sensible como Sócrates.

Para ilustrar el punto, Alejandro recurre a una persuasiva analogía con el pugilato: el modo en que el cuerpo animado actúa por (ὃ) su alma –conforme a la definición aristotélica ‘de segundo nivel’<sup>44</sup>– es comparable al modo en que un pugilista se conduce en la palestra, en virtud de la ἔξις combativa que ha adquirido. Resulta obvio que no es el ‘arte del combate’ quien combate, sino el cuerpo del púgil dispuesto en conformidad con él (κατὰ τὴν ἔξιν τὴν παλαιστικήν)<sup>45</sup>.

---

un conocido pasaje de Adv. Math. 9.212: el fuego es un cuerpo que, al aplicarse a otro cuerpo (un trozo de madera), produce algo incorpóreo (la predicación de ‘estar quemado’). Para estas referencias y la compenetración de corpóreos e incorpóreos en la filosofía estoica (“no real things without incorporeals nor incorporeals without real things”), Cf. Boeri, M. “The Stoics on Bodies and Incorporeals”, en: The Review of Metaphysics 54, 2001, especialmente pp. 723-35, 750-52).

Para una crítica de la vinculación estoica entre eficacia causal y carácter corpóreo, Cf. Plotino 4.7, 8a9-35. Agradezco a Marcelo Boeri por su orientación acerca de este punto.

43 εἰ δὲ ὡς αὐτὸν τὸν κυβερνήτην τὸν ἔχοντα τὴν ἔξιν, σῶμά τε ἔσται ἡ ψυχή: Alejandro, De Anima 15.13-14.

44 Nos referimos a DA II 2, 414a12-13. Para la caracterización de este *definiens* como una ‘meta-definición’ o un enunciado de ‘segundo orden’, ver p. 8, *supra*.

45 La formulación de Alejandro es insustituible. Tras afirmar que el hombre es “capaz de estas cosas” (pasear, mirar, escuchar, recordar...) en la medida en que se conduce κατὰ τὴν ψυχήν, él agrega que ὁ παλαιστὴς παλαίει κατὰ τὴν ἔξιν τὴν παλαιστικὴν αὐτῆς τῆς παλαιστικῆς οὐ

Sin embargo, por alguna razón no nos resulta igualmente obvio que no sea el alma humana la que vive o piensa, sino el hombre por medio de su alma. Prueba de ello es la persistente reincidencia en la ‘falacia del homúnculo’, que induce a reemplazar, en los puntos suspensivos de un predicado mental (como ‘...piensa’, ‘...crece’ o ‘...se enamora’) el nombre de Sócrates por la mención de su alma. Al hacerlo, tendemos a concebir el principio formal de un individuo como un individuo a escala, que sería el auténtico portador de los predicados que habitualmente atribuimos al compuesto<sup>46</sup>.

Si se ponderan los riesgos de la comparación náutica, se apreciará mejor por qué, a juicio de Alejandro, el único modo admisible de interpretar dicha imagen sea tomar al piloto como una (desorientadora) encarnación de las *habilidades aerodinámicas* por las que el navío se mantiene a flote. Este modo de entender la analogía permitirá bloquear la propensión a incurrir en la ‘falacia del homúnculo’, que consiste en explicar el movimiento (del navío) apelando a una entidad cuyo movimiento requiera, a su vez, ser explicado. El tipo de atributismo o de ‘inmaterialismo débil’ al que Alejandro adhiere –el alma no es un cuerpo, pero tampoco un τόδε τι, sino una ἔξις – se presta menos a la ‘reificación’ de las capacidades funcionales del cuerpo que cualquier concepción substancialista (sea de

---

παλαιούστης, καὶ ὁ αὐλητής αὐλεῖ κατὰ τὴν αὐλητικὴν οὐκ αὐλούστης τῆς αὐλητικῆς. El paralelismo entre ‘κατὰ τὴν ψυχήν’ y ‘κατὰ τὴν ἔξιν τὴν παλαιστικὴν / αὐλητικὴν’ sugiere que tales comparaciones son informativas respecto al estatuto ontológico (y a la función causal) del alma.

46 Cf. Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas* I, § 36: “Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten lässt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein *Geist*”. El Pseudo-Simplicio parece incurrir de lleno en esta falacia (*In De An.* 17.35–18.3), al sugerir que el alma es, en algunas de sus actividades, “como un hombre separado” (ώς ἀνθρωπος ἡν χωριστός): “el piloto, aun cuando tiene actividades inseparables del navío, parece hallarse separado de él según su substancia, pues es como un hombre separado, ya que posee también otras actividades separadas [del barco]”. Cf. *In De An.* 87.18–23; 116.2–3; 60.32–35. – Una instancia característica (aunque controversial) de esta falacia es el mito del carro alado en el *Fedro* de Platón (246a–248c), cuyo auriga reproduce la estructura psicológica compleja que se intenta aclarar por medio de su introducción. (Para una interpretación del auriga como ‘homúnculo’, puede verse Menn, S. “Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, *Op. cit.*, pp. 116, 138; pero también (en defensa de Platón) Stalley, R. F. “Persuasion and the tripartite soul in Plato’s *Republic*”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXII, 2007, pp. 63–89. Otro ejemplo conspicuo es el recurso cartesiano a la glándula pineal, que pretende explicar la visión por el encuentro entre el alma y las imágenes depositadas en ese órgano interno. Pero tal explicación sólo se vuelve inteligible por la presencia solapada del *explanandum* en el *explanans*: ahora es el alma la que ‘ve’, y es su acto interno el que explica que el animal, en el cual ella habita, sea capaz de ver. Para esta instancia del homúnculo, Cf. Kenny, A. “Wittgenstein on mind and metaphysics”, en: Egidi, R. (editora). *Wittgenstein: Mind and Language*. Dordrecht – Boston – Londres, 1995, p. 38.

corte platónico, atomista, o estoico)<sup>47</sup>. En adelante, referirse al alma como al motor de los procesos digestivos no será implicar directamente a un *objeto* incorpóreo en la ejecución de esos procesos, como si el alma afectara a los alimentos ‘por contacto’<sup>48</sup>.

La manera en que Alejandro aborda esta cuestión no está condicionada por el problema metafísico de la ‘comunicación de las substancias’ y el influjo improbable que un objeto incorpóreo puede ejercer sobre un cuerpo extenso. En efecto, el alma vegetativa no desencadena el movimiento digestivo ‘por arrastre’, según la explicación que Aristóteles atribuye a Demócrito, y que él compara a la efusión de mercurio por la que Dédalo puso en movimiento a una Afrodita de madera<sup>49</sup>. El poder de asimilar el alimento y de evacuar los residuos de la nutrición es una facultad del cuerpo y no del alma; o, si se prefiere, una actividad que el propio cuerpo animado lleva a cabo, y no una operación ‘espiritual’ que se valga del cuerpo a modo de instrumento. Interpretarlo en este último sentido equivaldría a anteponer la carreta a los bueyes, haciendo del cuerpo natural el *instrumento* (y no el *sujeto*) de su propio movimiento. Semejante inclinación a ‘corporizar’ la φύσις de aquello que se desplaza por sí mismo transgrede el desnivel ‘categorial’

47 No parece aventurado suponer que Alejandro suscribiría esta formulación neo-aristotélica: “To say that the mind is not a physical object is not to say that it is a ghostly spirit: denying that the mind has a length or breadth or location does not involve one in spiritualistic metaphysics” (Kenny, A. “Wittgenstein on mind and metaphysics”, *Op. cit.*, p. 44).

48 “To say that the soul is the principle or even the efficient cause of this change is obviously not to say that the soul is doing anything to the food”, escribe M. Frede (“On Aristotle’s conception of the soul”, *Op. cit.*, p. 102). Cf., sin embargo, *GA* II 4, 740b25–741a2 (donde Aristóteles atribuye la producción del crecimiento al poder del alma nutritiva, que se vale del calor corporal como de un instrumento); *GC* I 5, 322a10-14; *DA* II 4, 416a17-22; 416b28-9. Acerca del calor como principio de cocción y digestión de los alimentos, puede verse *Meteorologica* IV 2, 379b18-25; 3, 381b6-9. Sin hacer referencia a estos pasajes, M. Frede (*Ibid.*) opta (‘alejandrinamente’) por ver en la Θερμότηκή δύναμις una facultad del organismo, más que de su alma (“an ability the organism has in virtue of its form or soul”). El alma misma queda disuelta, de este modo, en un haz de facultades, cuya sede es el propio cuerpo vivo, y no un sujeto espiritual interpuesto entre él y sus capacidades: “Aristotle often talks as if the soul itself were a set of abilities *the organism* has to do the kinds of things which are characteristic of its kind” (102, cursiva añadida). Para una aguda crítica de esta inflexión (‘tyleana’, pero quizás también ‘alejandrina’) impuesta a la psicología de Aristóteles, Cf. Menn, S. “Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, *Op. cit.*, p. 103, notas 21 y 25; ver también pp. 99-101.

49 Esta ocurrencia, que Aristóteles atribuye al comediógrafo Filipo, se invoca en *DA* I 3 (406b15-22) para ilustrar el modo en que la agitación imperceptible de los cuerpos atómicos (τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας) arrastra consigo al organismo entero y genera los movimientos del animal, según la ‘psicología’ atomista de Demócrito.

(instituido por Aristóteles) entre los *principios* de una cosa ( $\alpha\chi\alpha\iota$ ) y sus *elementos* ( $\sigma\tau\omega\chi\varepsilon\iota\alpha$ )<sup>50</sup>. Además, dicha inversión violenta nuestras intuiciones y el modo en que ordinariamente se atribuye el movimiento de los cuerpos a éstos mismos, y no a su ‘naturaleza’. Para poner las cosas en su sitio, Alejandro se distancia vigorosamente de la interpretación ‘instrumental’ de las relaciones entre el cuerpo físico y su propia  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , interpretación que hace de esta última el ‘usuario’ de un vehículo corpóreo<sup>51</sup>:

Pues tampoco aquello es verdad: [decir] que estas actividades lo son del alma, la cual utilizaría el cuerpo a modo de instrumento ( $\pi\varrho\sigma\chi\omega\mu\epsilon\nu\varsigma\ \omega\varsigma\ \dot{\omega}\gamma\acute{\alpha}\nu\tau\bar{\omega}$   $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota$ ). Pues tal como ninguna de las demás facultades y capacidades actúa usando aquello de lo cual es facultad, sino que son, por el contrario, los objetos que poseen dichas capacidades y potencias los que actúan con arreglo a ellas –puesto que no es la pesantez la que se traslada hacia abajo utilizando la tierra, de la cual es capacidad, sino que es la [propia] tierra la que se traslada hacia abajo con arreglo a su pesantez, siendo ésta una capacidad, forma, perfección y actualidad de la tierra– así también ocurre en lo que respecta al alma, puesto que ésta es forma y actualidad del cuerpo que la posee<sup>52</sup>.

Desde el punto de vista de una psicología platonizante (pero también de toda psicología ‘corporísta’, ya sea ‘neumática’ o atomista)<sup>53</sup>, Alejandro introduce un giro copernicano ( $\dot{\varepsilon}\mu\pi\alpha\lambda\iota\nu$ ) en la conceptualización de las relaciones entre cuerpo y alma; y ello con el evidente propósito de conservar la plausibilidad de nuestras intuiciones pre-filosóficas acerca del movimiento de los cuerpos. Ahora bien si el alma es la naturaleza o principio motriz inmanente a ciertos cuerpos orgánicamente diferenciados, habrá que decir (*mutatis mutandis*) que es el cuerpo vivo quien ejecuta la digestión mediante el despliegue de su potencia nutritiva, y no ésta quien

50 Cf. Metaph. Z 17, 1041b16-19; b25-33; H 2, 1043a2-7; H 3, 1043b9-14; 1043b22-23. Ver a este respecto las indicaciones de Gómez-Lobo, A. “Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales”, Op. cit., pp. 273-274.

51 La caracterización ‘mínima’ que ofrece Alejandro del predicado ‘orgánico’ (en: De Anima 16.10-15; Cf. Mantissa 104.15-17) –donde entiende por tal aquello que está provisto de órganos o partes espacialmente diferenciadas– ha sido criticada a veces como un empobrecimiento de la naturaleza instrumental del cuerpo aristotélico. Cf. en tal sentido Kosman, A. “Animals and other beings in Aristotle”, en: Gotthelf, A. y Lennox, J. (editors). Philosophical Issues in Aristotle’s Biology. Cambridge, 1987, pp. 376-377. No siempre, sin embargo, Alejandro evita hablar del cuerpo como de un instrumento: Cf. Mantissa 104.26-27.

52 Alejandro, *De Anima* 23.24–24.4.

53 No todo dualismo substancial es un ‘inmaterialismo’ del tipo propuesto en el *Fedón*. En un trabajo reciente, Alfonso Gómez-Lobo (“Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales”, *Op. cit.*, p. 269) ha caracterizado las posiciones defendidas por el filósofo Jeff McMahan en términos de un dualismo ‘cuerpo-cerebro’, en el que este órgano se comporta como un ‘ocupante’ del organismo humano maduro. Al punto que, antes de las 28 ó 30 semanas de gestación, McMahan prefiere hablar de un “cuerpo no-ocupado”. De McMahan puede verse “Cloning, killing and identity”, en: *Journal of Medical Ethics* 25, pp. 77-86.

se vale del aparato digestivo para la ejecución de un acto imputable al alma. En este último escenario, la digestión sería una ἐνέργεια del ‘alma nutritiva’ y no del cuerpo animado ‘en virtud de su alma’ (*κατὰ τὴν ψυχήν*). Al afirmarlo, se despojaría al organismo de sus operaciones propias, para transferirlas a otra cosa que las ejecuta en su lugar y que dispone de él como instrumento.

A juzgar por el pasaje recién transcrito, un cuerpo *natural* es precisamente el tipo de entidad que no precisa ser puesta en movimiento por un motor distinto de sí mismo: es su propia φύσις la que está en el origen de las actividades espontáneas (no violentas) que ella realiza<sup>54</sup>. De allí la inadecuación de las categorías que dan cuenta de la traslación ‘por contacto’ en orden a explicar el movimiento intrínseco de los cuerpos naturales. La φύσις, *qua* principio incorporeal e inseparable, vuelve superflua la suposición de ‘otra cosa’ albergada en el cuerpo, y que le imprimiría esa impulsión de la cual él estaría inicialmente desprovisto. En rigor, un cuerpo orgánico se encuentra animado por el mero hecho de ser cuerpo<sup>55</sup>. En tal medida, la interpolación de un piloto desconocería el carácter *natural* (φυσικόν) de esa nave *sui generis*, sugiriendo que ella es un trozo de extensión inerte, incapaz de producir su propio movimiento. Es sólo bajo esta concepción de la materia que se vuelve necesaria la introducción de un agente inmaterial, para insuflarle un movimiento cuya fuente no podría ser el propio cuerpo.

#### 4. Conclusión

Las consideraciones avanzadas en este artículo pretenden mostrar la continuidad de la psicología de Alejandro con la tradición peripatética, a la vez que la originalidad de su contribución a ella. A nuestro entender, Alejandro acentúa algunos rasgos indudablemente activos en la concepción de Aristóteles, atenuando a la vez aquellos que resultan más difíciles de armonizar con su propia interpretación atributista. La reconstrucción especulativa que él emprende está probablemente influida por el contexto polémico en el que se lleva a cabo, y por la necesidad de perfilar la propuesta peripatética como una suerte de *via media* entre platonismo y estoicismo, alternativa que Aristóteles no tuvo en vistas al formularla por primera vez. Ello explica tanto las omisiones de Alejandro como sus énfasis, y en general la inflexión que él imprime al texto aristotélico que comenta. Ateniéndonos a los pasajes en que hemos centrado nuestro examen, el panorama que emerge

---

54 La heterogeneidad de los principios motrices queda bien reflejada en esta sentencia de *Metaph.*

¶ 3, 1070a7-8: ή μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ή δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γάρ ἄνθρωπον γεννᾷ). Alejandro evitaría interpretar la φύσις como un motor extrínseco (desde el punto de vista de su actividad), aun cuando esté alojado en el cuerpo que se mueve.

55 Cf. *Mantissa* 104.11-17.

de esta reconstrucción puntual resulta más afín a interpretaciones materialistas no-reductivas que los propios escritos de Aristóteles, en los que dicha corriente contemporánea ha buscado precedentes filosóficos.

## Bibliografía

1. ALEJANDRO DE AFRODISIA. *De Anima liber cum Mantissa*. Edidit Ivo Bruns. *Commentaria in Aristotelem Graeca. Supplementum Aristotelicum*, vol. II / pars 1. Berlin, 1887.
2. ARISTOTLE. *Categoriae – De Interpretatione*. Ed. Minio-Paluello (L.). Oxford Classical Texts, 1949.
3. ARISTOTLE. *De Anima*. Ed. Ross (W.D.). Oxford Classical Texts, 1988 (1959).
4. ARISTOTLE. *De Generatione Animalium*. Ed. Louis (P.). Paris, Les Belles Lettres, 1961.
5. ARISTOTLE. *De Generatione et Corruptione*. Ed. Furley (D.J.). London, 1955.
6. ARISTOTLE. *Metaphysica*. Ed. Ross (W.D.). Oxford Classical Texts, 1924.
7. ARISTOTLE. *Physica*. Ed. Ross (W.D.). Oxford Classical Texts, 1982 (=1950).
8. ARISTÓTELES. *Topica et Sophistici Elenchi*. Ed. Ross (W.D.). Oxford Classical Texts, 1979.
9. SIMPLICIO. *In libros Aristotelis de Anima Commentaria*. Edidit Michael Hayduck. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XI. Berlin, 1882.

## Secundaria

10. BARNES, J. “Aristotle’s concept of mind”, en: Barnes, J., Schofield, M. and Sorabji, R. *Articles on Aristotle* IV. Londres, 1979, pp. 32–41.
11. BOERI, M. “The Stoics on Bodies and Incorporeals”, en: *The Review of Metaphysics* 54, 2001, pp. 723 – 752.

12. BOERI, M. “μήτ’ ἄνευ σώματος εῖναι μήτε σῶμα τι ή 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).
13. BOLTON, R. “Aristotle’s definition of the soul: *De Anima* II, 1-3”, en: *Phronesis* 23, 1978, pp. 258–278.
14. BRUNSCHWIG, J. “La forme, prédicat de la matière?”, en: Aubenque, P. (editor): *Études sur la Métaphysique d’Aristote. Actes du VI Symposium Aristotelicum*. Paris, 1979, pp. 131–160.
15. CHARLES, D. *Aristotle’s Philosophy of Action*. Londres, 1984
16. FREDE, M. “On Aristotle’s conception of the soul”, in: Nussbaum, M. and Rorty, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford, 1992, pp. 93–107.
17. GÓMEZ-LOBO, A. “Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales”, en: *Estudios Públicos* 112, primavera 2008, Santiago de Chile.
18. GRANGER, H. *Aristotle’s Idea of the Soul*. Dordrecht – Boston – Londres, 1996.
19. KENNY, A. “Wittgenstein on mind and metaphysics”, en: Egidi, R. (editora). *Wittgenstein: Mind and Language*. Dordrecht – Boston – Londres, 1995, pp. 37–46.
20. KOSMAN, L. A. “Animals and other beings in Aristotle”, in: Gotthelf, A. and Lennox, J. (editors). *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. Cambridge, 1987, pp. 360–391.
21. KUNG, J. “Aristotle on thises, suches and the Third Man Argument”, in: *Phronesis* 26, 1981, pp. 207–247.
22. KUNG, J. “Can substance be predicated of matter?”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, pp. 140–159.
23. LOUX, M. *Primary Ousia*. New York, Cornell, 1991.
24. MENN, S. “Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, 2002, pp. 83–139.

25. NUSSBAUM, M. *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with translation, commentary and interpretative essays. Princeton, 1978.
26. NUSSBAUM, M. and Putnam, H. “Changing Aristotle’s mind”, en: Nussbaum, M. and Rorty, A. O. (editoras). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford, 1992, pp. 27–56.
27. POLANSKY, R. *Aristotle’s De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge, 2007.
28. RYLE, G. *The Concept of Mind*. Londres, 1949.
29. SHIELDS, C. “Soul and body in Aristotle”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988, pp. 103–137.
30. STALLEY, R. F. “Persuasion and the tripartite soul in Plato’s *Republic*”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXII, 2007, pp. 63–89.

# **La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, *Mantissa* 23 y *De Fato* 15\***

**The cause of human action according to Alexander of Aphrodisias, *Mantissa* 23 and *De Fato* 15**

**Por: Carlo Natali**

Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze

Università di Venecia

Venecia, Italia

[natali@unive.it](mailto:natali@unive.it)

Fecha de recepción: 6 de junio de 2009

Fecha de aprobación: 3 de agosto de 2009

**Resumen:** *Carlo Natali se ocupa de examinar las bases y detalles del debate de Alejandro con los deterministas, así como sus razones para mostrar el papel decisivo de la deliberación en la explicación de la acción. El punto de partida de Alejandro es el capítulo 9 del De interpretatione, texto que indica de una manera bastante clara que Aristóteles visualizó las consecuencias, absurdas en su opinión, del determinismo. En su discusión Natali examina la influencia de los argumentos de Alejandro en el comentario de Boecio al De interpretatione; un aspecto particularmente destacable del ensayo de Natali es que éste muestra que Alejandro –y Aspacio antes de él–, aun dando por supuesta la relevancia decisiva de la deliberación en la explicación de la acción, modifica en parte la teoría aristotélica de la deliberación, ya que trata de adaptarla a la nueva situación cultural y al nuevo debate filosófico de su tiempo. Natali hace notar que la aparente incorporación por parte de Alejandro de terminología y nociones estoicas (como la de asentimiento) es parte de una inteligente estrategia para combatir a los deterministas estoicos en su propio terreno: lo decisivo es la deliberación como ingrediente central en la explicación de la acción, así como el hecho de poder elegir una cosa o algo distinto de ella (De fato 178, 22), si eso parece preferible.*

**Palabras claves:** Aristóteles, Alejandro, deliberación, determinismo

**Abstract:** *Carlo Natali's essay is concerned with closely examining Alexander's debate with the determinists as well as his reasons to show the crucial role of deliberation in the account of action. Alexander's starting point is chapter 9 of De interpretatione, text that indicates that Aristotle clearly envisaged the consequences, absurd in his view, of determinism. In his discussion, Natali examines the influence of Alexander's arguments on Boetius' commentary on De interpretatione; an aspect particularly remarkable of Natali's essay is that he shows that Alexander –and previously Aspasius–, even taking for granted the assumed crucial relevance of deliberation in the account of action, modifies in part the Aristotelian theory of deliberation, since he attempts to adapt it to the new cultural situation and the new philosophical debate of his time. Natali notes that Alexander's apparent incorporation of Stoic terminology and notions (such as that of assent) is part of a clever strategy to fight against the Stoic determinists in their own ground: the crucial point is the deliberation as a central ingredient in the explanation of action, as well as the fact that one is able to choose a thing or something different from it (De fato 178, 22), if that appears preferable.*

**Key words:** Aristotle, Alexander, deliberation, determinism

---

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

### Ordenamiento del *De fato*.

En el capítulo VII del *De fato* Alejandro comienza la segunda parte de su discusión del destino diciendo:

“El buen fundamento (*κατασκευή*) de cuanto hemos dicho resultará más claro si acercamos a las demostraciones de las tesis dadas precedentemente los absurdos que siguen a cuantos dicen que todo sucede por destino” (171, 18-20).

Sigue a continuación una serie de refutaciones de las posiciones de los deterministas; se comienza con el análisis de la noción de *ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου*, “las cosas que suceden fortuitamente y por azar”; sigue luego la noción de “contingente y del hecho de que algunas cosas suceden ‘como suceden’” o “de lo posible”, que no son salvadas por los deterministas sino en un sentido, por así decir, pickwickiano<sup>1</sup>; la tercera noción que no es salvada por los deterministas es la de “deliberar”, *βουλεύεσθαι*.

Se trata, como dice el mismo Alejandro en el comentario a los *Tópicos*, de los argumentos que más se adaptan al tema en cuestión. En efecto, al comentar *Top.* 161b38-39 (“es evidente que una argumentación no puede estar sujeta a la misma crítica si se considera en sí y si se considera en relación con un cierto problema”), sostiene que se dan varios casos de esta regla, entre los cuales se encuentra el de un argumento que también puede no ser digno de crítica en sí, sino que lo llega a ser si se aplica a un cierto problema. Por ejemplo, agrega Alejandro, el argumento por el cual los elogios y las censuras suceden en vano no es malo en sí, pero cuando se lo aplica para establecer que no todo sucede necesariamente y por destino es censurable.

Porque aquello que nos hemos propuesto establecer puede argumentarse a partir de premisas más numerosas y más ‘endoxales’, como el hecho de que en tal caso se elimina todo lo posible, y también aquello que depende de nosotros; y así se elimina la tesis de que virtud y vicio no dependen de nosotros porque [si se procediera de otro modo], el deliberar sería en vano<sup>2</sup>.

Alejandro, entonces, cita en su *De fato* primero los argumentos que estima más fuertes, y luego los que considera más débiles; en efecto, al proceder en el discurso afirma también que, si existe el destino, los elogios y las censuras suceden

1 Respectivamente: VIII 171, 18-174, 28; IX, 174, 30-176, 13; X, 176, 14-178, 7.

2 Alejandro, *in Top.* 570, 8-11: *τῷ διὰ πλειόνων καὶ ἐνδοξοτέρων δύνασθαι τὸ προκείμενον δείκνυσθαι διὰ γὰρ τοῦ ἀναιρεισθαι πάν τὸ ἐνδεχόμενον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐφ' ήμιν οὕτω δέ καὶ τὸ μὴ εἶναι τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἐφ' ήμιν ἀναιρεῖται, ὡς μάτην εἶναι καὶ τὸ βουλεύεσθαι*

en vano (Cap. XVI)<sup>3</sup>. La demostración del punto concerniente a la deliberación ocupa cuatro capítulos, XI-XIV, con un apéndice al capítulo XV, por un total de cerca de ocho páginas de la edición Bruns, contra dos páginas y media para la primera refutación y poco más de tres páginas para la segunda. Es una sección muy larga que demuestra el interés que Alejandro tiene por este argumento y la importancia que le atribuye.

### **El *De interpretatione* de Aristóteles.**

El punto de partida de las reflexiones de Alejandro es un célebre pasaje del *De interpretatione* de Aristóteles que, en el capítulo 9, afirma en términos similares:

Estas consecuencias son absurdas (*ἄτοπα*), y también otras similares, si es cierto que para toda afirmación y negación, ya sea relativa a los universales entendidos en cuanto universales, ya sea relativa a los particulares, necesariamente uno de los opuestos es verdadero y el otro es falso, y nada en aquello que sucede es indiferentemente de un modo u otro, sino que todo será o sucederá por necesidad. De manera que no se debería deliberar ni actuar si se piensa que, si hemos de proceder así, sucederá esto, y si no hemos de proceder así, esto no sucederá (...). Pero... todo aquello es imposible; en efecto, vemos que hay un principio primero de las cosas que serán a partir de la deliberación y a partir del actuar<sup>4</sup>.

En nuestra opinión, la impostación de toda la segunda parte del *De fato* se basa en el modo de argumentar del *De interpretatione*: Alejandro se esfuerza por ver las consecuencias absurdas de la posición determinista, como había hecho en su momento Aristóteles. En efecto, los resúmenes y citas de algunas secciones de la parte del *De fato* que nos proponemos discutir (XI 178,8-15; XIV, 184,8-11) vuelven a encontrarse en los comentarios de Boecio y de Amonio al *De interpretatione*, aunque de una manera mucho más limitada en el segundo caso.

3 Se trata de uno de los argumentos que Alejandro recoge de Carnéades, según Amand, D. (E. Amand de Mendieta). *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*. Louvain, 1945, repr. Amsterdam 1973, pp. 143-148.

4 Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα ἄτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦθ' ἔτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἡ ἐπὶ τῶν καθόλου λεγομένων ὡς καθόλου· ἐπὶ τῶν καθ' ἔκαστα, ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ, μηδὲν δὲ ὄπότερον ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γιγνομένοις, ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης. ὥστε οὐτέ βουλεύεσθαι δέοι ἀν οὐτέ πραγματεύεσθαι, ὡς ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδὶ, ἐὰν δὲ μὴ τοδὶ, οὐκ ἔσται. οὐδὲν γὰρ κωλύει εἰς μυριοστὸν ἔτος τὸν μὲν φάναι τοῦτ' ἔσεσθαι τὸν δὲ μὴ φάναι, ὥστε ἐξ ἀνάγκης ἔσεσθαι ὄπότερον αὐτῶν ἀληθές ἦν εἰπεῖν τότε. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τούτῳ διαφέρει, εἴ τινες εἶπον τὴν ἀντίφασιν ἡ μὴ εἴπον· δῆλον γὰρ ὅτι οὕτως ἔχει τὰ πράγματα, κανὸν μὴ ὁ μὲν καταφήσῃ ὁ δὲ ἀποφήσῃ· οὐ γὰρ διὰ τὸ καταφάναι· ἀποφάναι ἔσται ἡ οὐκ ἔσται. (...). Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαι τι, κτλ. (18b 26-33-19a 7-9).

## Boecio

La influencia de Alejandro es vigorosa sobre todo en *El comentario a De interpretatione* IX de Boecio<sup>5</sup>, en el que éste utiliza el material que deriva de Alejandro de Afrodisia. Cuando llega a comentar la sección 18b 26-33-19a 7-9, Boecio amplía mucho el horizonte de su discurso y presenta toda una serie de argumentos contra el determinismo, que tienen coincidencias precisas, incluso en la letra del dictado, con el *De fato* de Alejandro<sup>6</sup>.

En la introducción al libro III, desde 193, 27 en adelante, Boecio recuerda que entre las varias escuelas filosóficas, epicúreos, estoicos y “nuestros Peripatéticos” hay desde hace tiempo una disputa sobre si todo sucede o no por necesidad<sup>7</sup>. Al hacer luego una lista de los movimientos no sujetos al destino pone entre ellos el libre arbitrio, que depende de la racionalidad y es propio del hombre:

El libre arbitrio, como dicen las palabras mismas, es un juicio de la voluntad libre para nosotros: en efecto, todas las veces que ciertas imágenes llegan al cerebro y estimulan la voluntad, la razón las valida y da un juicio sobre ellas, y hace aquello que le parec mejor, cuando ha evaluado con precisión y ha dado un juicio sobre ellas (196, 13-19)<sup>8</sup>.

Este liberum arbitrium es un atributo propio del hombre y es constitutivo y esencial para la especie humana; si se elimina el libre arbitrio, se elimina la humanidad misma, porque sería como remover la razón humana (197, 2-4). Luego Boecio examina la noción de ‘azar’ (197, 5-10) y la de ‘ posible’ (197,11-198, 3), con tesis similares a las que encontramos en el *De fato* de Alejandro. Con este paso se cierra el prefacio al libro III. Tenemos los mismos argumentos del *De fato* de Alejandro, pero en orden inverso. Más adelante, en el verdadero y propio comentario al texto, en 216, 25, Boecio, después de haber citado el pasaje relativo a la inutilidad de la deliberación de *De int.* 18b26-36, (1) repite la tesis de Alejandro según la cual el determinismo, si se lo acepta, elimina el libre arbitrio, el azar y la posibilidad (217,14-15)<sup>9</sup>; (2) luego hacer seguir a ella un argumento explícitamente atribuido

<sup>5</sup> Cf. Sorabji, R. *Preface, a Ammonius, On Aristotle's De interpretatione IX. Transl. by D. Blank e N. Kretzamnn.* London, 1998, p. vii.

<sup>6</sup> Respectivamente II, 220, 8; 236, 16; 196, 19, y 148, 11.

<sup>7</sup> La paginación es la de Meiser, K. Leipzig, 1880.

<sup>8</sup> Sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque uocabula produnt, liberum nobis de uoluntate iudicium quotienscumque enim imaginationes quaedam concurrunt animo et uoluntatem irritant, eas ratio perpendit et de his indicat, et quod ei melius uidetur, cum arbitrio perpenderit et iudicatione collegerit, facit.

<sup>9</sup> Nihil enim neque ex libero uoluntatis arbitrio neque ex aliqua possibiliitate, neque ex casu quidquam fieri potest, si omnia necessitati subiecta sunt.

a los estoicos, similar al que encontraremos en De *fato* XIII, y, finalmente, (3) una refutación del mismo argumento, bastante similar a De *fato* XIV (217, 20-218, 25). Después de haber hecho una digresión y haber recordado una diferencia de posiciones entre Porfirio y Alejandro sobre un asunto bastante marginal (219,15-220,10), Boecio regresa al problema del destino y presenta (4) un argumento sobre la deliberación similar al de De *fato* XI (220,10-15). Como se ve, el comentario de Boecio hasta este punto confiere un amplio espacio a las cuestiones principales que Alejandro ya había tratado en De *fato*. El orden de los argumentos está bastante cambiado (XIII, XIV, XI), pero las conexiones permanecen reconocibles. La continuación del comentario, en cambio, se aleja bastante de la línea argumentativa de Alejandro, y no nos interesa de modo más directo<sup>10</sup>.

¿Cómo es posible esta semejanza entre Boecio y Alejandro? Sharples<sup>11</sup> sostiene que probablemente Boecio no conocía directamente el comentario de Alejandro al *De interpretatione*, pero debía tener noticias de él a través de Porfirio. La semejanza entre estos pasajes del *Defato* y el texto de Boecio puede explicarse, según él, o (I) en base a una semejanza entre el *Defato* y el comentario hoy perdido de Alejandro al *De interpretatione* de Aristóteles, o bien (II) sobre la base del hecho de que Porfirio puede haber integrado en su comentario al *De interpretatione* pasajes del *Defato* de Alejandro junto con pasajes del comentario al *De interpretatione* del mismo Alejandro. La primera hipótesis nos parece preferible, dado el particular modo de trabajar de Alejandro quien tenía a “reciclar” partes de sus comentarios en otras obras, a menudo repitiéndolas a la letra; así, en el *De anima* de Alejandro se encuentran extractos de su gran comentario al *De anima* de Aristóteles, también perdido, pero citado por Simplicio y otros<sup>12</sup>; y así en el comentario a *Metafísica* Delta 2 se encuentra repetido, de modo abreviado, un pasaje del comentario a *Física* II 3, también perdido, pero ampliamente citado por Simplicio (*in phys.* 310, 25-31)<sup>13</sup>. Por lo tanto, se puede suponer que no se trata solamente de una

10 Boecio interpreta como dos momentos sucesivos el βουλεύεσθαι y el προγματεύεσθαι de las líneas 18b 31-32, y sostiene que, si todo es necesario, es inútil deliberar o, si se ha deliberado, ocuparse de poner en práctica la resolución a la que se ha llegado. (“Quare non oportebit consiliari uel, si quis consiliatur, negotiari non debet. Negotiari autem est actu aliquid et negotio agere, non lucrum sed aliquam causam uel actum”). En esta formulación el argumento se vuelve más débil y es reducible a una forma del “argumento perezoso”, refutado por Crisipo (*Cf.* también 221, 26-31). En Alejandro falta esta debilidad.

11 Sharples, R. W. “Alexander of Aphrodisias, ‘De *fato*’: some parallels”, en: *Classical Quarterly* 72, 1978, pp. 256-266.

12 Cf. Donini, P. “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica”, en: Haase, W. - Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin-New York, T. II, Bd. 36/7, 1994, pp. 5027-5099 e 1996, VII-XI.

13 Cf. Natali, C. “Causa formale e causa motrice in Alessandro d’Afrodísia”, en: Movia, G. (a

semejanza de impostación entre el escrito de Alejandro y el de Aristóteles, sino que estos capítulos del *De fato* conservan frases que derivan del comentario al *De interpretatione* relativo al pasaje 18b26-33, y que conservan el espíritu polémico de él. Del mismo modo, con anterioridad los capítulos IX-X probablemente informan material tratado por el mismo comentario al *De interpretatione* y relativo a otras secciones del texto, presumiblemente a 18b 23-25, 19a 27-32.

Esta observación no tiene solamente un interés erudito y puede servir para explicar mejor ciertos razonamientos de Alejandro, que a veces son malentendidos. En efecto, los estudiosos contemporáneos habitualmente han paragonado la teoría de la deliberación del *De fato* de Alejandro con la teoría de la deliberación de *Ética Nicomaquea* III de Aristóteles, que es una teoría mucho más restringida. En cambio, el campo de confrontaciones entre Alejandro y Aristóteles debe comprender el *De interpretatione*, la *Ética Eudemia* y tal vez también otros textos. Ya hemos hablado de esto en un trabajo anterior en curso de publicación en *Elenchos*. Aquí, en cambio, queremos concentrarnos en el tema de la deliberación, que se discute sobre todo en *De fato* XV y se encuentra en el centro del argumento del *De Interpretatione*.

### **Asentimiento y deliberación en Alejandro**

En efecto, veremos que Alejandro, y Aspacio antes de él, modifican en parte la teoría aristotélica de la deliberación al tratar de adaptarla a la nueva situación cultural y al nuevo debate filosófico de su tiempo, aun defendiendo en general la teoría de Aristóteles, para la cual la necesidad ligada a la verdad o falsedad determinadas por las proposiciones singulares contingentes respecto del futuro excluyen la deliberación y lo que depende de nosotros. En el capítulo XI del *De fato* Alejandro nos proporciona una definición de “deliberar” que afirma que es admitida por todos (όμολογεῖται δὴ πρὸς ἀπάντων; 178,17) y, por ende, también por sus adversarios:

estamos todos de acuerdo en el hecho de que el hombre tiene de la naturaleza, respecto de todos los otros animales, la ventaja de no seguir como aquellos las representaciones, sino que tiene de ella la razón como juez de las representaciones que lo alcanzan, en cuanto a la elección de algunas cosas; y, al servirse de ella, si las cosas aparecen, al examinarlas, son también tal como en principio aparecían, y *presta asentimiento* a la representación y así persigue estas cosas. Pero si aparecen diferentes o alguna otra aparece a su vez mayormente preferible, la escoge, dejando de lado aquello que en principio le parecía escoger<sup>14</sup>.

---

cura di). *Alessandro d'Afrodisia e la ‘Metafisica’ di Aristotele*. Milano, 2003, pp. 157-162.

14 178,17-24: ομολογεῖται δὴ πρὸς ἀπάντων τὸ τῶν ἀλλων ζῷων τὸν ἀνθρώπον τοῦτο παρὰ τῆς φύσεως ἔχειν πλέον τὸ μὴ ὄμοιως ἐκείνοις ταῖς φαντασίαις ἐπεσθαι, ἀλλ᾽

Luego, sobre la base de las definiciones, afirma que nosotros somos dueños (*κύριοι*) no sólo del deliberar, sino de la elección que deriva de ello (178, 27-28) y concluye, por tanto, que la deliberación se pone en práctica solamente cuando no se hace en vano (178, 28-179, 12). La definición de “deliberar” se presenta como una tesis sobre la cual todos los filósofos concuerdan; ella, por ende, no es específica de la escuela peripatética, sino que se expresa en términos en los que los miembros de la escuela opuesta, los deterministas estoicos, puedan aceptar. En esta definición se encuentra el concepto de “asentimiento” (*συγκατατίθεται τε τῇ φαντασίᾳ*), lo cual ha asombrado a Verbeke y otros. El asunto es considerado particularmente grave: es cierto que a veces Alejandro usa una terminología estoica en sus obras, pero en este caso, dicen ellos, el uso de términos estoicizantes no es inocuo y lleva a Alejandro a sostener una teoría de la elección muy distinta de la de Aristóteles<sup>15</sup>. La observación nos deja perplejos, dado que aquí Alejandro afirma que presenta una posición aceptable para todas las escuelas, y no específicamente para la peripatética. Eso no le impide mencionar lo que para él es el punto más importante; pone como elemento central de la deliberación el hecho de poder elegir una cosa o algo distinto de ella (178, 22), si eso parece preferible. En la elección, en su opinión, no se trata sólo de refutar el asentimiento a una representación, sino de prefirir un bien a otro bien. Este punto volverá a introducirse más veces en el curso de la discusión.

### **La deliberación en Aspacio**

Un antípodo de la posición de Alejandro se encuentra en el comentario de Aspacio a la *Ética Nicomaquea*. El comentador, por lo general, como Alejandro,

---

ἔχειν παρ' αὐτῆς κριτήν τῶν προσπιπτουσῶν φαντασιῶν περὶ τινων ὡς αἱρετῶν τὸν λόγον, ὡς χρώμενος, εἰ μὲν ἔξεταζόμενα τὰ φαντασθέντα, οἷα τὴν ἀρχὴν ἐφάνη, καὶ ἔστι, συγκατατίθεται τε τῇ φαντασίᾳ καὶ οὕτως μέτεισιν αὐτά, εἰ δὲ ἄλλοια φαίνεται ἄλλο τι αὖ αἱρετώτερον, ἐκεῖνο αἱρεῖται καταλείπων τὸ τὴν ἀρχὴν ὡς αἱρετὸν αὐτῷ φανέν.

15 Verbeke, G. “Aristotélisme et stoïcisme dans le ‘De fato’ d’Alexandre d’Aphrodise”, en: *Archiv f. Geschichte d. Philosophie* 50, 1968, p. 93; Long, A. A. “Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (I-XIV)”, en: *Archiv f. Geschichte d. Philosophie* 52, 1970, p. 259. La introducción del asentimiento en este punto no es casual; también se lo vuelve a encontrar en otras obras de Alejandro como *De an.* 73,10-12: “(el asentimiento) que se concede a las cosas que hay que hacer o no hacer y cuya causa es la razón, depende de nosotros. En efecto, depende de nosotros el preferir algo por medio del deliberar y asentir a esto”. ἡ δὲ ἐπὶ τοῖς πρακτέοις ἡ μὴ πρακτέοις γινομένη, ὃν συγκαταθέσεων ὁ λόγος αἴτιος, ἐφ' ἡμῖν. τὸ γὰρ διὰ τοῦ βουλεύσασθαι προκρίναι τι καὶ τούτῳ συγκαταθέσθαι ἐφ' ἡμῖν. Cf. también 99, 3-6; Cf. *Mantissa* 23, 172, 27; *Quaest. phys.* III 13, 107, 6 -37.

supone que la existencia de la deliberación es un hecho que niega toda concesión del destino como necesidad absoluta:

De cuanto se ha dicho resulta claro que el hombre es siempre principio de sus acciones y que no todo está predestinado necesariamente ni es el fruto del destino; en efecto, si uno delibera, investiga y elige, es claro que depende de él. De otra manera, se eliminaría toda deliberación e investigación que suceda en el campo de las acciones<sup>16</sup>.

Esto, sin embargo, no le impide introducir el asentimiento en el proceso de la deliberación:

Aquel que delibera sobre algo y asiente a ello como digno de elección, de modo que el deseo siga a lo elegible, se dice que lo elige. Por eso dice que aquello que es deliberado antes es voluntario, siendo claro que la elección consiste en el deliberar anticipadamente, esto es, que primero uno debe deliberar y debe suceder un razonamiento, y luego el deseo debe seguir dado que ‘primero’ es aquello que precede a alguna cosa, y es claro que el deliberar antes sucede antes del deseo<sup>17</sup>.

Según Aspacio, el asentimiento se da al resultado de la deliberación, esto es, al programa de la acción futura que se debe desarrollar y que es definido por Aristóteles como “la causa próxima, que es descubierta como última” y “el último paso del análisis, que es el primero en la realización” (*Ética Nicomaquea* 1112b19-20 y 23-24). Para retomar el ejemplo dado por el mismo Aspacio, una deliberación se desarrolla del siguiente modo:

- un general quiere vencer;
- puede vencer usando la infantería, la caballería o la flota;
- busca entre estos medios lo que lo hace vencer del modo más fácil y menos peligroso;
- trata que este medio sea la caballería;
- indaga cómo procurarse suficientes jinetes;
- encuentra que se requiere una cierta suma de dinero;

16 74,10-14: ἀεὶ ἀρχὴ τῶν ιδίων πράξεων καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὥρισται πάντα οὐδὲ εἴμαρται εἰ γὰρ βουλεύεται καὶ ζητεῖ καὶ αἱρεῖται, δῆλον ὅτι ἐπ’ αὐτῷ ἔστιν· εἰ δὲ μή, ἀναιρεῖται πᾶσα βουλὴ καὶ σκέψις ἡ περὶ τῶν πρακτῶν.

17 70, 30-71, 2: οὐ δέ βουλευσάμενος περὶ τίνος καὶ συγκαταθέμενος ὡς αἱρετῷ συνακολουθούσης καὶ τῆς ὁρέξεως, προαιρεῖσθαι λέγεται αὐτό. Διό φησιν εἶναι ἔκουσιον τὸ προβεβουλευμένον, τὴν προαιρέσιν ἐν τῷ προβεβουλεῦσθαι δηλῶν καὶ τὸ πρότερον δεῖν βεβουλεῦσθαι καὶ συμβαίνειν τὸν λογισμόν, εἰτ' ἐπακολουθεῖν τὴν ὁρέξιν τὸ γὰρ πρότερον τινός. ἔστι πρότερον καὶ δῆλον ὅτι προβεβούλευται πρὸ τῆς ὁρέξεως.

- se pregunta dónde procurárselo;
- encuentra evidente obtenerlo de sus conciudadanos.

Una vez decidido esto, comienza a actuar para tener el dinero de los contribuyentes de la ciudad (73,15-23). El ejemplo, que es un poco barroco y extraño, tiene la buena característica de mostrar cómo la deliberación en Aspacio es programar una actividad futura, un plan de acción, y que el asentimiento parece ser dado por la proposición que indica la acción más inmediata a hacer, la que comienza a poner en práctica el plan preestablecido<sup>18</sup>. El asentimiento, por tanto, es dado por la preferibilidad ( $\omega\varsigma\ \alpha\iota\varrho\epsilon\tau\omega$ ) de la acción fruto de la deliberación, y la preferibilidad parece ser fruto a la vez de la bondad y de la eficacia de la elección. Este elemento de programación de la acción a largo término es típico del aristotelismo y está vinculado a la idea de que la acción moral no debe ser sólo buena, sino también eficaz, esto es, que debe alcanzar el resultado prefijado<sup>19</sup>.

En Aristóteles, en efecto, el análisis de la deliberación vuelve a entrar en el problema de establecer “cómo es posible que, al estar comprometido con el pensamiento, (el hombre) a veces actúa y a veces no, y si mueve, mientras que a veces no está comprometido con el movimiento” (*De motu animalium* 701a7-8). Para usar los términos del *De motu animalium*, Aristóteles se siente comprometido a reconstruir el funcionamiento del razonamiento y los pasajes que, como conclusión, llevan a una acción y no sólo a una convicción<sup>20</sup>, y no a demostrar que el determinismo es imposible. En el análisis de la peculiar forma de ‘investigación’ ( $\zeta\eta\tau\epsilon\iota\pi$ , 1112b20) que conduce a la acción Aristóteles presupone que el compromiso a actuar está presente ya al comienzo de la deliberación, como se dice explícitamente en *EN*:

un médico no delibera si curar, ni un orador si persuadir, ni un político si hacer buenas leyes, ni alguno de los restantes hombres sobre el fin: pero, puesto el fin, indagan cómo y a través de qué medios se lo realiza<sup>21</sup>.

La decisión de actuar, para expresarnos en términos modernos, no es un momento interno a la sucesión de acontecimientos mentales analizados por Aristóteles

18 Este punto no es suficientemente apreciado por A. Alberti (“Il volontario e la scelta in Aspasio”, en: Alberti, A. - Sharples, R. W. *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin - New York, 1999, pp. 107-141) que tiende a reconciliar demasiado la posición de Aspacio con la estoica.

19 Para este punto me permito enviar a mi análisis de  $\varepsilon\bar{\nu}\pi\varphi\alpha\xi\alpha$  en: Natali, C. *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain-la-Neuve, 2004, pp. 87-91. Cf. también *Metafisica* Theta 8, 1049b 29-31.

20 701a 12-13:  $\tau\bar{o}\ \sigma\mu\pi\acute{e}\varrho\alpha\sigma\mu\alpha\ \gamma\acute{i}\nu\eta\tau\alpha\iota\ \eta\ \pi\rho\acute{a}\xi\varsigma$ . Cf. *EN* 1147a 28.

21 1112b 12-16:  $\text{o}\bar{\nu}\tau\epsilon\ \gamma\acute{a}\varrho\ \dot{\iota}\alpha\tau\delta\varsigma\ \beta\bar{o}\nu\lambda\acute{e}\nu\eta\tau\alpha\iota\ \varepsilon\bar{i}\ \bar{\u}\gamma\acute{i}\acute{a}\sigma\varsigma\iota\ \text{o}\bar{\nu}\tau\epsilon\ \dot{\bar{\eta}}\acute{\eta}\tau\omega\varsigma\ \varepsilon\bar{i}\ \pi\acute{e}\iota\sigma\varsigma\i\ \text{o}\bar{\nu}\tau\epsilon\ \pi\acute{e}\bar{\eta}\varsigma\ \tau\bar{o}\ \tau\acute{e}\lambda\bar{o}\varsigma\cdot\bar{\alpha}\bar{\lambda}\bar{\lambda}\bar{\alpha}\ \theta\acute{e}\mu\bar{\nu}\varsigma\ \tau\bar{o}\ \tau\acute{e}\lambda\bar{o}\varsigma\ \tau\bar{o}\ \pi\bar{\omega}\varsigma\ \kappa\bar{\alpha}\ \dot{\delta}\bar{\iota}\bar{\alpha}\ \bar{\tau}\bar{i}\bar{\nu}\bar{\omega}\varsigma\ \dot{\varepsilon}\bar{\sigma}\bar{\tau}\bar{\alpha}\ \bar{\sigma}\bar{\kappa}\bar{\bar{\nu}}\bar{\bar{\nu}}\bar{\bar{\nu}}\bar{\bar{\nu}}$ .

en su teoría de la deliberación. En *EN* hay una sucesión de acontecimientos mentales, pero en ella solamente sucede que la deliberación en un primer momento establece aquello que la elección luego tomará como su objeto:

Son lo mismo el objeto de la deliberación y el objeto de la elección, excepto por el hecho de que aquello que es elegido ya ha sido determinado. En efecto, aquello que se ha juzgado precedentemente sobre la base de la deliberación es lo que se elige<sup>22</sup>.

De aquí deriva una cierta mecanicidad propia de la reconstrucción de la deliberación en la teoría aristotélica; ella no pone en medio del proceso de deliberación un acontecimiento mental que constituye el momento de la decisión, sino que presupone la elección de actuar como dada. En versiones abreviadas de la teoría de la deliberación, como la que encontramos en *Metafísica Theta 7*, 1049a5-7, se sostiene que en las potencias racionales, esto es, en el actuar humano, lo que se quiere pasa directamente de la potencia al acto cuando no intervienen obstáculos externos. Eso no excluye que Aristóteles considere las acciones del hombre, fruto de la deliberación, como no necesariamente determinadas: es sólo que la sede de la deliberación de la necesidad no es puesta en un acontecimiento mental particular, sino más bien en el tipo de causalidad involucrada: la acción depende de nosotros cuando ella se completa por nuestra causalidad motriz y no hay otra causa motriz externa que nos fuerce. En cambio, el hecho de introducir el asentimiento en el análisis de la deliberación por parte de Aspacio, de Alejandro y de su escuela<sup>23</sup>, sí hace que en el mecanismo de la elección se introduzca un ‘acontecimiento cognitivo’ (Inwood) en el que, en cierto modo, se hace residir la responsabilidad humana. Aparentemente esto reconcilia un poco la teoría de la deliberación con el análisis estoico de la acción. Nuestra meta ahora es confrontar la teoría de la deliberación de Alejandro respecto de la precisa planificación del actuar en la teoría ortodoxa de la *εὐπολαχία* aristotélica.

### La deliberación en las obras menores de Alejandro

En este plano Alejandro nos reserva sorpresas. En sus escritos se ocupa con mucha frecuencia de la deliberación: si se sirve de ella como ejemplo de una relación causal, analiza desde el punto de vista lógico los argumentos en torno a ella y, cuando trata temas éticos la deliberación se cita muy frecuentemente como uno de los problemas principales de la ética. Nosotros haremos referencia a los pasajes más importantes; queremos anticipar de inmediato que, además de los capítulos

22 1113a 2-5: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἥδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετόν ἔστιν.

23 Cf. *Mantissa* 23, 172, 25-28 Bruns: ὁ γὰρ ἀνθρώπος μόνον τῶν ἄλλων ζώων μετὰ τὴν προσπεσούσαν αὐτῷ φαντασίαν περὶ τίνος ὡς πρακτέου οἵος τε ζητεῖν περὶ αὐτοῦ καὶ βουλεύεσθαι, εἴτε χρὴ συγκατατίθεσθαι τῷ φανέντι, εἴτε καὶ μή.

XI-XV del *De fato*, las principales discusiones de la deliberación se encuentran en la parte final del *De anima* (79,21-82,18 y 97,16-99, 30), en la primera parte de *Mantissa* 23, titulada *Sobre aquello que depende de nosotros, según Aristóteles*, en *Quaestio physica* III 13, titulada *Algunas observaciones sobre aquello que depende de nosotros* y en una parte del *Problema ético* 29, titulado *Interpretaciones de otro pasaje del libro III de la Ética Nicomaquea, en el cual se demuestra que, ya sea los vicios o las virtudes, dependen de nosotros*<sup>24</sup>. Veremos primero estos escritos, y luego al final pasaremos a examinar el capítulo XV del *De fato*.

Si se la compara con la posición de Aspasio, la teoría de la deliberación que encontramos en Alejandro de Afrodisia parece notablemente heterodoxa. El elemento de planificación de la acción futura, muy relevante en Aristóteles y en Aspacio, es decididamente puesto en segundo plano por Alejandro. También se podría pensar que eso deriva de la diferente naturaleza de los escritos de Aspacio y de Alejandro: un comentario continuo a la *EN* para el primero y una serie de estudios sobre problemas éticos particulares para el segundo. Esto simplemente habría podido llevar a Alejandro a descuidar aquel punto, dado que él jamás nos da un examen completo de toda la ética peripatética. Pero las cosas no son sólo así, como lo demuestra el análisis diferente de la etimología del término *προαίρεσις* en los dos autores.

En nuestros días los estudiosos se diferencian respecto del valor que hay que dar a la partícula *προ-* que compone la palabra *προαίρεσις*: en Francia, mientras Gauthier la entiende en sentido temporal, Aubenque la entiende en sentido alternativo: elegir una cosa en lugar de otra<sup>25</sup>. Lo mismo vale para los comentadores antiguos. En su comentario Aspacio (ver el pasaje citado antes) entiende la *προαίρεσις* como la prefiguración de una cadena de medios tendientes al fin y, por tanto, en sentido temporal, como hace Gauthier. Esto pone en primer lugar el elemento de planificación de la acción futura. Contrariamente, Alejandro, en una larga serie de pasajes, entiende la *προαίρεσις* como una elección entre

24 La autenticidad de las recopilaciones de los escritos breves titulados *Mantissa*, *Cuestiones físicas* y *Problemas éticos* es incierta. Habitualmente se piensa que en su totalidad se remontan a la escuela de Alejandro, pero que no todos los escritos reflejan el pensamiento del maestro (Sharples, R. W. "Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation", en: Haase, W. - Temporini, H. *Op.cit.*, T. II, Bd. 36/2, 1987, p. 1195). Pero en lo que respecta a los escritos que examinamos aquí, los críticos están de acuerdo en considerarlos particularmente vecinos al pensamiento de las obras seguramente auténticas; se pueden, por tanto, considerar expresiones confiables del pensamiento del maestro (*Cf.* también Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias: Ethical problems*. Transl. London, 1990, p. 3; *Idem.*, *Alexander of Aphrodisias: quaestiones*. Transl. London, 1992-1994, I, p. 4; *Idem.*, *Alexander of Aphrodisias: Supplement on the soul*. Transl. London, 2004, pp. 1-5, donde hay una visión bastante favorable a aceptar la autenticidad de la mayor parte de estas recopilaciones).

25 Gauthier, R.-A. - Jolif, J. Y. *Aristote. L'éthique à Nicomaque*. Introd., trad. et comm. Louvain-Paris, 1959, 1970, II, p. 197; Aubenque, P. *La prudence chez Aristote*. Paris, 1963, p. 126.

posibilidades opuestas, presentes en el mismo plano aquí y ahora, como hace Aubenque. La describe como el

- elegir una cosa en vez de otra,
- preferir algo,
- actuar de este modo y no de este otro,
- actuar o no actuar según una alternativa u otra,
- elegir y poner en práctica una acción en vez de la opuesta<sup>26</sup>.

Él parece, por tanto, poner en segundo plano la idea de la sucesión, para la cual la elección es un acontecimiento que pone una sucesión en serie de pasos para cumplir en el futuro para un fin, y parece querer subrayar la idea de una selección entre alternativas inmediatamente presentes y practicables. Hay, en verdad, algunos textos en los cuales, de un modo más ortodoxo, Alejandro parece encontrarse más cercano a la ortodoxia aristotélica e indicar como objeto de la elección no la oposición entre hacer una cosa y su contrario, sino “aquel que parece mejor, aquello que más que cualquier otra cosa es útil para el fin”<sup>27</sup>. Por cierto que estas dos caracterizaciones del objeto de la elección no son recíprocamente incompatibles; en efecto, la elección de una serie de pasos que nos llevan progresivamente al fin también puede ser vista, en cada etapa, como la elección entre hacer ‘x’ o ‘y’, o tal vez ‘z’. También se podría pensar que se trata sólo de un matiz de significado: también lo demuestra el hecho de que, al menos en un pasaje de Alejandro, las dos caracterizaciones son puestas una al lado de la otra, yuxtapuestas y no verdaderamente conectadas:

Aquellos que deliberan lo hacen en torno a cosas que pueden ser cumplidas por ellos, y éstas son las cosas que no podemos cumplir de modo diferente en diferentes ocasiones... estas son las cosas de las que tenemos opiniones. Además, la deliberación se genera no sobre los fines, sino sobre aquello que lleva al fin<sup>28</sup>.

Pero nos parece importante que Alejandro insista sobre todo sobre el aspecto de la *προαίρεσις* que a lo que menos tiende es a la planificación del futuro y, en

26 Cf. Alejandro, *in Top.* 176, 18; *De an.* 73,11 e 82, 17; *Mantissa* 23, p. 172, 29 y 174, 31. Sólo en *Quaest.* III 13, p. 107, 19 προ- parece tener un sentido temporal.

27 Cf. *Mantissa* 23, p. 174, 1-2; *Probl. Eth.* 29, p. 160, 21-22.

28 *Probl. Eth.* 29, p. 160, 13-17: οἱ γὰρ βουλευόμενοι βουλεύονται περὶ τῶν δι’ αὐτοὺς πρακτῶν, ἔστι δὲ τοιαῦτα, ἀλλοτε ἄλλως οἷοί τε ποιεῖν ἐσμεν τῷ μὴ ἔχειν ὡρισμένα τὰ ἐφ’ οὓς γίνεται, τοιαῦτα δὲ περὶ ὧν δοξάζομεν. ἔτι γίνεται ἡ βουλὴ οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.

cambio, subraya la apertura a las elecciones diversas y opuestas. El punto central de la elección para él no es el elemento de planificación, sino la apertura de las posibilidades. No se trata todavía, en estos textos de Alejandro, de lo que más tarde se llamará *libertas indifferentiae* porque, como veremos, esta posibilidad de elegir cosas opuestas se explica siempre con referencia a una causa final; pero, por cierto, lo que le interesa es sobre todo el elemento de indeterminación que la elección humana introduce en las cadenas de los acontecimientos y no en el éxito en la planificación de la acción. Otro elemento importante en la teoría de la deliberación de Alejandro es la función del asentimiento. Como hemos visto, tanto Aspasio como Alejandro admiten un momento en el que el agente asiente al resultado de la deliberación y lo hace propio. Pero en Alejandro este punto es particularmente subrayado y reaparece en muchos pasajes pertenecientes a obras diferentes que, en la mayor parte de los casos, resultan coherentes y se completan entre sí. Según Alejandro, la verdadera conclusión del razonamiento práctico es una acción y no un imperativo o, de cualquier modo, una proposición; la proposición que expresa la conclusión puede ser formulada, pero para tener un razonamiento práctico ella debe ser traducida a acciones:

Quien piensa: ‘necesito un vestido’ y ‘el manto es un vestido’ transforma en acción la conclusión: ‘Por tanto, necesito un manto’<sup>29</sup>.

La serie indicada arriba no es necesaria, aun cuando sea fruto de la causación. En las obras de Alejandro y de su escuela se encuentran dos modos de negar la necesidad sin eliminar la causación. Una vía tiende a alejar los vínculos entre los varios anillos de la cadena, que parte de la deliberación y llega hasta la acción concreta, mostrando la posibilidad de deliberar y no deliberar, asentir al resultado de la deliberación y no hacerlo, y así en adelante. Dicha vía se encuentra en las *Cuestiones físicas* y su autenticidad es dudosa<sup>30</sup>. Otra vía es la aristotélicamente ortodoxa de distinguir los tipos de causación y sostener que no hay una serie de causas motrices continuas que parte del exterior y llegue hasta la acción, sino que el hombre o, mejor, su razonamiento práctico acompañado de deseo, son un principio primero del actuar, que no depende de otro en el orden de las causas materiales. En efecto, Alejandro indica como causa motriz del actuar el individuo o el que delibera, o su intelecto práctico o deliberativo, o su διάνοια, o el conjunto de

29 *De An.* 80,14-15. Un ejemplo de silogismo práctico se encuentra en *in An. Pr.* 165, 8-14; los ejemplos del silogismo práctico del *De anima* de Alejandro se vuelven a considerar en *An. Po.* II 11 y *De motu an.* 7. En *De an.* 80,9-10, en cambio, se afirma que, en el campo práctico, la acción es la conclusión de la deliberación (τῆς βουλήσεως ... συμπέρασμα). Así resuelve Alejandro el acertijo representado por las afirmaciones de Aristóteles en *De motu animalium* (701a 12-13) y en *EN* VII (1147a 28), para quien la conclusión del silogismo práctico es una acción.

30 III 13.

deliberación y elección, o el impulso que deriva de ella. Se trata, evidentemente, de diferentes descripciones, más o menos precisas o refinadas, del mismo elemento y no de tesis diversas<sup>31</sup>.

Veamos la distinción de tipos de causación. En la *Mantissa* 23 se afirma de la manera más clara que la cadena de las causas eficientes de la acción tiene comienzo en el hombre a través de su elección y de su deliberación:

Si es cierto que es absurdo buscar un principio del principio, en efecto no sería más principio aquello de lo cual hubiese un principio diferente, ni siquiera de la elección, del deseo racional y de las decisiones de este tipo típicas del hombre, no habrá ninguna otra *causa eficiente* precedente, dado que de otro modo no sería todavía un principio. Pero de las acciones que el hombre lleva a cabo la causa es él, la decisión y la elección y la *causa eficiente* de estas cosas, y de todo aquello que ya no hay ninguna otra causa... en efecto hay un principio del generarse y del ser del hombre, pero del elegir esto o esto otro no la hay, y éste es el ser típico del hombre, esto es, el tener en sí una capacidad similar<sup>32</sup>.

La ‘causa eficiente de estas cosas’, esto es, de la κρίσις y de la προαίρεσις debe ser la deliberación, que es el momento en el que la cadena de las causas eficientes tiene un nuevo inicio<sup>33</sup>. Pero, ¿es la deliberación un movimiento sin causa? Evidentemente no, porque Alejandro sostiene, con los estoicos, que no existe un movimiento sin causa<sup>34</sup>. Sólo que la deliberación es causada por la causa final, la cual puede sumarse a la causa motriz sin crear una cadena necesaria de causas, como sostiene Aristóteles en la *Metafísica* y en la *EN*:

31 Cf. respectivamente, *Mantissa* 23, p. 173, 1-2; *in Metaph.* 351, 36; *De an.* 81, 10 e 16; *Mantissa* 23, p. 173, 5; *ivi*, 14-15; *Mantissa* 2, p. 106, 4; *Probl. Eth.* 9, p. 129, 23.

32 173,12-21 εἴπερ οὖν ἀρχήν ἀρχῆς ζητεῖν τε καὶ λέγειν ἄτοπον (οὐ γὰρ ἔτι ἀπλῶς ἀρχὴ τοῦτο, οὐ ἐστιν ἀρχὴ τις ἄλλη), οὐδὲ ἀν τῆς προαιρέσεως καὶ τῆς βουλήσεως τε καὶ τοιᾶσδε κρίσεως τοῦ τε ἀνθρώπου αἵτιον ἄλλο τι ποιητικὸν προκαταβεβλημένον εἴη (οὐ γὰρ ἀν ἔτι ἀρχὴ μένοι), ἀλλὰ τῶν μὲν πραττομένων ύφ' αὐτοῦ αὐτὸς αἵτιος καὶ ἡ κρίσις τε καὶ προαιρέσις καὶ ἡ ποιητικὴ τούτων αἵτια, αὐτῶν δὲ ἐκείνων οὐκέτι ἄλλο τι. εἰ γάρ ἀρχὴ μὲν ταῦτα, οὐκ ἐστιν δὲ τῆς κυρίως λεγομένης ἀρχῆς ἀρχὴ τε καὶ αἵτιον (τοῦ μὲν γάρ εἶναι καὶ γενέσθαι τὸν ἀνθρώπων ἐστί τις ἀρχή, τοῦ δὲ τάδε τάδε προαιρεῖσθαι οὐ, καὶ τοῦτο γάρ τὸ εἶναι αὐτῷ. (Sharples; εἶναι τουτέστιν αὐτῷ, m<sup>22</sup>) τὸ τὴν τοιάνδε ἔχειν δύναμιν ἐν αὐτῷ.

33 Cf. Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias: Supplement on the soul.*, *Op. cit.*, p. 209 n.

34 Sólo la *Mantissa* 22, también titulada *Sobre lo que depende de nosotros, según Aristóteles*, explora la posibilidad de que exista un movimiento sin causa, tomando en serio y aceptando la consecuencia inmediata, esto es, la existencia del no ser: en efecto, el generarse sin causa equivale al generarse de la nada (*De fato* 192, 15). El autor de este texto, siguiendo las tesis de la *República* de Platón (471ass.), afirma que el mundo de la generación y la corrupción participa del no ser, y deviene propio por esta participación (παρὰ τὴν τοῦ μη ὄντος μετουσίαν, 170, 18-19). Se aleja, por tanto, de la ortodoxia aristotélica de Alejandro. Sharples en: “Responsibility, chance and not-being (Alexander of Aphrodisias *mantissa* 169-172)”, en: *Bull. Inst. Classical Studies* 22, 1975, p. 52; alude a una relación de este texto con el pensamiento de Plotino, pero no hace referencia a los influjos platónicos verdaderos y propios.

hay causas recíprocas; por ejemplo, la fatiga es causa de la buena salud del cuerpo, y ésta de la fatiga. Pero no son causas del mismo modo, sino que la una lo es como fin y la otra como principio del movimiento<sup>35</sup>.

Si uno dijese que las cosas placenteras y bellas son constrictivas –porque nos compelen y son externas–, entonces todo sería forzado, dado que todos hacen todo por ellas<sup>36</sup>.

La causa final se pone delante de la capacidad humana de deliberar por la virtud, en el caso de la buena deliberación, o del vicio en el caso de la mala deliberación, y no es objeto de la deliberación, sino principio de ella:

la elección correcta deriva de la sabiduría, si es cierto que el deliberar deriva de la sabiduría y de la virtud ética, y si es cierto que, ya sea que para quien delibera bien debe ponerse un objetivo correcto, en relación al cual él delibera sobre las cosas que llevan a ello, ya sea que el objetivo sea determinado por la virtud ética. En efecto, nosotros deliberamos respecto de aquello que perseguimos, y el perseguir las cosas apropiadas es fruto de la virtud ética, como dijo Aristóteles. Por lo tanto, la elección no se da sin sabiduría ni sin virtud<sup>37</sup>.

El hecho de que el hombre pueda tener diferentes fines comporta la variabilidad de su deliberación; ella testimonia la no necesidad de la cadena, si es que no la funda. Para fundarla basta con la diferencia entre las causas:

Al tener en sí la capacidad de deliberar sobre las circunstancias, [el hombre] tiene también el poder de no elegir siempre la misma cosa a partir de la misma situación. Esto no lo establecemos irracionalmente, ni lo que se dice es una simple presuposición. En efecto, si el objetivo que se propone el que juzga refiriéndose a él fuese uno solo, sería razonable que a partir de la misma situación uno eligiese siempre la misma cosa, en cuanto tiene y mantiene siempre la misma relación respecto de aquel objetivo que está delante de él, y mirando al cual cumple la elección entre ellas. Pero puesto que los fines –mirando a los cuales él cumple la selección y la elección de las cosas que hay que hacer (en efecto, tiene delante de los ojos lo placentero, lo útil y lo bello)– son muchos, y como estos fines son diferentes entre sí, y además dado que cada circunstancia no tiene el mismo estado relativo en relación con cada uno de tales fines, cuando uno hace su selección y elección de ellos mirando a veces a lo placentero, a veces a lo bello y otras veces a lo útil, no cumplirá siempre las mismas acciones, aun encontrándose siempre en las mismas circunstancias, sino que en cada ocasión elegirá aquellas cosas que parecen conducir mejor al objetivo establecido<sup>38</sup>.

35 *Metaph.* 1013b 9-11.

36 *EN* 1110b9-11.

37 *Probl. Eth.* 22, p. 24-30 ή δὲ ὁρθὴ προαίρεσις ἔκ τε φρονήσεως εἰ δε γε (Bruns, εἶπετο μ<sup>22</sup>) βουλεύεσθαι τῆς φρονήσεως καὶ ἡθικῆς ἀρετῆς, εἴ γε δεῖ μὲν τῷ καλῶι βουλευομένῳ τὸν σκοπὸν ὁρθὸν κεῖσθαι, εἰς ὃν περὶ τῶν συντελούντων εἰς αὐτὸν βουλεύεται, ὁρίζεται δέ ὁ σκοπὸς ὑπὸ τῆς ἡθικῆς ἀρετῆς (οὗ γάρ ἐφιέμεθα, περὶ τούτου βουλευόμεθα, ή δὲ τῶν προσηκόντων ἔφεσις ἀπὸ τῆς ἡθικῆς ἀρετῆς, ὥσπερ εἶπεν, Αριστοτέλης), οὐκ ἔστιν ή προαίρεσις ὁρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδὲ ἄνευ ἀρετῆς.

38 *Mantissa* 23, 174, 11-24: ἔχων ἐν αὐτῷ τὴν ἐξουσίαν τοῦ βουλεύεσθαι περὶ τῶν περιεστώτων, ἔχει καὶ τὸ δύνασθαι ἐκ τῶν αὐτῶν μὴ τὰ αὐτὰ αἰρεῖσθαι. καὶ τοῦτο

Basta, en efecto, con la diferencia entre la causa eficiente y la causa final para interrumpir la necesidad de la cadena de las causas. La relación entre el fin y los medios que son objeto de elección se describe con una cierta precisión y complejidad en este pasaje. El que elige tiene el objetivo (*σκοπός; τέλος*) como un dato, al que hace referencia (*ἀναφορά*) y mirando al cual (*όρων; βλέπων*) hace su elección. Las circunstancias (*τὰ περιεστῶτα*) también son datos y éstas tienen una cierta relación, una posición (*σχέσις*) respecto a los fines, que evidentemente consiste en una mayor proximidad o lejanía metafórica, esto es, en una mayor o menor capacidad de tender y conducir (*συντείνειν*) al objetivo. Las circunstancias son contemporáneamente aquello a partir de lo cual y aquello sobre lo cual (*ἀπὸ αὐτῶν, ἐξ αὐτῶν*) se hace la elección, que es una elección sobre lo que hay que hacer. El fin tiene con el agente no una relación motriz, sino una relación consistente en el presentarse, en el provenir de otra facultad, y en el ser contemplado. Es, ciertamente, una relación de dependencia, pero no es una relación de causalidad motriz. Con su ser mirado y, por ende, con su ser visible el fin atrae: como todo motor inmóvil, mueve como causa final. El fin es una causa contemporánea y no antecedente a la elección, es copresente en cada uno de los pasos que el agente eventualmente lleva a cabo en dirección de una cierta realización. En cada paso el fin guía la elección y da razón de la preferencia expresada. El vocabulario elegido por Alejandro es significativo porque indica que en la deliberación el fin es un dato que ‘se muestra’, del mismo modo en que se muestra a los ojos del que toma una decisión la realidad circundante. El fin no es un *input* externo, como el empuje que pone en movimiento el cilindro y la esfera debajo de la pendiente, para usar la clásica comparación de Crisipo, sino que es un término que se da en el proceso intelectual de la decisión y funciona de motor inmóvil de la investigación de la solución. Como tal, el fin para los seres inteligentes no es causa motriz. El fin no es sólo algo imaginario; para Alejandro también hay relaciones reales en el mundo, entre los fines posibles y los datos de la realidad circundante, y estas relaciones ayudan a cumplir la elección. En efecto, dice Alejandro, los *περιεστῶτα* no tienen la misma relación, que puede

---

οὐκ ἀλόγως τίθεται, οὐδέ ἔστιν αἴτημα τὸ λεγόμενον. εἰ μὲν γὰρ ἦν εἰς ὁ σκοπὸς αὐτῷ, πρὸς ὃν τὴν ἀναφορὰν τῆς κρίσεως ἐποιεῖτο, εὐλογὸν ἦν ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἀεὶ ταῦτὸν αἴρεισθαι τὴν αὐτήν γε σχέσιν ἔχοντα ἀεὶ καὶ φυλάττοντα πρὸς τὸν προκείμενον αὐτῷ σκοπόν, πρὸς ὃν ὄρῶν ἐποιεῖτο τὴν κρίσιν αὐτῶν. ἐπεὶ δέ ἔστι πλείω τὰ τέλη, πρὸς ἀβλέπων τὴν κρίσιν καὶ τὴν αἵρεσιν τῶν πρακτέων ποιεῖται (καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ καλὸν ἔχει πρὸς ὄφθαλμῶν), ταῦτα δὲ ἀλλήλων διαφέρει, οὐ πάντα δὲ τὰ περιεστῶτα ὅμοιάν τὴν σχέσιν ἔχει πρὸς τούτων ἔκαστον, τὴν κρίσιν αὐτῶν καὶ τὴν ἐκ αὐτῶν αἵρεσιν ποιούμενος ποτὲ μὲν πρὸς τὸ ἡδύ, ποτὲ δὲ πρὸς τὸ καλόν, ἀλλοτε δὲ πρὸς τὸ συμφέρον καὶ οὐκ ἀεὶ ταῦτα πράξει οὐδὲ ἀεὶ ταῦτα αἰρήσεται τῶν αὐτῶν περιεστῶτων ἀπάντων, ἀλλ' ἔκάστοτε ταῦτα τὰ πρὸς τὸν κριθέντα σκοπόν μάλιστα συντείνειν δοκοῦντα.

describirse como un “estado relativo” ( $\sigmaχέσις$ ) respecto del fin: en efecto, según sea el fin elegido algunas circunstancias pueden revelarse más útiles que otras. En el momento de la deliberación no se presenta una sola representación al agente, una impresión apetitiva e inmediata del deber, a la cual asentir o no asentir, como en la reconstrucción estoica del proceso mental que lleva a la acción. Según Alejandro, el agente tiene frente a sí mismo una estructura imaginativa más compleja en la que se dan, como puntos firmes, ya sea la circunstancia o aquél entre los fines posibles que es preferido. A partir de ellos el agente elabora sus proyectos de acción; la característica de la bondad y de la preferibilidad de los varios cursos de acción posibles varía, ya sea en las circunstancias dadas o en los proyectos de acción, en relación con el fin diferente que está presente delante de los ojos del alma de quien delibera. Las circunstancias pueden presentarse más favorables a un fin que a otro, pero eso no excluye que el fin más difícil de alcanzar pueda ser el mejor. La practicabilidad y la bondad de la acción varían mucho de caso en caso en este modelo extremadamente complejo.

### **La deliberación en *De fato XV***

Si ahora pasamos a examinar el texto del capítulo XV del *De fato* observamos la misma argumentación, pero con importantes diferencias. En síntesis, respecto de la *Mantissa*, el texto del *De fato* agrega una polémica contra la tesis estoica por la cual todo lo que sucede, sucede según causas eficientes. En Cicerón tal principio se cita como una ley general de la física estoica, a tal punto que Bobzien lo llama el *General Causal Principle* del estoicismo<sup>39</sup>. Alejandro sigue, por tanto, su principio general de desenmascarar “los absurdos que siguen a cuantos dicen que todo sucede por destino” (171, 19-20). Él opone a este principio su teoría de que en las mismas circunstancias el individuo no debe actuar siempre del mismo modo, sino que puede comportarse de modo diferente y, sin embargo, quiere negar que:

si en las mismas circunstancias uno actuará una vez de un modo y otra vez de otro modo, se introducirá un movimiento sin causa<sup>40</sup>.

En esta cita de la posición estoica se puede notar que el vocabulario es el típico de Alejandro, de modo que no estamos frente a una cita de Crisipo o de algún otro estoico, sino a una reelaboración de sus posiciones por obra de Alejandro. El principio general de causalidad se aplica al caso de la acción humana y se evalúa en relación con él. Una referencia polémica contra el estoicismo es también aplicar

39 Bobzien, S. *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Oxford, 1998, p. 61.

40 185, 8-9: εὶ δὴ τῶν αὐτῶν περιεστώτων ὅτε μὲν οὔτως ὅτε δὲ ἄλλως ἐνεργήσει τις, ἀναίτιον κίνησιν εἰσάγεσθαι.

la comparación de la esfera que rota sobre un plano inclinado para llegar a una conclusión que Crisipo no habría suscripto: que el agente (en este caso la esfera) puede volver a actuar de manera diferente en las mismas circunstancias, y no siempre del mismo modo<sup>41</sup>.

Otra característica peculiar de este pasaje respecto de la *Mantissa* es que aquí Alejandro no usa la expresión ποιητικὸν αἴτιον que hemos encontrado en la *Mantissa* (173, 2 e 15), y prefiere la expresión ἀρχή τε καὶ αἰτία (185,20)<sup>42</sup>. El asunto es extraño porque en el capítulo III, al distinguir los tipos de causa, Alejandro ya había hablado de las αἰτία ποιητικά (166, 23); por tanto, no se puede sostener que él considere el término demasiado técnico para ser incluido en un tratado dedicado a un público no especializado, como debían ser los emperadores Caracalla y Geta.

La oposición sobre la que se funda aquí la argumentación de Alejandro es entre “causa externa” (ἐξωθεν αἰτία) y “causa en uno mismo” o “dependiente de nosotros” (ἐν αὐτῷ; παρ' ἡμῶν; 185, 14-15; 17). La causa interna al agente es calificada, como en Aristóteles y en la *Mantissa*, como ἀρχή, “principio”, en el sentido de inicio de la cadena de la causalidad motriz que lleva a la acción:

y en esto consiste el ser del hombre: en tener en sí el principio por el cual actúa<sup>43</sup>.

Este “tener en sí el principio” corresponde a no volver a actuar de manera uniforme a las circunstancias. Como en la *Mantissa*, esto es justificado a través de la referencia a la causa final:

si nuestro juicio en torno a las cosas que hay que hacer hiciese referencia a un único objetivo, probablemente se tendría alguna razón a favor de la idea de que en torno a las mismas cosas nuestros juicios son siempre semejantes. Sin embargo, dado que las cosas no son así (en efecto, elegimos lo que elegimos, a veces a causa de lo bello, a veces a causa de lo placentero, a veces a causa de lo útil, y no son las mismas cosas las que producen estos fines), es posible que ahora elijamos éstas, entre las cosas que nos circundan, dado que somos movidos hacia lo bello y que enseguida elijamos otras, haciendo referencia en el juicio a lo placentero o a lo útil<sup>44</sup>.

41 Una aclaración inmediata: obviamente, no se dan más dos circunstancias completamente similares en la vida de un hombre, a menos que uno suscriba a una teoría del eterno retorno. Pero pueden darse circunstancias similares en sus características esenciales.

42 En la línea 185, 25 aparece la expresión οὐ ταύτα τούτων ποιητικά, pero no está conectada con el término αἰτία.

43 185,16-17: τοῦτο ἔστι τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ τὸ τοῦ πράττειν οὕτως τὴν ἀρχὴν ἔχειν ἐν αὐτῷ.

44 185,21-28: καὶ γὰρ <εἰ> ἦν ἡμῖν ἡ περὶ τῶν πρακτέων κρίσις πρὸς ἓνα γινομένη σκοπόν, ἵσως <ἀν> εἶχε τινα λόγον τὸ ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν ὄμοιας ἡμῖν γίνεσθαι τὰς κρίσεις. ἐπεὶ δ' οὐχ οὕτως ἔχει (αἱρούμεθα γάρ, ἢ αἱρούμεθα, ποτέ μὲν διὰ τὸ καλόν τι,

Aquí tenemos el término σκοπός, que indica la causa final; tenemos el reagrupamiento de los fines en tres tipos (placentero, útil y bello), y volvemos a encontrar la idea de la selección, entre los περιεστῶτα, de aquellos que son más útiles para alcanzar el tipo de fin que se nos pone delante. Pero a diferencia de la *Mantissa*, la articulación de las causas no es ulteriormente profundizada, y no hay términos útiles para mostrar el tipo de dependencia que se da en el caso del agente respecto de la causa final. Al contrario, y de un modo parcialmente distractivo, Alejandro hace referencia a la “naturaleza”: tal como la esfera rota por naturaleza, o la tierra cae hacia abajo por su naturaleza pesada, así el hombre actúa de manera variable porque ésta es su naturaleza:

tal como no buscamos alguna otra causa por la cual la tierra se mueve hacia abajo según la pesadez que está en ella, o por la cual el animal lleva a cabo lo que lleva a cabo según el impulso, porque cada uno de ellos produce por sí esta causa a aquello que le sucede, siendo tal por naturaleza, así [también] para las cosas que en las mismas circunstancias son realizadas por nosotros, o bien de una manera o bien de otra, no es necesario reclamar alguna otra causa además del hombre mismo. Porque ésta es, decíamos, la esencia propia del hombre: ser principio y causa de las acciones que suceden a través de él mismo<sup>45</sup>.

La referencia a la simple naturaleza humana no explica cómo el σκοπός puede ser principio causal no necesitante, y puede también ser contraproducente por qué refiere Alejandro al ejemplo estoico: todo ente actúa según su propia naturaleza en circunstancias dadas. Que la naturaleza del hombre sea principio de variación se afirma aquí, pero no se desarrolla por completo y puede, por tanto, quedar en duda.

El reclamo a la naturaleza humana vuelve a conectar este capítulo al § 25 del *De fato* de Cicerón, por el cual el movimiento voluntario es nuestro movimiento natural y tiene la cualidad de depender de nosotros porque tal es su naturaleza (*motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est*). El único argumento de tipo específicamente aristotélico que va en la dirección de una mayor

---

ποτὲ δὲ διὰ τὸ ἥδυ, ποτὲ δὲ διὰ τὸ σύμφορον, καὶ οὐ ταύτᾳ τούτων ποιητικά, ἐνδέχεται νῦν μὲν ἐπὶ τὸ καλὸν κινηθέντας ήμας τάδε τῶν περιεστῶτων προκείμενα, αὖθις δὲ ἄλλα, πρὸς τὸ ἥδυ ἢ τὸ συμφέρον τὴν ἀναφορὰν τῆς κρίσεως ποιουμένους.

45 185, 28-186, 3: ως γὰρ οὐ ζητοῦμεν ἄλλην τινὰ αἰτίαν, δι' κατὰ βαρύτητα τὴν ἐν αὐτῇ ἡ γῆ φέρεται κάτω, ἢ δι' αἰτίαν, ἀ πράσσει τὸ ζῶν, πράσσει καθ' ὅρμήν, τῷ ταύτῃν ἔκαστον αὐτῶν τὴν αἰτίαν ἐκ αὐτοῦ πρὸς τὰ γινόμενα συντελεῖν, τοιοῦτον ὃν τὴν φύσιν, οὕτως οὐδὲ ἐπὶ τῶν ἄλλοτ' ἄλλως ὑφ' ήμιν γινομένων ἐπὶ περιεστῶσι τοῖς ἄλλοις ἄλλην τινὰ αἰτίαν ἀπαιτητέον παρ' αὐτὸν τὸν ἀνθρώπον. τούτο γὰρ ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ γάρ ἀρχὴ καὶ αἰτία εἶναι τῶν δι' αὐτοῦ γινομένων πράξεων. El tema de la ‘naturaleza humana’ está también en *Mantissa* 23, 173, 20-21.

profundización es el que se encuentra en la parte conclusiva del capítulo XV, cuando Alejandro dice que el hombre no asiente a la reresentación porque, a través de la deliberación, también puede tomar como término de referencia ciertas cosas que obtienen “la causa del aparecer de un razonamiento”<sup>46</sup>.

Sobre la base de Aristóteles y de la *Mantissa* se puede argumentar que estas “cosas fruto del razonamiento”, esto es, del razonamiento práctico, pueden ser los programas de acción contrarios a cuanto una valoración superficial del estado de cosas haría preferir. Respecto de la versión de la *Mantissa*, sin embargo, el argumento de *De fato* XV parece simplificado y abreviado de modo tal de perder algunos elementos esenciales a su credibilidad y validez. Los argumentos están ordenados de modo diferente<sup>47</sup> y en el *De fato* hay presentes varias observaciones polémicas anti-estoicas, en tanto que la *Mantissa* mayormente explica en detalle los diversos tipos de causa involucradas y su funcionamiento. Una valoración abarcadora de la posición de Alejandro debe tener en cuenta también las informaciones que se pueden obtener de los escritos menores, y no sólo del *De fato*.

### Críticas a Alejandro

En su importante comentario al *De fato* Sharples, al comentar el cap. XV, se pregunta “how far this argument really provides any escape from the dilemma of determinism or uncaused motion”; Zierl está convencido de que el argumento de Alejandro sería inaceptable para Crisipo<sup>48</sup>. Donini, por su parte, ya había advertido que la posición de Alejandro no se identifica con admitir un absoluto *arbitrium indifferentiae*, que su libertad de elección es relativa al establecimiento de los “criterios de evaluación” diversos, pero no infinitos ni no precisados; y que, por tanto, Alejandro se aleja en cierta medida de la teoría aristotélica de la *EN*<sup>49</sup>. Más tarde, Donini restringió la argumentación de *De fato* XV al argumento de Carnéades que encontramos en Cicerón, *De fato* 24<sup>50</sup>.

46 186,9: φαίνεται δέ τινα καὶ διὰ λόγου τε καὶ παρὰ συλλογισμοῦ τὴν αἰτίαν τοῦ φαίνεσθαι λαμβάνοντα.

47 *Mantissa* 23, 172, 24-24. *De fato* 186, 4-5; 173,7 = 186, 15-16; 174, 3-4 = 185, 8-9; 173, 7-9 = 185, 31; 174, 13-15 = 185, 21-28.

48 Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias. On fate*. Text, translation and commentary. London, 1983, p. 147; Zierl, A. *Alexander von Aphrodisias. Über das Schicksal*. Üb. u. kmm. Berlin, 1995, p. 191.

49 Donini, P. L. *Tre studi sull'aristotelismo del II secolo d.C.* Torino, 1974, pp. 176-179; la conclusión de Donini es que “el *De fato* no puede ser considerado entre las obras más felices de Alejandro” (p. 185).

50 Donini, P. L. *Ethos. Aristotele e il determinismo*. Alessandria, 1989, p. 138. *Contra Amand*, D. (E. Amand de Mendieta). *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*. Louvain, 1945, repr. Amsterdam 1973, pp. 143-148.

Un examen de los términos usados por Alejandro en la descripción de la causalidad final puede ayudarnos a comprender en qué medida la posición de Alejandro en el *De fato* deriva de la posición de la *Mantissa*. Como hemos visto, en la *Mantissa* 23. 13-27 se dice que la elección se cumple haciendo referencia a (ἀναφορὰν πρὸς) un σκοπός. Tal σκοπός es dado en la elección (προκείμενον) y se lo tiene presente como criterio de la selección de lo que debe hacerse. Alejandro usa una serie de metáforas visuales: “mirando al cual” (πρὸς ὃν οἴονται), “mirando a los cuales” (πρὸς ἀβλέπων), “tiene delante de sus ojos” (ἔχει πρὸς ὄφθαλμῶν) para describir el fin que actúa como criterio de la elección.

*De fato* XV vuelve a tomar en gran medida este vocabulario; reencontramos así la idea de una elección cumplida haciendo referencia (ἀναφορά) a un σκοπός, y la idea de que las circunstancias no están todas igualmente adaptadas para realizar de modo indiferente todos los objetivos. Falta la metáfora visual que prevalece en la *Mantissa*, pero en cambio en el *De fato* encontramos una observación importante sobre la representación, la cual confirma cómo el fin no puede considerarse como un simple *imput* que viene del exterior:

ciertas cosas aparecen también en base a la razón y obteniendo la causa del aparecer de un razonamiento, cosa que nadie llamaría jamás ‘representaciones’.

En efecto, ellas se dan como la conclusión de la deliberación y como el programa de acción de cumplir aquí y ahora, que es el objeto del asentimiento<sup>51</sup>. La imagen de la deliberación que se obtiene de estas páginas es la de un proceso complejo, en el cual desempeñan un papel las impresiones que provienen del exterior, como la descripción de un cierto estado de cosas y concepciones o imágenes de un fin a alcanzar. Tales elementos en el proceso singular de la decisión aparecen como datos dotados de particular autoridad. Los fines saben atraer hacia sí con el solo hecho de presentarse a la mente. Constituyen los criterios, los tipos de “bien” y, como tales, son percibidos, casi visualmente. La elección, que por definición persigue algún bien, depende de ellos de manera diferente en que depende de la impresión producida por la percepción de las circunstancias externas. Una concepción no empírica de la causalidad, esto es, una concepción de la causalidad que no reduzca toda dependencia causal a un “golpe”, o a la transmisión de un movimiento, es el punto de partida indispensable para comprender la posición de Alejandro.

---

51 Zierl, A. *Alexander von Aphrodisias. Über das Schicksal*, Op. cit., p. 192, justamente considera estas representaciones como fruto y conclusión de una operación mental que coincide, según nosotros, con la deliberación.

## Bibliografía

1. ALBERTI, A. "Il volontario e la scelta in Aspasio", en: Alberti, A. - Sharples, R. W. *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin - New York , 1999.
2. AMAND, D. (E. Amand de Mendieta). *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*. Louvain, 1945, repr. Amsterdam 1973.
3. AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris, 1963.
4. BOBZIEN, S. *Determinism and freedom in Stoic philosophy*. Oxford, 1998.
5. DONINI, P. L. Alessandro d'Afrodisia, *L'anima*. A cura di P. Accattino e P. L. Donini. Roma-Bari, 1996.
6. DONINI, P. L. *Ethos. Aristotele e il determinismo*. Alessandria, 1989.
7. DONINI, P. L. "Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica", en: Haase, W. - Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin-New York, T. II, Bd. 36/7, 1994, pp. 5027-5099.
8. DONINI, P. L. *Tre studi sull'aristotelismo del II secolo d.C.* Torino, 1974.
9. GAUTHIER, R. A., Jolif, J. Y. *Aristote. L'éthique à Nicomaque*. Introd., trad. et comm. Louvain-Paris, 1959, 1970<sup>2</sup>, voll. 4
10. LONG, A. A. "Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (I-XIV)", en: *Archiv f. Geschichte d. Philosophie* 52, 1970, pp. 247-268.
11. NATALI, C. "Causa formale e causa motrice in Alessandro d'Afrodisia", en: Movia, G. (a cura di). *Alessandro d'Afrodisia e la 'Metafisica di Aristotele'*. Milano, 2003, pp. 153-165.
12. NATALI, C. *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain-la-Neuve, 2004.
13. SHARPLES, R. W. "Alexander of Aphrodisias, 'De fato': some parallels", en: *Classical Quarterly* 72, 1978, pp. 243-266.
14. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias: Ethical problems*. Transl. London, 1990.

15. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias. On fate*. Text, translation and commentary. London, 1983.
16. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias: quaestiones*. Transl. London, 1992-1994, voll. 2.
17. SHARPLES, R. W. “Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation”, en: Haase, W. - Temporini, H. T. II, Bd. 36/2, 1987, pp. 1176-1243.
18. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias: Supplement on the soul*. Transl. London, 2004.
19. SHARPLES, R. W. “Responsibility, chance and not-being (Alexander of Aphrodisias *mantissa* 169-172)”, en: *Bull. Inst. Classical Studies* 22, 1975, pp. 37-64.
20. SORABJI, R. *Preface*, a Ammonius, *On Aristotle's De interpretatione IX*. Transl. by D. Blank e N. Kretzamnn. London, 1998.
21. VERBEKE, G. “Aristotélisme et stoïcisme dans le ‘De fato’ d’Alexandre d’Aphrodise”, en: *Archiv f. Geschichte d. Philosophie* 50, 1968, pp. 73-100.
22. ZIERL, A. *Alexander von Aphrodisias. Über das Schicksal*. Üb. u. kmm. Berlin, 1995.

# **La recepción de la teoría aristotélica del azar en el *De Fato* de Alejandro de Afrodisia**

**The reception of Aristotle's theory of chance in Alexander of Aphrodisias'  
*De Fato***

**Por: Alberto Ross Hernández**

Facultad de Filosofía

Universidad Panamericana

México D.F., México

[jaross@up.edu.mx](mailto:jaross@up.edu.mx)

Fecha de recepción: 6 de mayo de 2009

Fecha de aprobación: 20 de septiembre de 2009

**Resumen:** este artículo se ocupa de mostrar la recepción y transformación de la teoría aristotélica del azar y la causalidad accidental en una de las obras fundamentales del aristotelismo antiguo: el *De Fato* de Alejandro de Afrodisia. Ross sugiere la continuidad entre Aristóteles y Alejandro en algunos de los planteamientos más importantes de su propuesta. Ross señala algunas de las diferencias más significativas entre los dos filósofos en el contexto de una discusión más general acerca de la relación entre el mundo físico y las entidades metafísicas. De acuerdo con Ross, Alejandro introdujo algunas nociones a la filosofía aristotélica, tal como "destino" y "providencia", que son completamente ajena al planteamiento original de Aristóteles y se separan de la letra del Maestro en más de una ocasión, aunque le atribuya su propia doctrina. Por último, Ross procura mostrar que hay una tensión entre la lectura tradicional de *Metafísica XII* –inspirada precisamente en Alejandro– y algunas tesis del *De Fato*. La idea de que el Primer Motor se presenta como algo deseable e inteligible al primer cielo, el cual se mueve de manera circular para imitar la actividad de aquello que se le presenta como deseable y cuya única actividad es pensarse a sí mismo, se inspira, sugiere Ross, precisamente en Alejandro.

**Palabras clave:** Aristóteles, Alejandro, azar, primer motor

**Abstract:** this paper deals with the reception and transformation of Aristotle's theory of chance and causality in one of the fundamental works of ancient aristotelism: Alexander of Aphrodisias' *De Fato*. Ross suggests a continuity between Aristotle and Alexander in some of the most important tenets of Alexander's proposal. Ross points out some of the most significant differences between the two philosophers in the context of a more general discussion on the relation between the physical world and the metaphysical entities. According to Ross, Alexander introduced some notions into the Aristotelian philosophy, such as "fate" and "providence", which are entirely alien to Aristotle's original theses and diverge from the words of the Master in more than one occasion, even though he attributes to him his own doctrine. Finally, Ross attempts to show that there is a tension between the traditional reading of *Metaphysics XII* –inspired in Alexander– and some theses of Alexander's *De Fato*. The view that the First Mover presents itself as something desirable and understandable to the first heaven, which moves in a circle to imitate the actuality of that which is presented as desireable and whose only activity is thinking of itself, is inspired, according to Ross, precisely Alexander.

**Key words:** Aristotle, Alexander, chance, first mover

## 1. Alejandro comentador y transformador de Aristóteles

El propósito de este trabajo es mostrar la transformación – o recepción crítica si se prefiere—, de la teoría aristotélica del azar y la causalidad accidental en una de las obras fundamentales del aristotelismo antiguo<sup>1</sup>. Los comentarios más importantes a la *Physica* de Aristóteles que se escribieron en la antigüedad tardía nos ofrecen una reconstrucción minuciosa de sus argumentos, pero también el desarrollo de nuevas posiciones en el marco de las cuestiones abiertas por el Estagirita. Hay varios ejemplos de este fenómeno. En la paráfrasis de Simplicio, por ejemplo, el azar y las causas accidentales tienen un papel más importante en la configuración del mundo físico que en la filosofía aristotélica<sup>2</sup>. En otros casos, como el de Filópono, se introducen nuevos conceptos a la filosofía peripatética. Un claro ejemplo de ello es la noción de providencia, que se introduce en franco diálogo con la filosofía estoica<sup>3</sup>. El aristotelismo ortodoxo parece que nunca tuvo lugar.

En el presente trabajo me centraré en uno de los textos más importantes para el estudio de la recepción de la física aristotélica, a saber, el *De fato* de Alejandro de Afrodisia<sup>4</sup>. Me interesa enfatizar la continuidad entre Aristóteles y sus comentadores griegos en algunos de los planteamientos más importantes de su propuesta, pero también quiero señalar algunas de sus diferencias más significativas en el contexto de una discusión más general acerca de la relación entre el mundo físico y las entidades metafísicas. Es notable que Alejandro se separa de la letra del maestro en más de una ocasión, aunque le atribuya al Estagirita su propia doctrina.

El *De fato* abre varias discusiones en contra el determinismo, pero en este trabajo me centraré solamente en una de ellas. La cuestión a tratar se podría encuadrar en el ámbito de la metafísica o la filosofía de la naturaleza. Una de las tesis desarrolladas por Alejandro en esos textos, es que todo lo que es “de acuerdo con la naturaleza” (*κατὰ τὴν φύσιν*) es también “de acuerdo con el destino” (*κατὰ τὴν φύσιν*) es también “de acuerdo con el destino” (*καθ’ είμαρμένην*). Esto sería el caso, porque ambas nociones estarían enmarcadas en el género de la causalidad propia (*καθ’ αὐτό*) y dentro del ámbito de la *φύσις*<sup>5</sup>. Sin embargo, este tipo de causalidad no es la única que tendría lugar en el mundo físico, según

1 Agradezco los comentarios de Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles a la versión final del texto. Agradezco también a Sara García Peláez por su revisión final del manuscrito.

2 Cf. *In Phys.* 360, 15ss.

3 Cf. *In Phys.* 312, 26-313, 27; 323, 17-18. 29-30.

4 La traducción del *De fato* citada a lo largo del trabajo es una versión final del trabajo de José Molina y Ricardo Salles, próximo a publicarse.

5 Cf. *De fato* 169, 19-23.

el recuento de Alejandro siguiendo a Aristóteles. El autor del *De fato* sostiene que además de las causas propias ya referidas, también hay algunas causas o principios indeterminados —i. e. accidentales—, que dan cuenta de una parte de lo que sucede en la realidad. De manera que no todo lo que ocurre en el cosmos sucede de acuerdo con el destino y la naturaleza<sup>6</sup>.

Detrás de esta postura, se encuentra una profunda asimilación de la teoría aristotélica de las especies y modos causales expuesta por Aristóteles en el libro II de la *Physica*<sup>7</sup>. Alejandro, en efecto, no sólo retoma la bien conocida teoría de las cuatro especies de causas (i. e. la material, la formal, la eficiente y la final), sino también la distinción de los modos (*τοόπτοι*) causales que muchas veces es soslayada y, dentro de ésta, la división de la causalidad en propia (*καθ' αὐτό*) y accidental (*κατὰ συμβεβηκός*). La postura de Alejandro en los pasajes que revisaremos sería insostenible sin estas especificaciones, ya que en ellas se funda buena parte de su respuesta al determinismo en los primeros capítulos del *De fato*.

Es importante resaltar dos aspectos de la postura expuesta en el texto que nos ocupa: (i) el uso que hace Alejandro de la teoría causal de Aristóteles para discutir con un tipo particular de determinismo, y (ii) la adición de algunos elementos a la teoría aristotélica del azar que no estaban presentes en la formulación original. En particular, me refiero a la identificación hecha por Alejandro entre lo que es “de acuerdo con la naturaleza” y lo que es “de acuerdo con el destino”, y con ella, a la introducción de cierto tipo de providencia en el cuadro explicativo del mundo físico. Para mostrar esto último, presentaré algunas conexiones del *De fato* con el tratado *De providentia* y las *Quaestiones*<sup>8</sup>.

La postura que examinaremos admite varias clasificaciones. Sharples y Thillet, por ejemplo, ubican la postura de Alejandro entre el determinismo estoico (según el cual, la providencia gobierna el mundo en todos sus detalles), y el materialismo de Epicuro (según el cual, no hace falta recurrir a realidades metafísicas para explicar lo que sucede en la naturaleza)<sup>9</sup>. No cabe duda de ello. Sin embargo, también podría situarse entre el mismo determinismo estoico y la filosofía de Aristóteles en su versión más ortodoxa. Hay buenas razones para pensar que estos temas —el destino y la providencia— no figuran en el cuadro de la ontología de Aristóteles, como sí lo hacen en la estoica. Alejandro, en realidad, no suscribe ninguna de ellas al pie de la letra, pero indudablemente incorpora varias de sus nociones.

6 Cf. *De fato* 170, 7-9.

7 Cf. *Phys.* 195a26ss.

8 Acerca de la autoría de las *Quaestiones*, Cf. Sharples, R. “Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, en: *The Classical Quarterly* 32-1, 1982, p. 200.

9 Cf. *Ibid.*, p. 199 y; Thillet, P. Afrodisia, A. De. *Traité de la providence*. Ed. de P. Thillet. Verdier, 2003, p. 16.

Veamos el caso de los principios de orden metafísico. El Primer Motor aristotélico, identificado con dios en *Met.* XII<sup>10</sup>, es impasible y sin mezcla<sup>11</sup>. El dios de los estoicos, en cambio, se identifica con el mundo y es providente<sup>12</sup>. Dado que el primero está separado del mundo, la argumentación concluye en que dicho principio no es, en sentido estricto, providente<sup>13</sup>. A su vez, dada la providencia que ejerce el dios de los estoicos sobre el mundo, es muy difícil distinguirlo del mismo. De esto proviene buena parte del interés que puede despertar la postura de Alejandro, pues en ella parecen conjugarse el núcleo de la teoría del Primer Motor aristotélico con algunas propiedades del dios estoico, pero sin tener que asumir —al menos temáticamente— el panteísmo.

El mismo Alejandro está consciente de la originalidad de su postura en la reconstrucción del aristotelismo. A su juicio, ninguno de sus antecesores lo había hecho en esos términos y es evidente la repercusión de esta tesis para la posteridad<sup>14</sup>. La filosofía medieval, al asimilar la filosofía aristotélica, buscó la misma conjugación de variables que el comentarista griego: providencia y trascendencia.

En vista de lo propuesto en el presente trabajo, expondré primero la postura de Alejandro acerca de qué es lo que se considera “de acuerdo con el destino” (*καθ' είμαρτον*) en el contexto de la naturaleza y haré también algunas observaciones sobre su crítica al determinismo. En segundo lugar, me detendré en los aspectos novedosos de la teoría de Alejandro, los cuales aparecerán en la reconstrucción de su asimilación del aristotelismo. En ese contexto, haré mención de algunos problemas que se desprenden de la originalidad de su planteamiento tanto para el estudioso de Alejandro como para el intérprete contemporáneo de Aristóteles.

## 2. Destino y naturaleza en el *De fato*

La preocupación principal del *De fato* no es desarrollar un argumento para dar cuenta de la existencia del destino. El objetivo principal del texto es, más bien, explicar de qué manera el destino es causa de las cosas que se le atribuyen y cuál es el dominio de las cosas que suceden conforme a él. Acerca de su existencia, Alejandro dice que “la preconcepción de los seres humanos establece suficientemente el hecho

10 Cf. *Met.* 1072b19-30

11 Cf. *Phys.* 256b20-27.

12 Cf. DL 7.137; Estobeo, *Eclogae I* 184, 8 ss.

13 Cf. Sorabji, R. *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*. Duckworth, 1990, p. 181; y Berti, E. “La Causalità del Motore Immobile secondo Aristotele”, en: *Gregorianum* 83/4, 2002, pp. 648-651.

14 Cf. *Quaest.* 2.21, 70.24-71.2.

de que el destino es algo y es causa de que sucedan ciertas cosas de acuerdo con él”<sup>15</sup>, aunque “acerca de él, ni todos entre sí opinan las mismas cosas ni siquiera una misma persona opina siempre lo mismo”<sup>16</sup>. La diversidad de opiniones en este punto es la que detona el inicio de la discusión en el *De fato*. Las posiciones que tiene presentes son: (i) la de aquellos que piensan que todas las cosas se dan según destino y que éste es una causa inalterable ( $\alpha\pi\alpha\varrho\alpha\beta\alpha\tau\sigma$ ) e ineludible ( $\alpha\nu\alpha\pi\delta\varrho\alpha\sigma\tau\sigma$ ); (ii) la de quienes piensan que no todas las cosas se dan según destino, sino que también hay otras causas de las cosas; y por último, existe una postura que quizás sea la más común, pero la menos interesante desde el punto filosófico, a saber, (iii) la de aquellos que sostienen que todo lo que es el caso se da según destino, pero cuando tienen éxito en sus proyectos, suponen que ellos mismos son los causantes de ello<sup>17</sup>. Dada esta diversidad de opiniones, Alejandro sostiene que “es necesaria para los filósofos la investigación en torno al destino, no la de si existe, sino la de cuál es y en cuáles sucesos y entidades se da tal naturaleza”<sup>18</sup>.

De esta manera toma forma la primera parte de la agenda de investigación del *De fato*. No está encaminada a investigar si el destino existe o no, sino a descubrir en qué sucesos o entidades se da. De manera que su itinerario es el siguiente: “es sabido que todos aquellos que se pronuncian acerca del destino, afirman que el destino es una cierta causa de las cosas que se dan (...). Pero, dado que las causas se predicen de muchas maneras, es preciso, para quienes se ocupan ordenadamente del problema, captar antes que nada en cuál de los tipos de causa es necesario clasificar al destino”<sup>19</sup>. La tesis alejandrina del destino que adelantamos en la introducción está determinada precisamente por la manera en la que se decide a abordar el tema, esto es, por la adscripción del destino al esquema causal trazado por Aristóteles.

Las causas se dicen de muchas maneras tanto para Alejandro como Aristóteles: “algunas son productivas, otras apuntan al principio material, y también una de ellas es la causa según la forma. Pero, entre las causas, además de estas tres, también es causa el fin, en vistas del cual también se dan las cosas que se dan”<sup>20</sup>. De manera que “siendo éstas en número las causas y conociendo también la diferencia entre unas y otras, podríamos enumerar justamente al destino entre las causas productivas”<sup>21</sup>. Alejandro recurre al multicitado ejemplo de cómo se hace una estatua, con el fin de

15 *De fato* 165, 14-15.

16 *De fato* 165, 25-27.

17 Cf. *De fato* 166, 1-13.

18 *De fato* 166, 13-15.

19 *De fato* 166, 16-20.

20 *De fato* 166, 23-26.

21 *De fato* 167, 12-14.

mostrar que el destino se comporta como una causa productiva y no como alguno de los otros tres candidatos<sup>22</sup>. Le basta el recurso de la analogía con el caso del arte para hacer tal adscripción, bajo el supuesto de que resulta un ejemplo familiar para sus oyentes o lectores.

¿Qué tipo de causa productiva es el destino? Para responder esta pregunta, Alejandro retoma otra de las clasificaciones desarrollada por Aristóteles en la *Physica*, esto es, que de todas las cosas que son el caso, algunas se dan para algo y otras no (como coger y doblar unas pajas o tomar y estirar los cabellos)<sup>23</sup>. La misma división aparece en Fís. II, con sus consecuentes subdivisiones, a saber, que entre aquellas que suceden con un fin, unas se dan de acuerdo con la naturaleza (*κατὰ τὴν φύσιν*), y otras de acuerdo con la razón (*κατὰ τὸν λόγον*)<sup>24</sup>. La diferencia entre ambas es que unas —las que son por naturaleza—, tienen en sí mismas el principio y la causa de la generación, mientras que las que se dan de acuerdo con la razón, reciben de fuera el principio de su movimiento<sup>25</sup>. Alejandro, siguiendo a Aristóteles, ubica en ese mismo contexto a las que se dan por azar y espontáneamente<sup>26</sup>.

Antes de explicar en cuál de estos rubros figura el destino como causa productiva, Alejandro explica la diferencia entre las cosas que se dan por azar y las que se dan conforme a la naturaleza o a la razón, esto es, que en “las cosas que primariamente suceden en vistas de algo (...) todo lo que se da antes del fin se da en vista del fin”<sup>27</sup>. En cambio, en el caso de las que se atribuyen al azar “las cosas que se dan antes del fin, se dan en vista de otra cosa”<sup>28</sup>, pues a ellas les ocurre como fin lo que se dice que se da de manera espontánea y por azar<sup>29</sup>. Tenemos pues, que de las distintas maneras en las que se puede articular un fin con los pasos o fases anteriores a él, resultan dos líneas causales irreductibles entre sí. En unos casos lo que sucede antes del fin es con vista a él y en otros para algo distinto.

Esta asimetría entre líneas causales, observada tanto por Aristóteles como Alejandro, es la base a partir de la cual se intenta mostrar en el *De fato* que si bien el destino es una causa, no todo lo que sucede en el mundo está de acuerdo con él.

22 Cf. *De fato* 167, 14-16.

23 Cf. *De fato* 167, 19-26.

24 El paralelismo de la argumentación aristotélica y alejandrina es claro en estas distinciones preliminares, cf. *Phys.* 196b17-25 y *De fato* 168, 1-3.

25 Cf. *De fato* 168, 11-15.

26 Cf. *De fato* 168, 18ss.

27 *De fato* 168, 20-21.

28 *De fato* 168, 22.

29 Cf. *De fato* 168, 23-24.

En la explicación de las divisiones anteriores, no hay diferencias de fondo con lo dicho por Aristóteles en Phys. II 4-6. Lo que sí encontramos, en líneas generales, es una asimilación fiel del pensamiento aristotélico, como parece proponerse Alejandro desde un principio<sup>30</sup>.

Una vez hechas estas clasificaciones con pretensiones exhaustivas, Alejandro plantea la siguiente pregunta: ¿en cuál de las causas productivas conviene situar al destino? En Phys. II no existe algo parecido a esta pregunta, por lo menos no en los términos propuestos por Alejandro, quien responde así: “cuando decimos que algo se ha dado según destino, siempre empleamos el término ‘destino’ con referencia a algún fin”<sup>31</sup>. ¿De qué tipo de referencia a fines está hablando en este texto? De entrada, queda excluida la que atribuimos a la razón, pues en ese caso el que las produce también tiene la capacidad de no producirlas y ello depende sólo de él<sup>32</sup>. En cambio, incluye aquellas cosas que suceden de acuerdo con la naturaleza, pues “destino y naturaleza son lo mismo. En efecto, lo que está destinado es según naturaleza y lo que es según naturaleza está destinado, pues no es posible que un ser humano surja del ser humano, y un caballo de un caballo, de acuerdo con la naturaleza, mas no según destino; más bien, estas causas concurren entre sí, como si difirieran sólo por el nombre”<sup>33</sup>. Lo que Aristóteles considera simplemente de acuerdo con la naturaleza, Alejandro lo considera también de acuerdo con el destino. De esta manera el comentarista griego lleva más allá de la letra la doctrina aristotélica.

Hay pues, una reducción ontológica en el *De fato* entre lo que es “de acuerdo con la naturaleza” y lo que es “de acuerdo con el destino”. La diferencia es solo de nombre, con lo cual el destino queda ubicado en el orden de las causas propias, con sus respectivas limitaciones. Ello implica, por ejemplo, que puede ser el caso que suceda algo contrario a él, esto es, siempre que ocurra algo de lo que llamamos “contra naturaleza”. De ahí que Alejandro concluya que “si tiene lugar lo que es contrario a la naturaleza y su nombre no ha de ser vacío, también lo que es contrario al destino tendrá lugar en las cosas que se dan”<sup>34</sup>. Las cosas que suceden contra el orden natural, y por tanto, contra el destino, reciben la siguiente descripción: “cuando en algo que se da en vista de otra cosa, no ocurre aquello en vista de lo cual iba a darse, sino otra cosa, la cual en principio no se esperaba, se dice que eso

30 Cf. *De fato* 164, 13-15.

31 *De fato* 168, 27-169, 2.

32 Cf. *De fato* 169, 6ss.

33 *De fato* 169, 19-23

34 *De fato* 170, 7-9.

se ha dado por azar<sup>35</sup>. Los ejemplos de este tipo de eventos son los tradicionales: el que encuentra un tesoro por azar al escarbar para otra cosa, o el que recoge por azar su dinero cuando se encuentra de pronto con su deudor sin que el encuentro estuviera planeado, o bien, el caso del caballo que al buscar alimento huye de sus captores y en su fuga se encuentra de pronto con sus dueños<sup>36</sup>. En todos los casos se cumplen las dos condiciones exigidas por la definición de lo que es “por azar”, a saber, (i) que se actúe para algo, y (ii) que se consiga algo distinto a lo que se intentó en primera instancia<sup>37</sup>.

En este contexto, Alejandro se preocupa por mostrar que el tema del azar no es simplemente un asunto de oscuridad epistemológica, sino de asimetría en las líneas causales, como ya decíamos: “las causas del descubrimiento del tesoro y de la recuperación de la deuda no son oscuras para el entendimiento humano, sino manifiestas y evidentes: del descubrimiento es el haber escarbado y, de la recuperación de la deuda, es el haber ido al ágora (pues ni aquél lo habría encontrado, sin haber escarbado, ni éste habría recuperado la deuda, sin haber ido). Más bien, porque el descubrimiento del tesoro y la recuperación de la deuda no eran causas principales de tales acciones, pues se produjeron en vista de otra cosa, (...) lo que se dice que se da por azar se dice ser tal no por lo oscuro de la causa, sino debido a que la causa principal y soberana no es causante”<sup>38</sup>. El carácter asimétrico de las líneas causales en las que coincide el resultado con lo que se buscó de inicio respecto de aquellas en las que el resultado es distinto, es suficiente para Alejandro al momento de examinar al determinismo como explicación de lo que sucede en la naturaleza.

En ambos casos, ya sea que acudamos al *De fato* o a *Phys.* II, la postura que presumiblemente quedaría desactivada con el argumento anterior, es la de un determinista que está cerca de identificar la anterioridad temporal, con la anterioridad causal. En efecto, se trata de un determinista que no concede la existencia de causas finales en la naturaleza, de manera que no tiene donde anclar la asimetría entre los dos tipos de líneas causales antes citados, lo cual es clave para delimitar el ámbito de la acción causal del destino. El oponente determinista que no introduce causas finales en su descripción de la naturaleza, sólo podría identificar que hay un estado anterior al presente y que él es relevante para su explicación, pero sin matices ulteriores. Aristóteles se refiere a sus interlocutores en esos pasajes como quienes afirman que nada proviene de la fortuna, sino que hay siempre una causa determinada de todo cuanto se dice que ocurre por azar o por fortuna. Así, cuando

35 *De fato* 172, 19-21.

36 *Cf. De fato* 172, 25-173, 13.

37 *Cf. Phys.* 197a8-20.

38 *De fato* 174, 14-28.

alguien va a la plaza y encuentra fortuitamente a quien se deseaba pero que no se esperaba encontrar, la causa “determinada” es el haber querido ir a la plaza por determinados asuntos<sup>39</sup>. La teoría aristotélica del azar es desarrollada contra este oponente, que si bien busca en el pasado una causa de lo que sucedió en el presente, no matiza ni distingue el carácter propio o accidental de las relaciones de anterioridad o posterioridad que se pueden dar en el curso de una acción. Todo ello por carecer de la noción de fin.

Al exponer su reconstrucción de la teoría aristotélica, Alejandro parece dirigirse al mismo tipo de oponente que Aristóteles, aunque éste no sea el único tipo de determinismo contra el que discute en el *De fato*. El énfasis en la asimetría entre líneas causales, propias o accidentales, parece bastarle para desactivar el determinismo en la explicación de por qué suceden las cosas que suceden en la naturaleza. Obviamente el éxito de la crítica depende de que su interlocutor conceda una teoría de las causas con todos los matices ya señalados. Es por ello que difícilmente se puede ver esta crítica como una objeción que cancele definitivamente la posibilidad de otro tipo de determinismos más sofisticados que el que tienen a la vista Aristóteles y Alejandro, al formular su teoría de la causalidad propia y accidental.

En síntesis, podemos decir que Alejandro presenta un primer argumento en contra del determinismo, que consiste en mostrar la asimetría entre dos tipos de líneas causales irreductibles entre sí. Por un lado, aquellas en las que todo lo que sucede antes de conseguir el fin, es con vista a ese fin y, por otro, aquellos casos en lo que todo lo que sucede antes del final, es con vista a un fin distinto. Dicho lo cual, el determinismo causal que sostenga que toda causa es una causa determinada de la manera que ya hemos establecido sería falso, porque si bien algunas causas son propias o determinadas como la naturaleza y el destino —que son lo mismo, pero se distinguen por el nombre—, hay otras más que son indeterminadas (como el azar). En este punto, la línea de continuidad entre Alejandro y Aristóteles es clara; sin embargo, tenemos un rompimiento o una innovación, si se prefiere, en el momento de identificar lo que es “de acuerdo a la naturaleza” con lo que es “de acuerdo con el destino”. En el siguiente apartado examinaré este punto con más detalle.

### **3. Providencia y destino en el aristotelismo de Alejandro de Afrodisia**

En su respuesta al determinismo, hemos visto que Alejandro asocia lo que es “conforme a la naturaleza” con lo que es “conforme al destino” en el marco

---

39 Cf. *Phys.* 196a1-5.

de la reconstrucción de lo que él llama la teoría “peripatética” a ese respecto. Independientemente de esta atribución, es claro para un lector familiarizado con la filosofía de Aristóteles que el término y el concepto de είμαρμένη, no juega un papel relevante en su propuesta. Ello no obstante para que después haya sido introducido a las discusiones del peripato como muchos otros conceptos. Lo mismo puede decirse del término πρόνοια, que se conecta estrechamente con el tema del destino en Alejandro, pero que no se puede atribuir fácilmente al Estagirita.

Si nos atenemos a la lectura tradicional de *Met. XII*, el Primer Motor aristotélico es causa exclusivamente de la eternidad del movimiento y mueve como causa final al primer cielo en la medida que éste imita su actividad. La manera en la que ese primer movido imita al Primer Motor es con un movimiento circular y eterno, pues esa es la única manera en la que algo corpóreo podría imitar a un dios cuya única actividad es pensarse a sí mismo. Esta lectura ha sido compartida por comentaristas antiguos<sup>40</sup>, medievales<sup>41</sup> y contemporáneos<sup>42</sup>. No parece, en efecto, dejar lugar para la postulación de un dios providente<sup>43</sup>.

Si bien Alejandro era un buen conocedor de la metafísica aristotélica, dio un paso más allá de la letra. El destino, como hemos visto ya, es para él una causa productiva en el reino de la naturaleza y se dice que algo está “de acuerdo con el destino”, precisamente cuando algo ocurre de acuerdo con ella, esto es, cuando aquello que se consigue es lo que principalmente se intentaba. Ahora bien, en un contexto parecido, pero en otra obra —las *Quaestiones*—, Alejandro parece sostener que todo lo que está de acuerdo con el destino (καθ' είμαρμένην), también está de acuerdo con la providencia (κατὰ πρόνοιαν)<sup>44</sup>. Si los dos textos están en sintonía, deberíamos decir que también hay una relación estrecha entre la providencia y lo natural.

El tema de la providencia en Alejandro tiene sus propias complicaciones. Una, quizás la más elemental, pero no la menos importante, es que se trata de un texto que sólo conservamos en dos versiones en árabe, aunque varias tesis de las

40 Cf. Temistio *In Met. XII*, 19-20 y 31-55.

41 Cf. Aquino, Santo Tomás de. *In Met. XII*, l. 7, n. 2521-2535.

42 Cf. Ross, D. Aristóteles. *Metaphysica*. Ed. y comentario de D. Ross. Oxford University Press, 1924, cxxx; Reale, G. *La metafísica di Aristotele*. Nápoli, Luigi Loffredo, 1968, p. 588; Elders, L. *Aristotle's theology. A commentary on book lambda of the Metaphysics*. Assen, 1972, pp. 35-43; Menn, S. “Aristotle and Plato on God”, en: *Review of Metaphysics* 45/3, 1992, pp. 570-573; Natali, C. “Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della Metafísica di Aristotele”, en: *Méthexis X*, 1997, pp. 105-123; y Boeri, M. “Una aproximación a la noción aristotélica de Dios”, en: *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe* 6, 63-89, 1999, pp. 71-77.

43 En otro lugar he intentado defender la pertinencia de esta interpretación, Cf. Ross, A. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. EUNSA, 2007, pp. 192-219.

44 *Quaest.* 1.4, 10.32-11.1

ahí desarrolladas se transmitieron por otros textos que se preservaron en griego. En lo que respecta a las tesis principales sobre el tema que nos ocupa, parece haber un paralelismo importante con el tratado de las *Quaestiones*, aunque ello no obsta para que la doctrina en sí misma plantea problemas en su interpretación<sup>45</sup>. En donde sin duda coinciden los tres textos, es en la preocupación por extender el ámbito de la providencia más allá de los cielos.

La postura de Alejandro defendida en los textos donde habla del tema, es en líneas generales, que la acción de dios sobre el mundo no se limita a la acción de mover al cielo eternamente, sino que su acción causal alcanza al mundo sublunar y no de forma accidental<sup>46</sup>. En efecto, Alejandro quiere descartar la posibilidad de que alguien piense que el Primer Motor sólo se relaciona accidentalmente con el mundo sublunar, como si se dijera que dios es causa de la eternidad de la serie de generaciones y corrupciones de esa región, en la medida que ello ocurre como un resultado no buscado de su actividad principal que es la de mover al cielo (el cual sería el objeto directo de la providencia).

El origen de la polémica se encuentra, sin duda, en aquellos pasajes en donde Aristóteles explica por qué el Primer Motor no puede ser causa directamente de lo que sucede en el mundo sublunar. Lo inmóvil, dice Aristóteles, siempre impartirá movimiento de la misma manera y con un movimiento único, porque no sufre cambio alguno con relación a lo movido por él<sup>47</sup>. En cambio, aquello que es puesto en movimiento por el Primer Motor es capaz, a su vez, de causar otro tipo de efecto, pues “por encontrarse en lugares contrarios o <adoptar> formas <contrarias>, producirá movimientos contrarios en cada una de las demás cosas que son puestas en movimiento por él, y hará que a veces estén en reposo y a veces en movimiento”<sup>48</sup>. De manera que, esa es la razón por la que en el cosmos hay algunas cosas que siempre están en movimiento y otras que experimentan movimientos contrarios. Esto es así porque “algunas cosas son movidas por <un Motor> Inmóvil eterno –y, por tanto, son siempre movidas–, otras <en cambio>, son movidas por un motor> movido y cambiante, de modo que también ellas deben cambiar”<sup>49</sup>. Alejandro, sin embargo, pone especial énfasis en señalar que la providencia se extiende al mundo sublunar valiéndose precisamente del movimiento de los cuerpos celestes para mantener la serie infinita de generaciones corrupciones y la conservación de las especies,

45 Cf. Sharples, R. W. “Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, *Op. cit.*, p. 199.

46 Cf. *Quaest.* 2.21, 65.17ss.

47 Cf. *Phys.* 260a3-5.

48 *Phys.* 260a 8-10.

49 *Phys.* 260a 14-17.

aunque cabe decir que su dominio no se extiende propiamente hablando hasta los individuos<sup>50</sup>. En el *De fato*, Alejandro dice que: “la configuración específica de las entidades divinas según su movimiento respecto de las cosas de este mundo, es el principio de toda generación”<sup>51</sup>. Ésta relación, sin embargo, no es meramente accidental, sino propia. En estos términos, encontramos *grosso modo* la reacción de Alejandro en contra de aquellas relecturas de Aristóteles que restringían el ámbito de la providencia a los cielos

En este punto, sin embargo, se encuentra uno de los contrastes más fuerte de la postura de Alejandro con la filosofía aristotélica, pues en esta última no es fácil hacer la misma reducción de principios explicativos (naturaleza, destino y providencia). No sólo la lectura tradicional de *Met.* XII contrasta con la posición de Alejandro, sino también la idea misma de naturaleza propuesta por Aristóteles. En efecto, la definición de φύσις como principio intrínseco de movimiento y reposo<sup>52</sup>, no sólo parece haber sido formulada por Aristóteles para distinguir el mundo natural del artificial, sino también para poner distancia entre su propia concepción de naturaleza con la de Platón. Para Aristóteles, dios –o el Primer Motor– no es causa más que de la eternidad del movimiento. De manera que si la lectura tradicional de *Met.* XII que hemos referido anteriormente es correcta, hay una discontinuidad fuerte entre el planteamiento aristotélico con el alejandrino en el tema de la asimilación de lo natural a lo que es según el destino y la providencia.

Esta aclaración, sin embargo, trae consigo una dificultad para el intérprete de Aristóteles. No deja de ser problemático el hecho de que la interpretación tradicional de *Lambda*, que parece estar en las antípodas de la postura defendida en el *De fato*, tenga su origen precisamente en algunos textos del mismo Alejandro, como nos ha recordado recientemente Enrico Berti<sup>53</sup>. A la pregunta de cómo mueve el Primer Motor al mundo –siendo ambos de naturaleza distinta—, la lectura tradicional de *Met.* XII responde que esto es así, como ya dijimos, porque el Primer Motor se presenta como algo deseable e inteligible al primer cielo, el cual se mueve de manera circular para imitar la actividad de aquello que se le presenta como deseable. De esta forma, el dios aristotélico es concebido como pensamiento de pensamiento. Sin embargo, uno de los principales problemas que presenta esta reconstrucción de *Met.* XII es que, en efecto, el texto de Aristóteles no dice nada explícitamente acerca de algún tipo de “imitación”. En opinión de Sarah Broadie esto es simplemente una

50 Cf. *De prov.* 33.1ss y 87.1ss; *Quaest.* 1.25, 41.8-19.

51 *De fato* 169, 25-26.

52 Cf. *Phys.* 192b 8-23.

53 Cf. Berti, E. “Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia”, en: Brancacci, A. (ed.). *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*. Napoli, 2000, pp. 229-236.

construcción exegética de corte neoplatónico<sup>54</sup>. Después de ella, una larga lista de comentaristas coincide en esta crítica a la interpretación tradicional *Lambda*<sup>55</sup>.

La oscuridad del texto, sin embargo, deja abierta la puerta a futuras discusiones al respecto, pero lo que sí es suficientemente claro es que la idea de “imitación” usada para explicar la relación del primer cielo con el Primer Motor y que es la base de algunas lecturas antiprovvidencialistas de Aristóteles, se la debemos a Alejandro<sup>56</sup>. Esto no implica que sea imposible una lectura de Aristóteles en esos términos. Uno puede decir, en efecto, que el concepto de imitación no implica analíticamente la postulación del destino ni la de un dios providente, con lo cual uno puede pensar que no importan cuáles hayan sido las consecuencias que Alejandro sacó de esa reconstrucción del texto aristotélico. Eso es verdad, pero no deja de ser interesante la tensión entre la lectura alejandrina de Aristóteles recogida en los textos que hemos presentado y la lectura tradicional de *Met.* XII inspirada en él y que niega, precisamente, la existencia de algún tipo de providencia en el dios aristotélico. De cualquier manera, me parece que este punto debe tenerse en cuenta al momento de releer la *Metaphysica* de Aristóteles y la obra del mismo Alejandro.

La influencia de esta lectura para la posteridad fue de una fecundidad notable. Filópono y después de él una larga lista de comentadores árabes, cristianos y judíos interpretaron a Aristóteles en clave alejandrina. Simplicio, por su parte, fue más crítico de esa postura, pero es significativa la apertura del tema hacia nuevas vías de reflexión.

#### 4. Conclusiones

En la historia de la recepción de la teoría aristotélica del azar es importante destacar la continuidad entre algunos planteamientos aristotélicos y el *De fato* de Alejandro de Afrodisia, así como la discontinuidad de otros. Del primer tipo son, particularmente los que se refieren a la crítica del determinismo y a la defensa de

54 Cf. Broadie, S. “Que fait le premier moteur d’Aristote?”, en : *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 183, 1993, p. 379.

55 Cf. Kosman, A. “Aristotle’s Prime Mover”, en: Gill, M. - Lennox, J. (ed.) *Self motion: from Aristotle to Newton*. Princeton, 1994, pp. 135-153; Judson, L. “Heavenly motion and the Unmoved Mover”, en: Gill, M. – Lennox, J. *Self motion: from Aristotle to Newton*, Op. cit., 1994, pp. 155-171; Berti, E. “Metaphysics L 6”, en: Frede, M. - Charles, D. (ed.). *Symposium Aristotelicum. Aristotle’s Metaphysics Lambda*. Oxford University Press, 2000, pp. 181-206; Bradshaw, D. “A new look at the Prime Mover”, en: *Journal of History of Philosophy* XXXIX/1, pp. 1-22.

56 Cf. *Quaest.* 2.18, 62, 6-34; y 2.19, 63.18-26.

la existencia del azar en la naturaleza como un fenómeno real, independiente de nuestras limitaciones cognoscitivas. A partir de la reconstrucción de líneas causales asimétricas, tanto Alejandro como Aristóteles, pretenden desactivar la postura determinista según la cual toda causa es una causa determinada. Si bien comparten con su oponente la tesis de que todo lo que sucede tiene una causa, no comparten la tesis de que ésta tenga que ser determinada, pues las causas indeterminadas también explican por qué es el caso de muchas de las cosas que ocurren en la naturaleza.

En segundo lugar, me interesaba mostrar algunos de los aspectos innovadores del planteamiento alejandrino en lo que respecta al tema del destino y a la providencia, los cuales fueron retomados sistemáticamente por la posteridad. Alejandro retoma las categorías básicas de la ontología aristotélica y ofrece una relectura audaz de ellas. La providencia y el destino, nociones ajenas al pensamiento aristotélico, encuentran un lugar en la filosofía alejandrina de inspiración peripatética, lo cual no deja de ser interesante. Como ya decíamos, la lectura que tradicionalmente ha cancelado la posibilidad de hablar de un dios providente en Aristóteles está inspirada o sigue una línea de interpretación inaugurada por el mismo Alejandro y esto, sin duda, nos debe estimular a seguir ahondando en el estudio de esta tradición de comentadores del *corpus aristotelicum*.

## Bibliografía

### Ediciones y traducciones de textos antiguos y medievales

- □ □□ □□□ □ □□□ □□ □ *On Fate*. R. W. Sharples (ed.). Duckworth, 2003.
- □ □□ □□□ □ □□□ □ *Quaestiones 1.1-2.15*. R. W. Sharples (ed.). Cornell University Press, 1992.
- □ □□ □□□ □ □□□ □ *Quaestiones 2.16-3.15*. R. W. Sharples (ed.). Cornell University Press, 1994.
- □ □□ □□□ □ □□□ □ *Sobre el destino*. Trad. de José Molina y Ricardo Salles. Promanuscrito, 2008.
- □ □□ □□□ □ □□□ □ *Traité de la providence*. P. Thillet (ed.). Verdier, 2003.
- □ □□ □□□ □ , S. T. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Edición y estudio de R. M. Spiazzi. Marietti, 1964.

- □ □ □□□ □□□□□. *Física I-II*. Trad. y comentario de Marcelo Boeri. Biblos, 1993.
- □ □ □□□ □□□□□. *Física VII-VIII*. Trad. y comentario de Marcelo Boeri. Biblos, 2003.
9. ARISTOTLE. *Metaphysica*. Ed. y comentario de D. Ross. Oxford University Press, 1924.
10. ARISTOTLE. *Physica*. Ed. y comentario de D. Ross. Oxford University Press, 1936.
- □□□□□. *On Aristotle's Physics 2*. Trad. de A. Lacey. Duckworth, 1993.
- □□□□□ □*On Aristotle's Physics 2*. Trad. de D. B. Fleet. Duckworth, 1997.
- □□□ . *In Aristotelis Metaphysicorum librum XII paraphrasis hebraice et latine*. Reimer, 1903.

## **Secundaria**

- □□□ E. “Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia”, en: Brancacci, A. (ed.). *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*. Napoli, 2000, pp. 225-243.
- □□□ E. “La Causalità del Motore Immobile secondo Aristotele”, en: *Gregorianum* 83/4, 2002, pp. 637-654.
- □□□ E. “Metaphysics L 6”, en: Frede, M. y Charles, D. *Symposium Aristotelicum. Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford University Press, 2000, pp. 181-206.
- □□□ M. “Una aproximación a la noción aristotélica de Dios”, en: *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe* 6, 1999, pp. 63-89.
- □□□□□□□ D. “A new look at the Prime Mover”, en: *Journal of History of Philosophy* 39/1, 2001, pp. 1-22.
- □□□□□□□ A. (ed.). *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*. Napoli, 2000.
- □□□□□□□ S. “Que fait le premier moteur d'Aristote?”, en : *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 183, 1993, pp. 375-411.

- , L. Aristotle's theology. A commentary on book lambda of the Metaphysics. Assen, 1972.
- (eds.) Symposium Aristotelicum. Aristotle's Metaphysics Lambda. Oxford University Press, 2000.
- (eds.). Self motion: from Aristotle to Newton. Princeton, 1994.
- , L. "Heavenly motion and the Unmoved Mover", en: Gill, M. – Lennox, J. *Self motion: from Aristotle to Newton*. Princeton, 1994, pp. 155-171.
- , A. "Aristotle's Prime Mover", en: Gill, M. – Lennox, J. *Self motion: from Aristotle to Newton*. Princeton, 1994, pp. 135-153.
- , S. "Aristotle and Plato on God", en: *Review of Metaphysics* 45/3, 1992, pp. 543-573.
- , C. "Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della Metafisica de Aristotele", en: *Méthexis X*, 1999, pp. 105-123.
- , G. *La metafísica di Aristotele*. Nápoli, Luigi Loffredo, 1968.
- , A. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona, EUNSA, 2007.
- , R. "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", en: *The Classical Quarterly* 32-1, 1982, pp. 198-211.
- , R. *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*. Duckworth, 1990.

# □ La causalidad del motor inmóvil según Pseudo-Alejandro\*

The causality of the unmoved mover according to Pseudo Alexander

Por: Rita Salis

Dipartimento di Filosofia

Università di Padova

Padova, Italia

rita.salis@unipd.it

Fecha de recepción: 6 de mayo de 2009

Fecha de aprobación: 14 de noviembre de 2009

**Resumen:** este ensayo discute el problema de la causalidad del motor inmóvil de Aristóteles; el problema, surgido ya a partir de Teofrasto, constituye aún hoy una de las cuestiones mayormente debatidas. La teoría dominante entre los comentadores antiguos y desde hace largo tiempo entre los modernos, según la cual el motor inmóvil movería como causa final, ha encontrado ahora una nueva posible interpretación, sostenida también por Salis en su trabajo, en virtud de la cual el primer motor produciría el movimiento como causa eficiente. Salis se propone analizar la interpretación que ha dado de la cuestión uno de los comentadores antiguos de Aristóteles, conocido como Pseudo Alejandro. El comentador, antes considerado un neoplatónico, ha sido recientemente identificado con Miguel de Éfeso, literato bizantino que vivió entre los s. XI-XII. De acuerdo con la interpretación inaugurada por Alejandro de Afrodisia, el cielo se movería con el fin de uniformarse con el primer motor, y se movería con un movimiento circular (el tipo de movimiento más cercano a la inmovilidad absoluta de la causa primera, de la que sería una imitación). Pseudo Alejandro, sugiere Salis, aun siguiendo la interpretación tradicional, construye una teoría completamente original al sostener que, respecto del problema de la causalidad del primer motor, se aparta de Alejandro e introduce un ingrediente innovador: según él, el primer cielo no tendería a imitar el motor inmóvil, sino que apuntaría a apropiarse de él o a unirse a él.

**Palabras clave:** Aristóteles, Pseudo Alejandro, primer motor, causalidad

**Abstract:** this essay discusses the issue of causality of Aristotle's first mover. The problem, arisen already with Theophrastus, still constitutes one of most debated issues. The prevailing theory among the ancient commentators and for a long time among the contemporary interpreters, according to which the unmoved mover would move as a final cause, has found now a new possible interpretation, defended by Salis in her paper too, in virtue of which the first mover would produce the movement as an efficient cause. Salis analyzes the interpretation offered by one of the ancient commentators of Aristotle, known as Pseudo Alexander. This commentator, previously considered a Neoplatonist, has been recently identified with Michael of Ephesus, a Byzantine writer of the XI-XII<sup>th</sup> centuries. According to Alexander of Aphrodisias, heaven would move in order to become uniform with the first mover, and it would move with a circular

---

\* Traducción del italiano (revisada por la autora) de Ivana Costa.

*movement (the kind of movement that is closer to the absolute immobility of the first cause, of which heaven is an imitation). Pseudo Alexander, Salis suggests, even following the traditional interpretation, builds up an entirely original theory in maintaining that, regarding the problem of the causality of the first mover, he moves away from Alexander and introduces an innovative ingredient: according to him, the first heaven would not tend to imitate the unmoved mover; but would aim at appropriating or joining it.*

**Key words:** Aristotle, pseudo Alexander, first mover, causality

## 1. Introducción

La causalidad del motor inmóvil en Aristóteles ha constituido uno de los temas mayormente debatidos y aún no resueltos. Ya los comentadores antiguos, comenzando por Teofrasto, discípulo directo de Aristóteles, relevaron la problematicidad del modo en el que el motor inmóvil mueve directamente el cielo de las estrellas fijas e indirectamente las otras esferas y, por tanto, la problematicidad del papel que se atribuye al primer motor: puesto que él no es ni causa material ni causa formal, resta que la suya sea una causalidad eficiente o una causalidad final.

El lugar en el que Aristóteles trata acerca del modo en que el motor inmóvil produce el movimiento es in primis el libro  $\Lambda$  de la Metafísica. En la antigüedad y hasta el siglo XX dicho libro se ha considerado como aquel en el cual Aristóteles habría expuesto su “teología”, esto es, su concepción del Θεός, término que habitualmente era traducido por quienes sostenían la interpretación tradicional por “Dios”, escrito con “D” mayúscula y sin artículo<sup>1</sup>.

He tenido ocasión de ocuparme en otros lugares del problema de la causalidad del motor inmóvil en Aristóteles. La presente indagación<sup>2</sup> se centra en la interpretación que sobre la cuestión ha dado uno de los comentadores de Aristóteles, conocido como pseudo-Alejandro, quien, después de haber sido considerado por largo tiempo un neoplatónico, fue ubicado recientemente a caballo entre los siglos XI y XII, e identificado con el bizantino Miguel de Éfeso. El interés por la interpretación

1 Esto ha sido relevado de manera particular por E. Berti en diferentes trabajos, entre los cuales puede verse el reciente artículo “Ancora sulla causalità del motore immobile”, en: *Méthexis* 20, 2007, pp. 7-28, especialmente pp. 26-28. Berti ha relevado justamente que la traducción de Θεός por “Dios” implica la atribución a Aristóteles de una concepción de la divinidad cercana a la de las religiones monoteístas, en tanto que para los antiguos lo “divino” comprendía muchas entidades, y para Aristóteles en particular eso se aplicaba a los astros y a los motores inmóviles de los cielos, o sea, a todas las sustancias sensibles y corruptibles y a las suprasensibles e incorruptibles.

2 Cf. Salis, Rita. *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005 [2006], pp. 207-221; 401-414; Ead. “La causalità naturale in Aristotele, *Phys.* II 7, 198 a 35-b 4”, in: Rossitto, C. (a cura di). *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition - Studi su Aristotele e la tradizione aristotelica*, Proceedings of the International Conference Padova, 11-13 dicembre 2006, en prensa.

de pseudo-Alejandro deriva de su originalidad respecto de la exégesis tradicional, inaugurada por Alejandro de Afrodisia en el siglo II d.C. Aun permaneciendo fiel a la atribución de una causalidad final al motor inmóvil, introduce un importante elemento de novedad que hace de su posición un *unicum* en la historia de la tradición aristotélica. El análisis de la interpretación de pseudo-Alejandro se conecta además con el problema de la relación entre su comentario al libro Α de la *Metáfisica* y el comentario perdido de Alejandro de Afrodisia al mismo libro.

## 2. ¿Causalidad eficiente o causalidad final?

El texto en el que Aristóteles trata más profusamente el problema de la causalidad del motor inmóvil es el libro Α de la *Metáfisica*. En particular, le dedica a la causa primera la segunda parte del libro, es decir, los capítulos 6-10, mientras que la parte inicial tiene por tema la sustancia sensible. Aristóteles, de hecho, distingue, como es manifiesto, tres géneros de sustancias: la sustancia sensible, que se divide en eterna y corruptible, y la sustancia inmóvil<sup>3</sup>. En la segunda parte del libro Α, tras haber demostrado la existencia de una sustancia inmóvil y eterna (cap. 6), Aristóteles describe sus características y su naturaleza (cap. 7). En estos capítulos están contenidos algunos pasajes a partir de los cuales se puede reconstruir la posición del Estagirita sobre la causalidad del motor inmóvil. No obstante, las diversas posibles interpretaciones de estos pasajes no permiten atribuir con certeza a Aristóteles una de las dos posibles soluciones al problema de la causalidad del

---

3 Cf. Aristóteles *Metaph.* Α 1, 1069 a 30-33, donde la clasificación se presenta en realidad como una bipartición, tal como se confirma por la correspondencia entre μία μὲν en a 30 y ἄλλη δὲ en a 33. En 1069 a 36-b Aristóteles parecería asignar la investigación acerca de la sustancia sensible a la física, mientras que la sustancia inmóvil sería objeto de una disciplina de la cual no se dice su nombre. Como es evidente, el pasaje es de difícil interpretación y no es posible, aquí, hacer frente en detalle a los problemas textuales que esto propone. Me limito a remitir a la original y convincente explicación propuesta por E. Berti, según la cual el εἰς en b 1 no debería ser interpretado en sentido casual y, por tanto, traducido como “puesto que”, como hace la mayor parte de los estudiosos, sino que debería entenderse, más bien, en sentido hipotético (“si”). El sentido del pasaje sería, entonces, que el estudio de la sustancia inmóvil pertenecería a una ciencia diferente de la física solamente si no hubiera un principio común a las sustancias sensibles y a la sustancia inmóvil. No obstante, puesto que tal principio existe, esto es, puede ser individualizado en el primer motor inmóvil, la investigación acerca de los tres géneros de sustancia sería asignado por Aristóteles a una sola ciencia, vale decir, a la física (Cf. Berti, E. “Il libro Lambda della Metáfisica di Aristotele. Tra física e metafísica”, en: *Plato und Aristoteles sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburstag*, herausgegeben von Damschen - R. Enskat - Vigo. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 177-193, especialmente pp. 183-184). Retomé esta intrepretación en: Salis, R. *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Lambda della Metáfisica di Aristotele*, Op. cit., pp. 75-76.

motor inmóvil, esto es, que él mueva como causa final o como causa eficiente. Según mi opinión, de todos modos, se han ofrecido recientemente argumentos más válidos a favor de una de las dos alternativas. En todo caso, sigue siendo interesante el examen del debate que se ha desarrollado sobre la cuestión y que continúa en nuestros días. Me parece oportuno, sobre todo, analizar los pasajes aristotélicos en los cuales se trata sobre la causalidad del primer motor y relevar las principales interpretaciones que sobre ellos se han dado.

En el cap. 6 Aristóteles parece autorizar a considerar que el motor inmóvil mueve como causa motriz y eficiente<sup>4</sup>. Aquí, de hecho, se habla de la sustancia inmóvil como de un “principio motor o eficiente” (*κινητικὸν ἢ ποιητικόν*)<sup>5</sup> y se agrega que, si tal sustancia no estuviera en acto, no habría movimiento (*κίνησις*)<sup>6</sup>. Aristóteles explica la razón de esto con la afirmación de que no pueden ser principio de cambio (*δύναμένη ... ἀρχὴ μεταβάλλειν*) sustancias como las Ideas y los números de los platónicos, ya que ellas, a pesar de ser eternas, son sin embargo sustancias inmóviles y principios de estabilidad, incapaces, por lo tanto, de producir el movimiento<sup>7</sup>. Y tampoco es suficiente, agrega Aristóteles, admitir que tales principios sean en acto: si su sustancia implica potencia, ellos, de hecho, no serán capaces de garantizar la eternidad del movimiento, puesto que lo que está en potencia podría no pasar al acto, y así el movimiento podría en un momento dado interrumpirse<sup>8</sup>. El elemento clave en esta argumentación es que Aristóteles afirma explícitamente que la causa primera del movimiento debe ser “motriz o eficiente”, y a tal característica agrega aquella por la cual es necesario que su sustancia sea eternamente en acto y completamente exenta de potencia. Entonces es necesario que un principio que produce movimiento sea un principio eficiente: queda por verificar, en cambio, si para Aristóteles éste es también causa final.

---

4 Esto ha sido reconocido también por W. D. Ross, quien asigna al motor inmóvil de Aristóteles un tipo de causalidad eficiente, sobre la base de *Metaph. Λ 6* (Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*. Clarendon Press, Oxford, 1924. Special edition for Sandpiper Books Ltd., 1997, I, p. cxxxiv).

5 Sigo la traducción del pasaje propuesta por Berti (Cf. “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph. XII 6-7*”) en: Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Bompiani, Milano, 2004, pp. 616-650; publicado originalmente en: *Méthexis* 10, 1997, pp. 59-82; *Idem.*, “Ancora sulla causalità del motore immobile”, *Op. cit.*, pp. 7-28, especialmente pp. 8-9).

6 Cf. Aristóteles *Metaph. Λ 6*, 1071 b 12-13.

7 A propósito de este pasaje Berti observa que las Ideas platónicas, siendo inmóviles, deberían ser sólo acto, y que por lo tanto el hecho de que un principio pueda ser sólo acto, completamente exento de potencia, no es suficiente para atribuirle la capacidad motriz. Para poder mover, de hecho, un principio debe ser no sólo acto sino también activo. Cf. Berti, E. “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph. XII 6-7*”, *Op. cit.*, pp. 618-619.

8 Cf. Aristóteles *Metaph. Λ 6*, 1071 b 13-17.

Algunos estudiosos han querido individualizar en el libro Α de la *Metafísica* una serie de pasajes que inducirían a atribuir al motor inmóvil de Aristóteles una causalidad de tipo final. En el cap. 7, de hecho, se declara que el motor inmóvil mueve como el objeto del deseo y de la inteligencia, los cuales mueven, precisamente, no siendo a su vez movidos<sup>9</sup>. Este pasaje ha sido explicado estableciendo un paralelo con *De anima* III 10, donde Aristóteles afirma que el objeto de la acción mueve permaneciendo inmóvil, y que la facultad apetitiva mueve sin ser movida a su vez<sup>10</sup>. Tal interpretación, sin embargo, ha sido criticada por E. Berti, quien argumentó de forma convincente que en el mencionado pasaje del *De anima* lo que es objeto de deseo, lejos de ser indicado como “motor inmóvil”, es incluso identificado con el “bien practicable” ( $\tauὸ\pi\varrho\alpha\kappa\tauὸ\alpha\gamma\alpha\theta\overset{\circ}{\nu}$ ), esto es, realizable por el hombre. Por lo tanto, éste no puede ser identificado con el motor inmóvil, porque este último no puede evidentemente constituir un bien alcanzable por el hombre. Según Berti, entonces, el motor inmóvil no constituiría realmente el objeto del deseo por parte del cielo, sino que entre ambos se estaría instituyendo un parangón<sup>11</sup>.

Aristóteles afirma a continuación que el objeto de deseo es aquello que nos parece bello a nosotros, mientras que el objeto primero de la inteligencia es objeto de la voluntad racional y es realmente bello. Por otra parte, el deseo de algo presupone la creencia de que ese algo es bueno, ya que el pensamiento es el principio de la voluntad racional: en consecuencia, el objeto primero del deseo y el objeto primero de la inteligencia coinciden. El Estagirita afirma de inmediato que la serie positiva de los opuestos es inteligible en sí y que la serie negativa lo es sólo en referencia a la primera. En el primer lugar, en la serie positiva, figura la sustancia, y primera entre las sustancias es la que es simple y en acto (el motor inmóvil). Puesto que lo bello y lo deseable por sí se encuentran ambos en la serie de las realidades positivas, y dado que aquello que viene primero en tal serie es siempre lo óptimo, siendo el motor inmóvil primero entre los entes, éste coincidirá con lo óptimo o con lo que le es análogo<sup>12</sup>.

Según la interpretación tradicional, dado que lo óptimo se identifica con lo primero deseable y con lo primero inteligible, del hecho de que el motor inmóvil es lo óptimo se deduciría que él mueve el cielo como el primer objeto de deseo y el primero inteligible, o sea que el cielo se mueve en cuanto desea y piensa la

9 Cf. *Ibid.* 7, 1072 a 26-27.

10 Cf. Aristóteles: *De an.* III 10, 433 b 16.

11 Cf. Berti, E. “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7”, *Op. cit.*, pp. 622-623; id., “La causalità naturale del Motore immobile secondo Aristotele”, en: *Gregorianum* 83, 4, 2002, pp. 637-654, especialmente pp. 639-640.

12 Cf. Aristóteles: *Metaph.* Α 7, 1072 a 27-b 1.

causa primera, a la manera en que la facultad apetitiva del hombre es movida por el bien<sup>13</sup>. Tal visión no explica, sin embargo, por qué el cielo se mueve circularmente, ni tampoco el modo en el cual lo que desea se dirige hacia su objeto de deseo. En efecto, la solución propuesta por Ross, según la cual el movimiento circular sería el más parecido a la inmovilidad absoluta del motor inmóvil<sup>14</sup>, implica que el primer motor no opera como causa final, sino, por el contrario, como causa ejemplar, o sea al modo en que lo hacen las Ideas platónicas, que funcionan así como modelo para las realidades sensibles. Pero que ésta pueda ser la relación entre el motor inmóvil y el primer cielo ha sido explícitamente rechazado por Aristóteles<sup>15</sup>.

Hay, con todo, un pasaje en el cual la interpretación tradicional entiende que se recupera la afirmación explícita, por parte de Aristóteles, de que el motor inmóvil mueve como causa final. En el cap. 7 se dice, de hecho, que:

Que el fin se encuentra entre las realidades inmóviles lo muestra la división: en efecto, el fin es por alguien y de alguien, de los cuales uno está entre las inmóviles, mientras que el otro no<sup>16</sup>.

El pasaje, como se sabe, tiene una laguna. Y la traducción que se ha dado aquí recoge la propuesta de Christ, Jaeger y Ross de introducir καί entre ἔνεκα y τίνος. Los estudiosos coinciden en considerar que la división de la que se habla aquí es aquella por la cual el fin de una acción puede ser tanto “aquellos en beneficio del cual” se cumple la acción, como “aquellos en vista de lo cual” ella se cumple. Es evidente que el fin en el primer sentido no puede hallarse entre las realidades inmóviles, ya que una cosa en cuyo beneficio se cumple una acción cambia ella misma al recibir el beneficio, mientras que el motor inmóvil es absolutamente inmutable. Se aplica, en cambio, al motor inmóvil el fin entendido en el segundo sentido, porque “aquellos en vista de lo cual” se cumple la acción no padece ningún tipo de mutación, al no recibir él ningún beneficio por parte de la acción producida. Según los que sostienen la causalidad final del motor inmóvil, este último sería “aquellos en vista de lo cual” el cielo se mueve, y el cielo “aquellos en beneficio del

13 Que el cielo deseé y piense el motor inmóvil implica que éste tiene un alma. Lo que sin embargo no constituye aún un problema, en la medida en que, aunque en la *Metafísica* no se incluyó ninguna referencia a la cuestión, el carácter animado del cielo y de los astros es admitido en el *De caelo*, en el que se los presenta como seres vivientes (*Cf.* Aristóteles, *De caelo* II 2, 285 a 29; 12, 292 a 20; 292 b 1). *Cf.* Berti, E. “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph. XII 6-7*”, *Op. cit.*, pp. 623-624.

14 Cf. Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, *Op. cit.*, I, pp. 137-138.

15 Cf. Aristóteles, *Metaph. A6*, 1071 b 14 ss.; Berti, E. “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph. XII 6-7*”, *Op. cit.*, p. 624.

16 Aristóteles, *Metaph. A 7*, 1072 b 1-3.

cual” se produce el movimiento. La finalidad, por lo tanto, puede ser atribuida al motor inmóvil no en tanto que él tiende a un fin, sino en el sentido de que es él mismo el fin<sup>17</sup>. No obstante, una lectura semejante deja sin resolver el problema de por qué el movimiento del cielo es circular, y no explica qué función ejerce el motor inmóvil sobre el cielo, esto es, si él funciona como modelo a la manera de las Ideas platónicas o si produce el movimiento mediante atracción. Se vio anteriormente que la primera alternativa fue excluida por Aristóteles, y no es posible que sea válida la segunda, ya que, si así fuera, el cielo debería moverse en dirección del primer motor y no con movimiento circular.

En el pasaje que le sigue inmediatamente, Aristóteles declara: “mueve como lo que es amado (ώς ἐρώμενον)”<sup>18</sup>, donde hay que establecer cuál es el sujeto. Según la interpretación tradicional, el pasaje se estaría refiriendo al motor inmóvil del cielo y significaría que éste es amado por el cielo, y por lo tanto, que actúa como causa final. Sin embargo, el sujeto de la frase podría ser el objeto del deseo o el fin, de los cuales se ha hecho mención un poco más arriba<sup>19</sup>.

La admisión de que el cielo se mueve en virtud de un deseo se encuentra ya en el más antiguo de los comentadores, que fue alumno directo de Aristóteles: Teofrasto. De hecho, él observa en su *Metafísica* que, en el caso en que Aristóteles no esté hablando por similitud o por metáfora, puesto que un deseo implica un alma, lo que es movido debe tener alma<sup>20</sup>. No obstante, Teofrasto pone de manifiesto la dificultad de establecer de qué tipo de deseo se trata<sup>21</sup> y declara que,

17 Cf. Berti, E. “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7”, *Op. cit.*, pp. 625-626, donde se pone en evidencia que así se resuelve la cuestión suscitada en Metaph. B 2, 996 a 22-29, esto es, de qué modo es posible que haya una causa final para las realidades inmóviles, en la medida en que el fin es fin de una acción y las acciones implican movimiento. De todas maneras se ha observado correctamente que Aristóteles admite la existencia de acciones a las que no acompaña el movimiento: son tales las “acciones perfectas”, es decir, aquellas que son fines de sí mismas, como pensar y ver (Cf. Aristóteles *Metaph.* Θ 6, 1048 b 21-23). Por lo tanto es posible que las realidades inmóviles tengan un fin, pero entendido en el sentido de “fin para sí mismo”. Berti llama asimismo la atención sobre un pasaje de la *Ética Eudemia* en el que se niega que el fin, entendido no como aquello en beneficio de lo cual se cumple la acción, sino precisamente como aquello en vista de lo cual se actúa, se encuentre entre las realidades inmóviles (Cf. *Eth. Eud.* I 8, 1218 b 4-5). Esto implica, concluye el estudioso, el regreso de la dificultad de entender al motor inmóvil como fin practicable: si la acción cumplida en vista de él comporta algún movimiento, como en el caso del cielo, el fin resulta ser “practicado” mediante un movimiento, puesto que éste no podría ser inmóvil.

18 Cf. Aristóteles *Metaph.* Λ 7, 1072 b 3.

19 Cf. *Ibid.*, 1072 a 26 ss.

20 Cf. Teofrasto, *Metaph.* 5 a 26-b 2.

21 Cf. *Ibid.*, 5 a 15.

si no corresponde buscar una explicación del movimiento de los seres vivientes, esto mismo debería valer también para el movimiento del cielo y de los cuerpos celestes<sup>22</sup>. El autor, por lo tanto, no ofrece nuevos elementos para la solución del problema de la causalidad del motor inmóvil, ni considera que Aristóteles haya logrado explicar el movimiento del cielo.

Una interpretación platonizante, que se volvió célebre en toda la tradición de comentarios que le siguió, es la de Alejandro de Afrodisia (siglo II d.C.). La encontramos expresada en las *Quaestiones*, donde se dice que el cielo se mueve con el fin de volverse uniforme con el motor y se mueve con movimiento circular porque éste constituiría el mejor modo de imitar la inmovilidad absoluta del primer motor<sup>23</sup>. Tal doctrina dominó entre todos los comentadores antiguos y los intérpretes modernos, hasta que, en el siglo XIX, A. Schwegler y E. Zeller, aun atribuyendo ellos también al motor inmóvil una causalidad de tipo final, consideraron la relación entre el motor inmóvil y el mundo como una relación entre forma y materia, suponiendo que el motor mueve al mundo como la forma mueve a la materia<sup>24</sup>. El más autorizado estudioso moderno, W. D. Ross, asumió una posición más moderada: negó que hubiera una contraposición entre los dos tipos de causalidad, y sostuvo que la causalidad final es un tipo de causalidad eficiente y que el motor inmóvil es causa eficiente “en virtud de su ser causa final”<sup>25</sup>.

A favor de la causalidad eficiente del motor inmóvil se unieron, en cambio, en el siglo XIX, F. Brentano, quien atribuía a Aristóteles una forma anacrónica de creacionismo<sup>26</sup> y, en el siglo XX, C. Giacón, que escribió un libro entero sobre la causalidad del motor inmóvil<sup>27</sup>, S. Broadie<sup>28</sup>, A. Kosman<sup>29</sup> y L. Judson<sup>30</sup>. A favor

22 Cf. *Ibid.*, 10 a 16-21.

23 Cf. Alejandro *Quaestio* 18. 62, 23-24; 19. 63, 18-21 (Cf. Sharples 1992 *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1.1-2.15*. London, Duckworth, 1992, *ad loc.*).

24 Cf. Schwegler, A. *Die Metaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Übersetzung und Commentare, nebst erläuternden abhandlung. Minerva G.m.b.H. Frankfurt am Main, 1960, II, pp. 263-264; Zeller *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3.1: *Die nach aristotelische Philosophie*. Hildesheim, G. Olms, 1963, pp. 351-384, especialmente pp. 373-374.

25 Cf. 1992, W. D. *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, *Op. cit.*, I, pp. 133-134.

26 Cf. Brentano, F. *La psicología di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*. Trad. it. di B. Maj e R. Sega, a cura di S. Besoli. Bologna, Pitagora, 1989, pp. 269-289 (ed. origin.: *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Mainz, Kirchheim Verlag, 1867).

27 Cf. Giacón *La causalità del motore immobile*. Padova, Antenore, 1969.

28 Cf. “Que fait le premier moteur d’Aristote?”, en: *Revue philosophique de la France et de l’Étranger* 183, 1993, pp. 375-411.

29 Cf. “Aristotle's Prime Mover”, en: Gill, M. L., Lennox (eds.). *Self-motion. From Aristotle to Newton*. Princeton, 1994, pp. 135-153.

30 Cf. “Heavenly Motion and the Unmoved Mover”, en: Gill, M. L., Lennox (eds.). *Self-motion. From Aristotle to Newton*, *Op. cit.*, pp. 155-171.

de la interpretación tradicional están, por el contrario R. W. Sharples<sup>31</sup> y C. Natali, quien sin embargo ha sostenido que la causa primera mueve no en tanto modelo imitado del cielo, sino más bien en tanto objeto de amor<sup>32</sup>. E. Berti se ocupó extensamente del problema de la causalidad del motor inmóvil<sup>33</sup>, y en un reciente trabajo, “Ancora sulla causalità del motore immobile”<sup>34</sup>, desarrolló ulteriormente su posición. Aquí el estudiioso hace referencia en particular a su artículo titulado “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7”<sup>35</sup>, en el cual pone de manifiesto que no resultaba claro si la causalidad del motor inmóvil era sólo eficiente, o si se le podría atribuir también una causalidad de tipo final. Berti afirma que tal ambigüedad surgía sobre todo a causa del hecho de que la alusión al fin ( $\tauὸ οὐ ἔνεκα$ )<sup>36</sup> y la frase: “mueve como amado” ( $κινεῖ δὴ ως ἐρώμενον$ )<sup>37</sup> estaban ambas referidas por él al motor inmóvil. Berti interpretaba esta expresión en el sentido de que el motor primero mueve al cielo no porque es amado por este último, sino porque es amado por sí mismo, lo que podía inducir a considerar que se está atribuyendo al motor inmóvil incluso una causalidad final, aunque entendida como causa final del motor mismo<sup>38</sup>. Berti propuso, por lo tanto, una nueva interpretación de *Metaph.* Λ, 7 1072 a 26-b 4, la cual evita referir al motor inmóvil la alusión al fin y al “amado”, de modo tal que el motor inmóvil viene a tener un tipo de causalidad solamente eficiente.

El estudioso trae a cuenta el señalamiento que hizo A. Stevens, para quien no sería necesario considerar, en el mencionado pasaje, que la afirmación según la cual el motor inmóvil mueve como el objeto del deseo y como el objeto de la inteligencia deba ser interpretada en el sentido de una identificación del motor con tales objetos. Esta afirmación, según Stevens, parece más bien establecer una analogía que apunta

31 Cf. “Aristotelian Theology after Aristotle”, en: Frede Laks, A. *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its background and aftermath*. Leiden, Brill, 2002, pp. 1-40, especialmente pp. 4 ss.

32 Cf. Natali, C. “Causa motrice e causa finale nel libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele”, en: *Méthexis* 10, 1997, pp. 105-123.

33 Entre los trabajos más recientes, Cf. Berti, E. “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7”, *Op. cit., passim*; Id The Unmoved mover as efficient cause in Aristotle’s *Metaphysics* XII”, en: Pentzopoulou Valalasa Dimopoulos, S. *Aristotle on Metaphysics*. Thessaloniki, Aristotle University, 1999, pp. 73-81; Id Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6”, en: Frede Charles Aristotle’s *Metaphysics Lambda*, Symposium Aristotelicum. Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 181-206; Id “La causalità naturale del Motore immobile secondo Aristotele”, *Op. cit., passim*; Id Il dibattito odierno sulla cosiddetta “teologia” di Aristotele”, en: *Paradigmi* 21, 62, 2003, pp. 279-297, spec. pp. 288-297.

34 Cf. supra nota 1.

35 Cf. supra, nota 5.

36 Aristóteles *Metaph.* Λ 7, 1072 b 1.

37 Cf. *Ibid.* 1072 b 3.

38 Cf. Berti, E. “Ancora sulla causalità del motore immobile”, *Op. cit.*, pp. 7-8.

a mostrar que el motor inmóvil y el objeto del deseo ambos mueven permaneciendo inmóviles. Esto se deduciría de *De an.* III 10, texto en el cual el objeto del deseo es un motor inmóvil  $\tau\omega\kappa\tau\tau\omega\nu$ , o sea realizable concretamente, lo cual excluye obviamente que pueda tratarse del motor inmóvil del cielo; y también de *De motu an.* 6, 700 b 24-701 a 2, pasaje en el cual se distinguen el bien en cuanto objeto del deseo, que es concretamente realizable, y lo bello que no es causa final de ninguna cosa y que es por lo tanto más divino, lo cual es evidentemente el motor inmóvil<sup>39</sup>. Berti coincide con todo lo afirmado por Stevens, y muestra además que la expresión  $\eta\;o\upsilon\sigma\alpha\ldots\alpha\pi\lambda\eta\;\kappa\alpha\iota\;\kappa\alpha\tau'\;\dot{\epsilon}\nu\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha\omega$ <sup>40</sup>, que Aristóteles refiere a lo que es primero en la serie de los inteligibles, no alude al motor inmóvil, como pretende la interpretación tradicional sino más bien a la forma, que es inteligible por sí y que es el primero de los inteligibles precisamente en cuanto sustancia primera, la que da cuenta del ser de los inteligibles<sup>41</sup>.

Berti considera, por otra parte, que cuando Aristóteles identifica al primero entre los objetos inteligibles y el primero entre los objetos deseables, no se está refiriendo al motor inmóvil, como sostiene la interpretación tradicional, sino más bien a los objetos deseables por el hombre, lo que quedaría de manifiesto con el verbo  $\dot{\omega}\kappa\epsilon\gamma\omega\mu\epsilon\theta\alpha$  ("deseamos"), que aparece dos veces<sup>42</sup>. Se trata, por lo tanto, según Berti, del bien del hombre, el cual, sigue Berti, es identificado en las *Éticas* con la felicidad, es decir, con el bien supremo para el hombre, que no está separado como la Idea platónica del Bien, sino que es realizable por medio de una acción<sup>43</sup>. Y puesto que Aristóteles identifica la felicidad con una actividad ( $\dot{\epsilon}\nu\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ ), o sea con una plena realización, y precisamente con la actividad del intelecto, es decir, con la  $\theta\epsilon\omega\omega\alpha$ <sup>44</sup>, el bien, que es primero entre las cosas deseables, coincide con el primero entre los inteligibles, esto es, con la forma y en particular con la forma del hombre, que es el intelecto, entonces éste consiste en el acto del intelecto,

39 Esto ha sido sostenido en: Stevens, A. "La causalité de l'intellect dans *Metaphysique Lambda* et *De anima*", comunicación leída en el coloquio sobre la causalidad en Aristóteles, que tuvo lugar en Bruxelles en 2002 (en prensa), para la cual remito a: Berti, E. "Ancora sulla causalità del motore immobile", *Op. cit.*, pp. 17-18.

40 Aristóteles *Metaph.* Λ 7, 1072 a 31-32.

41 Cf. Berti, E. "Ancora sulla causalità del motore immobile", *Op. cit.*, pp. 18-19. Para sostener su tesis, Berti cita *Metaph.* Z 17, 1032 b 2, pasaje en el cual Aristóteles identifica la sustancia primera con la forma o esencia; *Metaph.* Z 17, 1041 b 9, donde se afirma que las formas del cuerpo son simples; *Metaph.* H 2, 1042 b 10-11, de donde resulta que la forma es la sustancia como acto; y finalmente, *Metaph.* Θ 10, 1051 b 26-27, donde se dice que las sustancias simples, es decir, las formas, son en acto.

42 Ambas ocurrencias se encuentran en Aristóteles, *Metaph.* Λ 7, 1072 a 29.

43 Cf. Aristóteles *Eth. Nic.* I 1, 1-4; *Eth. Eud.* I 8.

44 Cf. Aristóteles *Eth. Nic.* I 6, 1098 a 7-8.

justamente, en la Θεωρία. Tal identificación está presente, según Berti, en el mismo pasaje de *Metaph.* Λ 7, allí donde se afirma que la inteligencia coincide con lo inteligible y es aquello que puede recibir al inteligible y a la sustancia, y que en la medida en que los posee está en acto<sup>45</sup>. Berti sostiene que el objeto del discurso aristotélico no es aquí el intelecto divino, sino el intelecto humano, lo cual estaría confirmado por el pasaje que le sigue inmediatamente, en el que se distingue la condición en la que se encuentra el dios de la condición en la que se encuentra el ser humano<sup>46</sup>. Asimismo, la alusión al fin no debería ser referida al motor inmóvil, sino a la primera entre las cosas deseables y al primero de los inteligibles para el hombre, que mueve la capacidad de desear permaneciendo inmóvil<sup>47</sup>. Incluso la indicación del “amado”, ella tampoco debería referirse, según Berti, al motor inmóvil, sino a la primera de las cosas deseables por el hombre, esto es, a la felicidad o a la Θεωρία, la cual, en tanto supremo objeto de deseo, sería el motor inmóvil del hombre. Por último, el estudioso observa que el hecho de que Aristóteles hable del principio primero como de un principio necesario<sup>48</sup> y que sostenga que “de tal principio dependen el cielo y la naturaleza”<sup>49</sup>, muestra que tal principio no puede mover sino como causa eficiente: en modo tal que él excluye que el motor pueda ser, en algún sentido, también causa final<sup>50</sup>.

La interpretación de Berti permite abandonar totalmente la idea de que el motor inmóvil mueva como causa final, y logra emplear los mismos pasajes en los cuales los defensores de la interpretación tradicional veían la prueba de la causalidad final del motor para sostener la tesis opuesta, según la cual éste mueve como causa eficiente. Por estas razones coincido yo también con la nueva posición de Berti, que confirma en qué sentido el libro Λ de la *Metafísica* no ha dejado de suscitar el interés de los estudiosos.

### **3. La interpretación de pseudo-Alejandro**

La interpretación que da el pseudo-Alejandro de la causalidad del motor inmóvil se encuentra en su comentario a *Metaph.* Λ, que ha sido falsamente atribuido a Alejandro de Afrodísia, junto con los comentarios a los libros E–N de la

45 Cf. Aristóteles: *Metaph.* Λ 7, 1072 b 21-24.

46 Cf. *Ibid.*, 1072 b 24-26.

47 Cf. Berti, E. “Ancora sulla causalità del motore immobile”, *Op. cit.*, pp. 19-20.

48 Cf. Aristóteles: *Metaph.* Λ 7, 1072 b 10-11.

49 Cf. *Ibid.*, 1072 b 13-14.

50 Cf. Berti, E. “Ancora sulla causalità del motore immobile”, *Op. cit.*, pp. 20-21.

*Metafísica*<sup>51</sup>. En realidad, sólo los primeros cinco libros del comentario pertenecen a Alejandro, mientras que los restantes deben atribuirse precisamente a pseudo-Alejandro. Si, como parece ya cierto, pseudo-Alejandro debe ser identificado con Miguel de Éfeso, la confección de la segunda parte del comentario fue encargada por la princesa Anna Comnena<sup>52</sup>. Ella, de hecho, había formado un círculo filosófico con el objeto de escribir comentarios a las obras de Aristóteles de las que, en ese entonces, no hubieran llegado comentarios, o de las que todavía no se habían escrito comentarios<sup>53</sup>, y Miguel de Éfeso era miembro de este círculo. Más allá del comentario a los libros E–N de la *Metafísica*, él elaboró comentarios a otras obras de Aristóteles: en su comentario a los *Parva Naturalia* está contenida, de hecho, una lista de las obras escritas por Miguel<sup>54</sup>, y en su comentario a los *Elenchi sofistici* se

- 
- 51 Recientemente se publicó la traducción del comentario completo de Alejandro y de pseudo-Alejandro a la *Metafísica*, precedida por una amplia introducción, con traducción que trae también notas al texto y aparatos críticos: Cf. Movia (a cura di). *Alessandro di Afrodisia. Commentario alla Metafisica di Aristotele*. Testo greco a fronte. Milano, Bompiani, 2007.
- 52 A pesar de la muy probable identificación de pseudo-Alejandro con el bizantino Miguel de Éfeso, elegí no renunciar a la costumbre arraigada de llamar al comentador con el nombre de “pseudo-Alejandro”. La edición del comentario a la *Metafísica*, de hecho, señala en su encabezamiento el nombre de “pseudo-Alejandro”; por otra parte, teniendo en pie la necesidad histórica de poner a cada obra un autor, considero justificada esta elección desde la particular perspectiva que me propuse asumir en éste y en otros trabajos míos, esto es, la de una estudiosa del pensamiento de Aristóteles y de sus comentadores.
- 53 Estas informaciones derivan de la oración fúnebre de Anna Comnena, seguida por los estudios realizados por R. Browning (Cf. “An unpublished funeral oration on Anna Comnena”, en: Sorabji (ed.). *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. London, Duckworth, 1990, pp. 393–406). La oración, cuyo autor es G. Tornikès, arzobispo metropolitano de Éfeso, también miembro del círculo filosófico fundado por la princesa, figura en un manuscrito del siglo XIV. Fue publicada, junto con los demás escritos de Tornikès, en: Darrouzès, J. *Georges et Démétrios Tornikès: lettres et discours. Introduction, Texte, Analyses, Traduction et Notes*. Paris, 1970, y contiene preciosas informaciones sobre la vida de Anna, sobre su actividad literaria y sobre La *Alexiada*, biografía de su padre, el emperador Alejo I Comneno.
- 54 Ésta comprende los comentarios a: *De Partibus Animalium* (Cf. Michaelis Ephesii *In Libros De Partibus Animalium*, *De Animalium Motione*, *De Animalium Incessu Commentaria*. CAG 22.2. M. (ed.). Berolini, 1904); *De Motu animalium*; *De Incessu Animalium* (Cf. (ed.), A. Aristotle and Michael of Ephesus. *On the Movement and Progression of Animals*. Hildesheim - New York, 1981); *De Generatione Animalium* (Ioannis Philoponi Michaelis Ephesii *In Libros De Generatione Animalium Commentaria*. (ed.). CAG 14.3. Berolini, 1903); *Metaph. E–N* (Cf. Alexandri Aphrodisiensis *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*. (ed.). Hayduck (ed.). Berolini, 1891, CAG 1, 440 ss.; Movia, G. *Alessandro di Afrodisia. Commentario alla Metafisica di Aristotele*, *Op. cit.*, pp. 1129 ss.). En la lista se menciona, finalmente, un comentario al tratado esporio *De Coloribus*. Miguel escribió también un comentario sobre los libros IX y X de la *Ética Nicomaquea* (Cf. Eustratii et Michaelis et Anonyma in *Ethica Nicomachea Commentaria*. CAG 20. (ed.). Heylbut (ed.). Berolini, 1892, pp. 461 ss.).

refiere a otros trabajos suyos sobre obras de Aristóteles<sup>55</sup>. El comentario a los libros E-N de la *Metafísica*, por tanto, debió haber sido escrito por pseudo-Alejandro con el fin de completar el comentario de Alejandro, que debió ser desconocido para nuestro exégeta. El análisis de los pasajes del comentario de pseudo-Alejandro que sigue aquí intenta asimismo ofrecer una prueba ulterior de esta tesis.

El método utilizado por pseudo-Alejandro en la confección de su comentario a la *Metafísica* calca a Alejandro. El exégeta, por cierto, hace que su propio comentario siga al *lemma* aristotélico, y al procurar resultar uniforme con la interpretación de Alejandro, refiere pasajes enteros de sus obras<sup>56</sup>. A pesar de esto, la posición de pseudo-Alejandro en lo que hace al problema de la causalidad del motor inmóvil no sigue *in totum* a la de Alejandro, sino que introduce, respecto de aquélla, un elemento de novedad.

---

55 Cf. Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos Commentarium. □ Wallies (ed.). Berolini, 1898, CAG II.3, 58, 26-9 (y tal vez 10, 8-9), donde aparece una referencia al comentario sobre los *Primeros analíticos*; 4, 27 (y tal vez 109, 16-17), en el cual el autor remite a su propio comentario a los *Tópicos*; 163, 14 y 178, 6-9, donde se remite al comentario a la *Física*; 98, 11-12, que contiene una referencia al comentario sobre la *Retórica*. Miguel es también autor de un comentario a la *Política*, del cual no nos han llegado más que algunos escolios, contenidos en un manuscrito berlínés (Cf. Aristóteles. *Politica*). □ Immisch (ed.). Teubner, 2nd edition, 1929, pp. xvii-xxi e 293-327; trad. ingl. en Barker, E. *Social and Political Thought in Byzantium*. Oxford, 1957 *ad loc.*, cf. Mercken, □ “The Greek commentators on Aristotle’s Ethics”, en: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*, Op. cit., p. 433, nota 81). De estas cuestiones me ocupé en Salis □ “Michele di Efeso e il commento pseudo-alessandrino agli *Elenchi sofistici*”, en: *Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, Classe di scienze morali, lettere ed arti, 165, 2006-2007, pp. 371-399; □ EAD., Pseudo-Alejandro. *Commentario agli Elenchi sofistici di Aristotele*. Introduzione, traduzione e commento. Edizioni di Storia della Tradizione aristotelica. Leche, 2008, 11 ss.; ead., “Il commento di pseudo-Alessandro agli Elenchi sofistici di Aristotele: le origini, l’interpretazione del titolo e il rapporto con l’*Eutidemo* di Platone”, en: *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* (An International Journal on the Philosophical Tradition from the Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino), en prensa.

56 No creo, de hecho, que el intento de pseudo-Alejandro, al referir pasajes de las obras de Alejandro, haya sido el de hacerse pasar por Alejandro, como entendió □ Freudenthal (Cf. “Die durch Averroes erhaltenen Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt”, en: *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, 1884, phil. hist. Kl., No. 1, pp. 19 ss.; 27 ss.; 32-33; 53-54). El exégeta seguía más bien la costumbre típica del mundo bizantino de hacer uso de fuentes precedentes, señalando sólo raramente la cita explícita. Por otra parte, por entonces todavía no había sido desarrollada entre los comentadores la tendencia a hacerse pasar por otro autor (Cf. Sharples □ “pseudo-Alexander on Aristotle”, en: Movia □ (a cura di). *Alessandro di Afrodisia e la “Metafísica” di Aristotele*. Milano, Vita e pensiero, 2003, pp. 187-218, especialmente pp. 191-192 y nota 27).

Como se dijo anteriormente, la teoría de Alejandro de la imitación del motor inmóvil por parte del cielo aparece en las *Quaestiones*<sup>57</sup>, y pseudo-Alejandro introduce el texto de esta obra en su comentario a *Metaph.* Λ 6, 1071 b 3-11, donde aparece su interpretación en relación con la cuestión de la causalidad del motor inmóvil. El exégeta hace seguir al referido pasaje aristotélico un doble comentario<sup>58</sup>, y que el segundo de ellos presuponga al primero y no sea una mera repetición o un agregado sucesivo, lo prueban las palabras a él propedéuticas: ὡς προείπομεν<sup>59</sup>. La cita de las *Quaestiones* se encuentra en el primer comentario: pseudo-Alejandro retoma enteramente la *Quaestio* 1.1, que ha sido con razón definida como “un breve ensayo sobre el motor inmóvil”<sup>60</sup>, y que el comentador debía entonces juzgar particularmente apropiada a su exégesis del mencionado pasaje de *Metaph.* Λ. Pseudo-Alejandro cita casi literalmente la parte inicial de la *Quaestio*, en la que se habla de la sustancia eterna y de la demostración de la eternidad del movimiento y del tiempo. Hace preceder la sección por la afirmación de que, de aquí en más, Aristóteles discute acerca de la causa primera y de la sustancia primera, a la que él llama “Dios”<sup>61</sup>. El comentador cita entonces la siguiente argumentación de la demostración de la eternidad de la sustancia primera:

Admitiendo que la sustancia es primera respecto de las demás cosas (esto, en efecto, ya fue demostrado), dice que si no existiera una sustancia eterna, y todas las sustancias fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Por cierto, las otras cosas son inseparables de la sustancia y no pueden existir independientemente de ella. Pero no todo es corruptible, ni lo es toda sustancia. Entonces es evidente que no toda cosa que es diversa de la sustancia es corruptible. En efecto, ya fue demostrado que el movimiento es eterno e incorruptible<sup>62</sup>.

El pasaje es una paráfrasis de la *Quaestio* 1.1<sup>63</sup>, donde se cita el argumento de que, siendo los accidentes inseparables de la sustancia, si todas las sustancias fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Sin embargo, se concluye, no ocurre que todas las sustancias y todas las cosas sean corruptibles, ya que el movimiento no es corruptible sino eterno. Pseudo-Alejandro prosigue retomando de la *Quaestio*

57 Cf. supra, nota 23. De esta cuestión me ocupé también en: Salis □ Il commento di pseudo-Alessandro al libro *Lambda della Metafísica di Aristotele*, Op. cit., pp. 173 ss. y notas; 402 ss. y notas.

58 Cf. Ps-Alejandro □ In *Metaph.*, 685, 27-687, 22.

59 Ibid., 687, 25.

60 Cf. Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1.1-2.15.*, Op. cit., p. 16, nota 17; Salis □ Il commento di pseudo-Alessandro al libro *Lambda della Metafísica di Aristotele*, Op. cit., p. 172 y nota 32.

61 Cf. Ps-Alejandro □ In *Metaph.*, 685, 27-28: Cf. supra, nota 1.

62 Ps-Alejandro □ In *Metaph.*, 685, 29-34.

63 Cf. 2, 20-23.

los dos argumentos sobre la demostración de la eternidad del movimiento, ambos basados sobre la *reductio ad absurdum*. El primero es el siguiente:

[...] si [el movimiento] fuera generado, desde el momento en que toda cosa generada deviene en virtud de algo y desde algo, de estas cosas derivaría también el movimiento. Pero si estas cosas fueran constituidas de tal modo que ni lo que actúa ni lo que padece requirieran un cambio (*τίνος μεταβολῆς*) para poder actuar y padecer respectivamente, habría ya movimiento y éste no sería generado<sup>64</sup>.

Aquí, “en virtud de algo” y “desde algo” indican respectivamente la causa eficiente y la causa material. El sentido del pasaje es entonces que, ya que cada cosa deriva de estas dos causas, esto debería valer también para el movimiento. Puesto que, sin embargo, estas causas no requieren cambio alguno para que una pueda producir y la otra recibir el movimiento, entonces el movimiento es eterno y no generado.

Así es el segundo argumento, con el que se demuestra la eternidad del movimiento:

Si en cambio algo les resultara [a estas cosas, la que actúa y la que padece] un impedimento, sería necesario que llegara a generarse algún movimiento, para que una actúe y la otra padecza, y el movimiento sea generado por ellas. Será así necesario, antes de que el movimiento sea generado, que exista un movimiento no generado<sup>65</sup>.

En esta argumentación, a diferencia de lo que ocurre en la anterior, se admite la acción de la causa eficiente y la causa material, pero se observa que, en ese caso, el movimiento debería ser generado por las mismas causas. Sin embargo, si fuera así, se debería admitir la existencia de un movimiento no generado y anterior al movimiento generado, lo que es contradictorio. Queda así demostrada la tesis según la cual el movimiento es eterno.

Pseudo-Alejandro procede parafraseando el pasaje de la *Quaestio* que le sigue inmediatamente, en el cual se hace depender la eternidad de la sustancia que se mueve del movimiento eterno del principio, según el cual el movimiento se encuentra en aquello que mueve, y modo tal que se obtiene como consecuencia que lo que se mueve con un movimiento eterno es ello también, eterno<sup>66</sup>. A continuación se proyectan los absurdos que derivarían de algunos argumentos orientados a negar la eternidad del movimiento: si se negara la eternidad del movimiento admitiendo que éste se transmite de un cuerpo a otro, se incurriría en el absurdo de que el movimiento no sería ya continuo ni uno, porque existe el movimiento continuo

64 Ps.º Alejandro *In Metaph.*, 685, 34-38: Cf. Alejandro *Quaestio* 1.1, 2, 23-26.

65 Ps.º Alejandro *In Metaph.*, 685, 38-686, 2: Cf. Alejandro *Quaestio* 1.1, 2, 27-29.

66 Cf. Ps.º Alejandro *In Metaph.*, 686, 2-4: Cf. Alejandro *Quaestio* 1.1, 3, 1-2.

sólo cuando existe un ser único que se mueve con ese mismo movimiento. Por otra parte, sería posible una interrupción del movimiento, en la medida en que no se admitiera la existencia de otro ente eterno, que fuera la causa de la transmisión continua y definida del movimiento<sup>67</sup>.

Pseudo-Alejandro procede retomando de la *Quaestio* que el único movimiento que es eterno y continuo es el circular, en la medida en que el cuerpo que se mueve con este movimiento es eterno. Éste, por otra parte, es el mejor entre todos los cuerpos ya que lo que es eterno es mejor que lo que no es eterno. El cuerpo que se mueve con un movimiento eterno también es animado, y esto es mejor que el cuerpo que no tiene vida. Pero puesto que todo lo que se mueve es movido por algo, también lo que se mueve en virtud del alma es movido por algo, esto es, por el impulso (καθ' ὄρμήν). Y el impulso proviene del deseo de algo (κατ' ἔφεστιν τίνος), «así pues el cuerpo eterno será lo que se mueve según el impulso, o sea según el deseo de algo»<sup>68</sup>. Esto, prosigue pseudo-Alejandro, implica la existencia de una sustancia eterna y en acto, y el cielo, deseándola, se mueve según el impulso y el deseo. Si, de hecho, tal sustancia estuviera en potencia<sup>69</sup>, dado que, como se dijo ya en el *De caelo*, ninguna potencia lo es por un tiempo infinito<sup>70</sup>, en cualquier momento ésta podría no ser en acto<sup>71</sup>. E inclusive, si así fuera, el movimiento podría corromperse, al no estar en acto la sustancia que lo produce. Por lo tanto, ella está completamente privada de potencia. Pero también deberá ser inmóvil, porque si ella misma se moviera debería, a su vez, recibir el movimiento de algún otro motor, y así al infinito. Y si es inmóvil, tal sustancia deberá asimismo ser incorpórea, dado que todo cuerpo está, como tal, sujeto al movimiento<sup>72</sup>.

Hasta este punto, pseudo-Alejandro sigue de cerca el texto alejandrino, a veces parafraseando algunas de sus partes, otras veces aportando pequeñas modificaciones, como el agregado de una conjunción o la inversión de las palabras en una frase, pero sin modificar jamás de manera significativa el sentido del pasaje de Alejandro<sup>73</sup>. Sin embargo, el exégeta no permanece fiel a esta práctica en toda su exposición de la *Quaestio*: aporta, por cierto, una importante corrección a su fuente, precisamente allí donde llega la conclusión del razonamiento anterior.

67 Cf. Ps-Alejandro *In Metaph.*, 686, 4-9: Cf. Alejandro *Quaestio* 1.1, 3, 2-5.

68 Cf. Ps-Alejandro *In Metaph.*, 686, 9-20: Cf. Alejandro *Quaestio* 1.1, 3, 7-18.

69 Cf. Ps-Alejandro *In Metaph.*, 686, 20-24: Cf. Alejandro *Quaestio* 1.1, 3, 18-22.

70 Cf. Aristóteles *De caelo* I 12.

71 Cf. Ps-Alejandro *In Metaph.*, 686, 24-26: esta sección no figura en la *Quaestio*.

72 Cf. Ps-Alejandro *In Metaph.*, 686, 26-31: Cf. Alejandro, *Quaestio* 1.1, 3, 22-25.

73 Para una comparación analítica entre los dos textos, permítaseme remitir a: Salis *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Op. cit., p. 173, nota 30.

Escribe, de hecho, pseudo-Alejandro:

Por lo tanto existirá una sustancia eterna, simple e inmóvil en acto, que es la causa del movimiento del cuerpo que se mueve con movimiento circular, eterno y continuo. El cuerpo que se mueve con movimiento circular será movido por el motor porque lo piensa y porque desea y tiende a la unión ( $\tau\eta\varsigma\; oiketw\sigmaew\varsigma$ ) con él. Por cierto, todo lo que se mueve, siendo separado, es movido por algo que es inmóvil de este modo<sup>74</sup>.

Este pasaje retoma casi literalmente el de la *Quaestio*, sólo hasta el punto en el que se explica que el movimiento del cielo surge porque este último piensa y desea el motor inmóvil. Pero inmediatamente a continuación, mientras que en el texto de Alejandro se lee que el cielo tiende a asimilarse ( $\tau\eta\varsigma\;\bar{\delta}\muoiw\sigmaew\varsigma$ ) al motor<sup>75</sup>, en el de pseudo-Alejandro se sustituye  $\tau\eta\varsigma\;\bar{\delta}\muoiw\sigmaew\varsigma$  por  $\tau\eta\varsigma\; oiketw\sigmaew\varsigma$ . Ahora bien, mientras que  $\bar{\delta}\muoiw\sigmais$  significa “volverse semejante a algo” o “asimilarse”,  $oiketw\sigmais$  es un término típico de la ética estoica que significa también “apropiación” o “unión”. De este modo, pseudo-Alejandro aporta una modificación sustancial a la tesis de Alejandro, ya que afirma que el cielo se mueve no para imitar al motor inmóvil, sino más bien para apropiarse o unirse a él. Es decir, se pasa entonces de la teoría de la imitación por parte del cielo a otra según la cual éste tiende a apropiarse del primer motor.

Un poco más adelante, pseudo-Alejandro completa esta doctrina de la siguiente manera:

[...] si la causa primera, que es también el primer bien, es infinita, nunca lo que tiende a ella se apropiará de la bondad de esta misma en su totalidad, como ocurre con los bienes particulares; por lo tanto, la causa primera moverá perpetuamente como lo que es amado y es inalcanzable ( $\bar{\alpha}kata\lambda\eta\pi\tauov$ )<sup>76</sup>.

El hecho de que pseudo-Alejandro defina como “infinita” a la causa primera y que justifique la duración infinita del movimiento circular del cielo diciendo que, precisamente en virtud de su infinitud, la causa primera, que es el primer bien, es inalcanzable, aproxima claramente a nuestro comentador al neoplatonismo y al cristianismo. La tesis de pseudo-Alejandro resulta por esto totalmente original: ella contrasta no sólo con Alejandro sino con toda la tradición de los comentaristas que siguió a este último, que había retomado con fidelidad el mismo modo de pensar de Alejandro. Todo esto revela, por otra parte, que pseudo-Alejandro no debía tener a su disposición el auténtico comentario de Alejandro sobre *Metaph. Λ*, ya que de haber sido así él sin duda habría hecho referencia a éste más que a las *Quaestiones*: esta última obra es utilizada por el exégeta porque en ella pseudo-Alejandro

74 Cf. Ps. Alejandro *In Metaph.*, 686, 31-35: Cf. Alejandro *Quaestio* 1.1, 3, 25-4, 4.

75 Cf. Alejandro *Quaestio* 1.1, 4, 1-3; Ps. Alejandro *In Metaph.*, 686, 33-34.

76 Ps. Alejandro *In Metaph.*, 695, 36-39.

debió haber descubierto –y con razón– el texto que contiene la exposición más pertinente de Alejandro al argumento tratado. Además, de ese comentario perdido de Alejandro a *Metaph.* Λ se han conservado numerosos fragmentos, citados en el *Gran comentario* de Averroes al mismo libro<sup>77</sup>. Nos hallamos, por lo tanto, en la afortunada posición de confrontar los fragmentos del comentario de Alejandro con los pasajes correspondientes del comentario de pseudo-Alejandro: esta labor fue realizada por J. Freudenthal, quien demostró la inexistencia de algún vínculo entre los fragmentos contenidos en el *Gran comentario* de Averroes y el comentario de pseudo-Alejandro<sup>78</sup>. Nuestro exégeta no conoció, por lo tanto, el comentario de Alejandro al libro Λ.

Incluso modificando la consolidada interpretación de Alejandro, pseudo-Alejandro atribuye de todos modos al motor inmóvil un tipo de causalidad final. Comentando, por cierto, *Metaph.* Λ 7, 1072 a 26, donde se afirma que el motor mueve como el objeto del deseo y de la inteligencia, o sea, permaneciendo inmóvil, el exégeta escribe:

Habiendo afirmado Aristóteles que el objeto de la tendencia y de la inteligencia mueven de este modo, agrega brevemente el modo en el cual mueven diciendo: “sin ser movidos”. Por cierto, dice, todo lo que es objeto de la tendencia y de la inteligencia mueve así para no ser movido, sino para mover a las demás cosas permaneciendo inmóvil, como la postura mueve al asno y la imagen a aquél que ama. En la medida en que, luego, todo aquello que es objeto de la tendencia y de la inteligencia se dice tal en dependencia del objeto de la inteligencia y de la tendencia que es primero y por sí, y algunas cosas son objeto de la tendencia pero no de la inteligencia, como el alimento, y viceversa, algunas son objeto de la inteligencia pero no de la tendencia, como los males, él muestra que el objeto de la inteligencia en sentido primero y propio y el objeto de la tendencia propiamente dicho son idénticos<sup>79</sup>.

Pseudo-Alejandro revela así que considera que en el pasaje aristotélico se establece una identidad entre el motor inmóvil y el objeto del deseo y de la inteligencia, y no tanto un parangón. Aquí, por lo tanto, permanece fiel a la interpretación tradicional, según la cual el primer motor es deseado e inteligido por el cielo y de esa forma se produce su movimiento.

77 Cf. Freudenthal, F. “Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt”, *Op. cit. passim*; Bouyges □ Averroès: *Tafsīr ma ba’d at-tabi’at*. Beirouth, Imprimerie catholique, 1948, III ; trad. franc. Martin, A. Averroès. *Grand commentaire de la Métaphysique d’Aristote (Tafsīr ma ba’d at-tabi’at)*. Livre Lam-Lambda traduit de l’arabe et annoté. Paris, Les Belles Lettres, 1984 ; trad. ingl. Genequand, C. *Ibn Rushd’s Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lām*. Leiden, Brill, 1986.

78 Cf. Freudenthal, “Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt”, *Op. cit.*, especialmente pp. 3 ss.

79 Ps. Alejandro □ In *Metaph.*, 693, 32-39.

El primer ejemplo del cual se vale el comentador para explicar la propia posición es evidentemente inadecuado y, además, torpe: el parangón entre el modo en que el motor inmóvil mueve el cielo y aquel en el cual la pasta mueve al asno hace caer el discurso en un plano decididamente inferior. De todas maneras, el pseudo-Alejandro nunca alcanza el nivel de Alejandro: aunque su intento sea el de uniformarse al máximo posible tanto en cuanto al método del gran comentador antiguo de Aristóteles como en cuanto a su filosofía, citando para tal propósito en su comentario, además, secciones enteras de las obras de Alejandro, queda por debajo de su modelo. El deseo de seguir a Alejandro parece dictado, en pseudo-Alejandro, más que por un sentimiento personal de admiración, por la necesidad de asumir la tarea que le fue asignada por Anna Comnena. Es probable, de hecho, que haya sido la propia princesa quien ordenó que la confección de la parte perdida del comentario de Alejandro a la *Metafísica* se desarrollara con la mayor continuidad posible con el auténtico comentario. Por otra parte, no se puede hablar de una “filosofía” del pseudo-Alejandro: en su comentario a la *Metafísica* y, en general, en sus trabajos, es difícil captar su pensamiento. En efecto, él se limita la mayoría de las veces a seguir de cerca el texto aristotélico, sin preocuparse por sacar a la luz su propia posición. Por estas razones, la interpretación que da pseudo-Alejandro de la causalidad del motor inmóvil resulta particularmente significativa: ella representa uno de los raros casos en los cuales el exégeta compone una interpretación suya personal, corrigiendo la de su fuente.

#### 4. Conclusiones

El libro Λ de la *Metafísica* ha sido desde siempre uno de los escritos aristotélicos que más ha llamado la atención de los estudiosos. Ya desde los comentarios antiguos, ha sido considerado como el “libro teológico” por excelencia, aquel en el que culminaba toda la *Metafísica*. Esta opinión acerca del libro acompañó, salvo alguna excepción, el curso entero de la tradición de comentarios a la obra aristotélica, hasta que en el *Symposium aristotelicum* que tuvo lugar en Oxford en 1996 se le reconoció al libro Λ el papel de un tratado independiente respecto de los demás libros de la obra, que tiene por objeto los principios de la sustancia en general. Asimismo, la atribución al primer motor de una causalidad final, que había sido dominante entre los comentadores y los estudiosos de Aristóteles hasta el siglo XIX, tiene ahora de su lado una nueva posible interpretación, que reconoce al motor una causalidad de tipo eficiente, la que, hallando pleno reconocimiento en el texto aristotélico, consigue dar razón suficiente de su validez.

Entre las respuestas de los comentadores antiguos y tardo-antiguos al problema analizado, la de pseudo-Alejandro sobresale por su originalidad. La fidelidad de pseudo-Alejandro a Alejandro no fue tal de llegar al punto de inducir al primero a renunciar a la construcción de una teoría propia sobre el modo en que el motor inmóvil produce el movimiento. Aunque no reniegue de la interpretación tradicional, según la cual el motor inmóvil mueve como causa final, el cristiano y neoplatónico pseudo-Alejandro va más allá de la tesis de Alejandro de la asimilación, e introduce otra según la cual el cielo tiende a la unión con la causa primera. Nuestro comentador no alcanza el nivel de Alejandro de Afrodisia como intérprete de las obras aristotélicas, pero presenta ciertamente características suficientes como para justificar y alentar el creciente interés de los estudiosos por este autor.

## Bibliografía

1. ALEXANDRI APHRODISIENSIS. In Aristotelis *Metaphysica* Commentaria. M. Hayduck (ed.), Berolini, 1891, CAG 1.
2. ALEXANDRI *quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos* Commentarium, M. Wallies (ed.), Berolini, 1898, CAG 2.3.
3. ARISTÓTELES, *Politica*, O. Immisch (ed.), Teubner, 1929.
4. BARKER, E. *Social and Political Thought in Byzantium*. Oxford, 1957.
5. BERTI, E. “Ancora sulla causalità del motore immobile”, en: *Methexis* 20, 2007, pp. 7-28.
6. BERTI, E. “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7”, en: *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*. Bompiani, Milano, 2004, pp. 616-650. Publicado originalmente en: *Methexis* 10, 1997, pp. 59-82.
7. BERTI, E. “Il dibattito odierno sulla cosiddetta “teologia” di Aristotele”, en: *Paradigmi*, 21, 62, 2003, pp. 279-297.
8. BERTI, E. “Il libro Lambda della Metafisica di Arisotele. Tra fisica e metafisica”, en: *Plato und Aristoteles sub ratione veritatis*. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburstag, herausgegeben von Damschen, G., Enskat, R., Vigo, A. G., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 177-193.

9. BERTI, E. “La causalità naturale del Motore immobile secondo Aristotele”, en: *Gregorianum* 83, 4, 2002, pp. 637-654.
10. BERTI, E. “The Unmoved mover as efficient cause in Aristotle’s *Metaphysics XII*”, en: Pentzopoulou-Valalas, T. - Dimopoulos, S. *Aristotle on Metaphysics*. Thessaloniki, Aristotle University, 1999, pp. 73-81.
11. BOUYGES, M. Averroès: *Tafsīr ma ba ’d at-tabi’at*. Beirouth, Imprimerie catolique, 1948, III.
12. BRENTANO, F. *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*. Trad. it. di B. Maj e R. Segà, a cura di S. Besoli, Bologna, Pitagora, 1989. (Ed. origin.: *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Mainz, Kirchheim Verlag, 1867).
13. BROADIE, S. “Que fait le premier moteur d’Aristote?”, en: *Revue philosophique de la France et de l’Etranger* 183, 1993, pp. 375-411.
14. BROWNING, R. “An unpublished funeral oration on Anna Comnena”, en: Sorabji, R. [ed.], *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. London, Duckworth, 1990, pp. 393-406.
15. DARROUZÈS, J. *Georges et Demetrios Tornikes: lettres et discours. Introduction, Texte, Analyses, Traduction et Notes*, Paris, 1970.
16. EUSTRATII et MICHAELIS et Anonyma in *Ethica Nicomachea Commentaria*, G. Heylbut (ed.), Berolini, CAG 20,1892.
17. FREUDENTHAL, F. “Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt”, en: *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, 1884, phil. hist. Kl., No. 1
18. GENEQUAND, C. *Ibn Rushd’s Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lām*, Leiden, Brill, 1986.
19. GIACON, C. *La causalita del motore immobile*, Padova, Antenore, 1969.
20. IOANNIS PHILOPONI (Michaelis Ephesii). *In Libros De Generatione Animalium Commentaria*, M. Hayduck (ed.), Berolini, CAG 14.3, 1903.

21. JUDSON, L. “Heavenly Motion and the Unmoved Mover”, en: Gill, M. L. – Lennox, J. G. (eds.), *Self-motion. From Aristotle to Newton*, Princeton, 1994, pp. 155-171.
22. KOSMAN, A. “Aristotle’s Prime Mover”, en: Gill, M. L. – Lennox, J. G. (eds.). *Self-motion. From Aristotle to Newton*, Princeton, 1994, pp. 135-153.
23. MARTIN, A. *Averroes. Grand commentaire de la Metaphysique d’Aristote (Tafsīr ma ba’d at-tabi’at)*. Livre Lam-Lambda traduit de l’arabe et annoté, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
24. MERCKEN, H. P. F. “The Greek commentators on Aristotle’s Ethics”, en: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*, London, Duckworth, 1990.
25. MICHAELIS EPHESII. *In Libros De Partibus Animalium, De Animalium Motione, De Animalium Incessu Commentaria*, M. Hayduck (ed.), Berolini, 1904, CAG 22.2.
26. MOVIA, G. (a cura di), *Alessandro di Afrodisia. Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milano, Bompiani, 2007.
27. NATALI, C. “Causa motrice e causa finale nel libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele”, en: *Methexis* 10, 1997, pp. 105-123.
28. PREUS, A. *Aristotle and Michael of Ephesus. On the Movement and Progression of Animals*, Hildesheim - New York, 1981.
29. PSEUDO-ALESSANDRO. *Commentario agli Elenchi sofistici di Aristotele*. Introduzione, traduzione e commento di R. Salis, Leche, Edizioni di Storia della Tradizione aristotelica, 2008.
30. ROSS, W. D. *Aristotle’s Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1924, Special Edition for Sandpiper Books Ltd., 1997.
31. SALIS, R. *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005 [2006].
32. SALIS, R. “La causalità naturale in Aristotele, *Phys.* II 7, 198 a 35-b 4”, in: Rossitto, C. (a cura di). *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition - Studi su Aristotele e la tradizione aristotelica, Proceedings of the International Conference*, Padova, 11-13 dicembre 2006, en prensa.

33. SALIS, R. “Michele di Efeso e il commento pseudo-alessandrino agli *Elenchi sofistici*”, en: *Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, Classe di scienze morali, lettere ed arti 165, 2006-2007, pp. 371-399.
34. SCHWEGLER, A. *Die Metaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Übersetzung und Commentare, nebst erläuternden abhandlung, Minerva G.m.b.H. Frankfurt am Main, 1960.
35. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1.1-2.15*. London, Duckworth, 1992.
36. SHARPLES, R. W. “Aristotelian Theology after Aristotle”, en: Frede, D. - Laks, A. *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its background and aftermath*. Leiden, Brill, 2002, pp. 1-40.
37. SHARPLES, R. W. “Pseudo-Alexander on Aristotle”, en: Movia, G. (a cura di). *Alessandro di Afrodisia e la “Metafisica” di Aristotele*. Milano, Vita e pensiero, 2003, pp. 187-218.
38. ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3.1: *Die nach aristotelische Philosophie*. Hildesheim, G. Olms, 1963.

# Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre *in A. Pr. 2, 22-33.*\*

**Alexander of Aphrodisias and the problem of instrumentality' of logic.  
Notes on *in A. Pr. 2, 22-33***

**Por: Ricardo Salles**

Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México D.F., México  
rsalles@unam.mx

Fecha de recepción: 21 de julio de 2009

Fecha de aprobación: 11 de noviembre de 2009

**Resumen:** la contribución de Ricardo Salles se centra en la interpretación peripatética de Alejandro en contra de la tesis estoica de que la lógica no es “instrumento”, sino “parte” de la filosofía. Según Alejandro, si la lógica fuera parte de la filosofía, como pretenden los estoicos, la filosofía no podría ocupar el lugar más elevado en la jerarquía del conocimiento; pero esto sería, en cierto modo, paradójico, argumenta Salles, pues todos –tanto estoicos como peripatéticos– consideran, por diversas razones, que la filosofía es, por su objeto, la disciplina más elevada. De acuerdo con Salles, sin embargo, esta aguda crítica no es lo suficientemente penetrante para poner de manifiesto una verdadera inconsistencia en el estoicismo. Salles cree que esto sería paradójico, pues todos –tanto estoicos como peripatéticos– consideran, por diversas razones, que la filosofía es, por su objeto, la disciplina más elevada. De acuerdo con Salles, sin embargo, la aguda crítica de Alejandro no es lo suficientemente penetrante para poner de manifiesto una verdadera inconsistencia en el estoicismo. Su principal debilidad, en su opinión, radica en el hecho de que el razonamiento sobre el cual descansa depende de supuestos aristotélicos que los estoicos rechazan.

**Palabras clave:** Alejandro, estoicismo, filosofía

**Abstract:** Ricardo Salles' contribution is focused on Alexander's Peripatetic interpretation against the Stoic thesis that logic is not an "instrument", but a "part" of philosophy. According to Alexander, if logic were part of philosophy, as the Stoics maintain, philosophy could not occupy the highest place in the hierarchy of knowledge. Salles takes this to be paradoxical since both the Stoics and the Peripatetics consider that philosophy is, due to its object, the highest discipline. According to Salles, Alexander's acute criticism is not penetrating enough to make obvious a real inconsistency in Stoicism. In his view, Alexander's main weakness is that the reasoning on which such criticism is based depends upon some Aristotelian assumptions that the Stoics reject.

**Key words:** Alexander, Stoicism, philosophy

---

\* Estoy muy agradecido con el editor de este volumen por su invitación a participar en él y por sus múltiples comentarios y correcciones. También quiero agradecer el apoyo recibido de parte de los proyectos PAPIIT-UNAM IN 401408 y FONDECYT 1085103 (Chile).

En las dos primeras páginas de su comentario al libro primero de los *Primeros Analíticos* de Aristóteles (*in A. Pr.* 1, 8-2, 33), Alejandro de Afrodisia formula una serie de críticas contra la concepción estoica de la lógica como parte de la filosofía. Esta concepción, afirma él, se contrapone a la suya propia y de la escuela peripatética en general. Según ésta última, la lógica no es parte ( $\muέqoς$ ) sino instrumento ( $\ddot{o}q\gamma\alpha vov$ ) de la filosofía y de sus distintas disciplinas. Esta crítica pertenece a una amplia polémica en la antigüedad, que surge con Posidonio (*ap.* Séneca, *Ep.* 88. 21-8), se torna clásica con Alejandro y reaparece con fuerza en otros comentadores de los *Primeros Analíticos*, en particular, Amonio, *in A. Pr.* 8, 15-11, 21, Filópono, *in A. Pr.* 6, 19-9, 20 y Elías, *in A. Pr.* 134, 4-138, 13<sup>1</sup>. En la serie de críticas que Alejandro desarrolla en las dos primeras páginas de su comentario, hay una particularmente aguda. En 2, 22-33, Alejandro argumenta que si la lógica fuera parte de la filosofía, como pretenden los estoicos, la filosofía no podría ocupar el lugar más elevado en la jerarquía del conocimiento; pero esto sería paradójico pues todos — tanto estoicos como peripatéticos — consideran, por diversas razones, que la filosofía *es*, por su objeto, la disciplina más elevada<sup>2</sup>. La concepción estoica de la lógica como parte de la filosofía sería, por lo tanto, inconsistente con la concepción que los propios estoicos defienden sobre la naturaleza de la filosofía. Aunque en el texto, como veremos, Alejandro no se refiere explícitamente a los estoicos, no cabe duda, por la terminología que emplea (en particular  $\square\xi\omegaμa$  en la línea 1,19), que los tiene a ellos en mente<sup>3</sup>. En este trabajo, quisiera mostrar que, aunque esta crítica es efectivamente aguda, no es lo suficientemente penetrante para poner de manifiesto una verdadera inconsistencia en el estoicismo. Su principal debilidad radica en el hecho de que el razonamiento sobre el cual descansa depende de supuestos aristotélicos que los estoicos rechazan.

Divido mi exposición en tres apartados. En el primero, se estudia detenidamente el pasaje en que se formula la crítica. Entre sus supuestos más

1 Para un listado más completo, *Cf. FDS* 27-32. La historia de este problema en la antigüedad tardía se discute detalladamente en: Lee, T. S. *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*. Hypomnemata 79. Göttingen, 1984, pp. 44-54. Véase también Barnes, J. “Galen and the utility of logic”, en: Kollesch, J. & Nickel, D. (eds.). *Galen und das Hellenistische Erbe*. Stuttgart, Franz Striner Verlag, 1993, pp. 33-34.

2 Para los estoicos, *Cf. DG* 273 11-24 (*SVF* 2.35, *LS* 26A); Sexto Empírico, *AM* 9.13 (*SVF* 2.36) y Séneca, *Ep.* 89. 4-5 (*LS* 26G). En principio, los estoicos no rechazarían necesariamente las razones *peripatéticas* para considerar a la filosofía como la más alta disciplina, a saber, que puesto que al objeto último de la filosofía, es decir, dios, está teleológicamente subordinado todo lo demás, las disciplinas que se ocupan de las entidades sub-divinas deben, a su vez, estar subordinadas a la filosofía.

3 *Cf.* Barnes, J., Bobzien, S., Flannery, K., Ierodiakonou, K. *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's Prior Analytics 1. 1-7*. Cornell, Cornell University Press, 1991, p. 42, n. 7.

polémicos, se halla el de que la lógica, por tener un carácter instrumental en relación con las demás disciplinas constitutivas de la filosofía, debe estar subordinada a ellas en el sentido de que la lógica le sirve a las demás disciplinas a alcanzar sus objetivos sin que éstas, a su vez, puedan serle de alguna utilidad a la lógica. En el segundo apartado, intento mostrar que los estoicos rechazan esta idea, de raigambre aristotélica, pues consideran que, en cierto sentido, la lógica no es sólo instrumento, sino también *usuaria* de estas disciplinas. Por último, en el tercer apartado hago algunas consideraciones finales sobre el alcance del argumento de Alejandro y la consistencia interna de su postura a la luz de las diferencias entre su concepción de la filosofía y la concepción estoica.

### 1. La crítica de Alejandro en *in A. Pr. 2, 22-33*

El texto de *in A. Pr. 2, 22-33* es el siguiente:

ἔτι δὲ συμβαίνει τοῖς μέρος αὐτὸ φιλοσοφίας λέγουσι τὸ φιλοσοφίας μέρος ὅργανον λέγειν εἶναι τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν τε καὶ τεχνῶν, ὅσαι πρὸς τὴν τῶν οἰκείων κατασκεύήν τε καὶ σύστασιν συλλογισμοῖς τε καὶ ἀποδείξεσι χρῶνται χρῶνται γὰρ αὐτοῖς, οὐ μὴν ὡς μέρεσιν οἰκείοις· οὔτε γὰρ τῶν διαφόρων ἐπιστημῶν οἴόν τε ταῦτὸν εἶναι μέρος, οὔτε τις ἐκείνων περὶ τὴν σύστασιν αὐτῶν καὶ τὴν εὑρεσιν πραγματεύεται, ὥστε εἰεν ἂν αὐτοῖς ὡς ὁργάνοις χρώμεναι. εἰ δὲ τοῦτο, ἀρχιτεκτονικωτέρα δὲ ἀεὶ τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη ἡ πρὸς τὸ οἰκείον ἔργον χρωμένη ἔργω καὶ τέλει τινὸς τέχνης τῆς τὸ ίδιον ἔργον ἐπὶ τὴν ταύτης χρείαν ἀναφερούσης, ὡς ἔχει χαλινοποιητική μὲν πρὸς ἴππικήν, ναυπηγική δὲ πρὸς κυβερνητικήν, εἰεν ἂν καὶ φιλοσοφίας ἔτεραι τελεώτεραι κατ' αὐτοὺς ἐπιστῆμαί τε καὶ τέχναι, ὃν ὅργανον τὸ ταύτης μέρος.

“Además, quienes afirman que ella [*sc.* la lógica] es parte de la filosofía se ven llevados a decir que una parte de la filosofía es instrumento de todas aquellas demás ciencias y artes que emplean silogismos y demostraciones para el establecimiento y constitución de sus propias verdades. En efecto, los emplean, pero ciertamente no en cuanto partes propias, pues no es posible que una misma cosa sea parte de distintas ciencias y ninguna de ellas trabaja en torno a la constitución y el descubrimiento de estas cosas [*sc.* silogismos y demostraciones]. Por consiguiente, se seguiría que los usan como instrumentos. Pero si es así, y siempre es más subordinante el arte o ciencia que emplea, para llevar a cabo su propio producto, el producto (es decir, el objetivo) de algún arte que remite su producto privativo al servicio de ella [*sc.* de ese arte o ciencia] — como es el caso de la talabartería en relación con la equitación y del arte de construir barcos con el de navegar —, entonces, de acuerdo con ellos, habrá otras ciencias y técnicas más perfectas que la filosofía, de las cuales es instrumento una parte de ella”.

El razonamiento pretende ser una reducción al absurdo. Supongamos que (1) la lógica es efectivamente una parte de la filosofía. Si es así, entonces, habida

cuenta de que (2) hay otras disciplinas que usan la lógica para establecer las verdades y los hechos que les son propios, y dado que (3) estas disciplinas la usan no como parte de ellas sino como instrumento, se sigue de estas tres premisas que (C<sub>1</sub>) la lógica, además de ser parte de la filosofía, como piensan los estoicos, es instrumento (*ὅγχανον*) de estas disciplinas. El texto deja claro en qué sentido la lógica es instrumento de otras disciplinas: la primera le suministra a las segundas las herramientas formales para demostrar sus propias verdades y el diseño de dichas herramientas — función propia de la lógica — consiste en determinar qué argumentos son válidos. Así entendida, la lógica es efectivamente un instrumento indispensable de todas aquellas disciplinas que pretenden usar argumentos válidos para “el establecimiento y constitución de sus propias verdades” *πρὸς τὴν τῶν οἰκείων κατασκευήν τε καὶ σύστασιν*). Ahora bien, en términos generales, (4) una disciplina *W* es *más subordinante* (término que uso para traducir *ἀρχιτεκτονικώτερον*)<sup>4</sup> que otra disciplina *X* si *X* es instrumento de *W*, esto es, si *W* usa el fin de *X* como medio para llevar a cabo su propio fin. La razón por la cual el uso de *X* por *W* subordina *X* a *W* es un supuesto clave al que regresaremos más adelante. El supuesto es que la instrumentalidad es una relación asimétrica: si los fines de *X* son medios para alcanzar los fines de *W*, éstos no pueden, a su vez, ser medios para alcanzar los fines de *X*. Pues bien, de (4) y (C<sub>1</sub>), se sigue que (C<sub>2</sub>) la lógica, por ser instrumento de las demás disciplinas constitutivas de la filosofía, está subordinada a ellas. Pero, también en términos generales, es el caso que (5) de dos disciplinas, *Y* y *Z*, *Y* es inferior a, o menos “perfecta” (*τέλεια*) que, *Z* si una de las partes de *Y* está subordinada a *Z*. En consecuencia, por tener a la lógica como parte y por estar la lógica subordinada a las demás disciplinas, (C<sub>3</sub>) la filosofía es ella misma inferior a las demás disciplinas. De ahí que (C<sub>4</sub>) si la lógica fuera parte de la filosofía, como afirman los estoicos, la filosofía no podría ocupar el lugar más alto en la jerarquía de las disciplinas. Pero (6) esto es absurdo, pues es contrario a lo que los propios estoicos sostienen. Por consiguiente, (C<sub>5</sub>) la lógica no puede ser parte de la filosofía.

La postura del propio Alejandro al respecto es que la lógica es sólo un *instrumento* de la filosofía. De esto no se sigue que la lógica carezca de valor, sino que su valor es puramente instrumental, es decir, derivado del valor que tengan las disciplinas que la usan y cuyas metas la lógica ayuda a alcanzar<sup>5</sup>. Esta idea se hace

4 Sobre este posible sentido de *ἀρχιτεκτονικώτερον*, Cf. LSJ s.v. II, 2. Cf. Barnes, J. – Bobzien, S. – Flannery, K. – Ierodiakonou, K. *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's Prior Analytics I. 1-7*, Op. cit., p. 43 (“if one art or science dominates another...”).

5 Para una concepción muy similar, Cf. Amonio, *in A. Pr.* 10, 34-1, 14; Filópono, *in A. Pr.* 8, 26-27; Olimpiodoro, *in Cat.* 16, 10-2. Sobre esta concepción utilitaria de la lógica en la antigüedad, Cf. Barnes, J. “Galen and the utility of logic”, Op. cit., pp. 33-34.

patente cuando Alejandro desarrolla in extenso su propia concepción del valor de la lógica en las líneas 4, 30-6, 12 del comentario<sup>6</sup>. Para citar las líneas 4, 30-32:

Οὐκ ἐπεὶ δὲ ὄργανον καὶ οὐ μέρος φιλοσοφίας ἡ ἀναλυτική, διὰ τοῦτο ἐλάττονός ἔστιν ἡμῖν σπουδῆς ἀξία· ἡ γὰρ σπουδὴ τῶν ὄργανων τῇ τῶν γινομένων · δεικνυμένων δι’ αὐτῶν ἀξίᾳ κρίνεται.

“No por ser instrumento y no parte de la filosofía, la analítica es, para nosotros, digna de un menor valor. En efecto, el valor de los instrumentos se discierne por medio del aprecio que merecen las cosas que se producen o se demuestran por causa de ellos”.

La fuerza que pueda tener el razonamiento de Alejandro dependerá, por una parte, de si es válido, es decir, de si sus premisas implican su conclusión (en última instancia, C<sub>s</sub>) y, por otra, de si sus premisas son ciertas o, cuando menos, tales que los destinatarios de la objeción — los estoicos — estén lógicamente obligados a aceptarlas. Estos dos factores son, en términos general, independientes el uno del otro. Un razonamiento que parte de premisas falsas o inaceptables puede, no obstante, ser válido e, inversamente, un razonamiento de parte de premisas verdaderas o aceptables puede, a pesar de ello, ser inválido. En este trabajo, no cuestionaré la validez del razonamiento, pues, hasta donde alcanzo a ver, no hay motivos lógicos para hacerlo. Deseo centrarme, más bien, en la aceptabilidad de sus premisas y, en particular, en la de la tesis de que la lógica es un instrumento de las demás disciplinas y está, *por consiguiente*, subordinada a ellas: el fin de la lógica (determinar qué argumentos son válidos) es medio para alcanzar los fines propios de las demás disciplinas, pero éstos no pueden ser a su vez medios para alcanzar el fin de la lógica.

La idea de la subordinación del instrumento al usuario está implícita en el concepto aristotélico de instrumento (ὄργανον) que Alejandro emplea en su razonamiento. Al respecto, conviene citar las líneas 2, 10-22:

τὸ γὰρ ἐπί ἄλλων τινῶν χρείαν τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην · τέχνην ὄντων τὴν ἀναφορὰν ἔχον οὔτ’ ἀν ἀντιδιαιρούτο δεόντως ἐκείνοις, ὃν χάριν ἔστι τε καὶ γίνεται, οὔτ’ ἀν μέρος ὁμοίως ἐκείνοις εἴη ὃν τούτων χάριν· τὸ γὰρ ἐπί τινα τὴν ἀναφορὰν ἔχον καὶ οὐ τὸ τέλος ὡς πρὸς τὴν ἄλλων εὑρεσίν τε καὶ σύστασιν συντελούν διὰ τοῦτο σπουδάζεται ὄργανον ἐκείνων. ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν διαφερουσῶν τεχνῶν τὸ τέχνης τινὸς ἔργον ἄλλης τινός ἔστιν τέχνης ὄργανον τῷ τὴν ἀναφορὰν ἔχειν τὸ τέλος αὐτοῦ πρὸς χρείαν τῶν γινομένων ὑπὸ τῆς τέχνης, ἡς ἔστιν ὄργανον, οὔτως εἰ καὶ ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης · τέχνης γινόμενά τινα τήνδε τὴν τάξιν ἔχοι πρὸς ἄλληλα, ἔσται τὸ μὲν ὄργανον αὐτῶν τὸ δὲ προηγούμενον ἔργον τε καὶ μέρος· οὐδὲ γὰρ ἡ σφῦρα καὶ ὁ ἄκμων ὄργανον κωλύεται τῆς χαλκευτικῆς εἶναι, διότι αὐτῆς ἔστιν ἔργα.

6 Cf. in A. Pr. 8, 19-22; 18, 14-19, 3; 20, 12-13; 28, 17-30; 30, 29-30; 39, 19-40, 5; 164, 23-165, 6 e in Top. 9, 20-10, 16.

“Efectivamente, aquello que se subsume bajo uso que le dan otras cosas que caen bajo el dominio de una misma ciencia o arte, y que existe y se genera para ellas, no está propiamente coordinadas con ellas. Del mismo modo, por el hecho de existir para ellas, tampoco será una parte suya. Pues aquello que subsume bajo algo y su finalidad es digna de atención sólo en la medida en que contribuye al descubrimiento y constitución de otras cosas, es instrumento de dichas cosas. En efecto, así como en el caso de artes distintas, el producto de un arte es instrumento de otro arte por el hecho de subsumir su finalidad al uso que le den las cosas que se generan por obra del arte que lo usa como instrumento, así también, si ciertas cosas que se generan en el dominio de una misma ciencia o arte tuvieran este ordenamiento recíproco, una será instrumento de ellas y la otra, al ser la principal, será producto y a la vez parte [de esa ciencia o arte], pues nada impide que el martillo o el yunque sean instrumento de la herrería porque sean productos de ella”.

Como lo indica el último ejemplo, un mismo tipo de cosa puede ser producto e instrumento de un mismo usuario (el herrero produce y emplea martillos)<sup>7</sup>. En efecto, la finalidad de la herrería es producir herramientas metálicas. Pero dada la naturaleza dura del metal, el cumplimiento de esta finalidad requiere el uso de martillos para percutirlo y moldearlo. Por lo tanto, los martillos, por ser ellos mismos una herramienta metálica, son también objeto de producción del herrero. Aquí no puede apreciarse la subordinación del instrumento al usuario, pues la misma disciplina produce sus propios instrumentos. Pero es un caso *sui generis*. Generalmente no es así. Salvo en casos excepcionales, los instrumentos de una disciplina son productos (o fines) de otras disciplinas y al ocurrir esto, el fin de la primera no puede, a su vez, ser medio para alcanzar los fines de las segundas. Esto establece una jerarquía absoluta entre la primera y las segundas. Esta concepción jerárquica de las disciplinas proviene del propio Aristóteles, en quien ya encontramos el uso del término ἀρχιτεκτονικός, cognado del comparativo ἀρχιτεκτονικώτερος que Alejandro emplea para expresar la subordinación jerárquica entre disciplinas instrumentalmente relacionadas entre sí. Un pasaje significativo es EN I 1 1094a10-20 (cf. *Met.* 981b15-17 y 982b20-22):

πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ  
τὰ τέλη· ιατρικῆς μὲν γὰρ ύγεια, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ  
νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος. ὅσαι δὲ εἰσὶ τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ  
δύναμιν, καθάπερ ὑπὸ τὴν ἴππικήν χαλινοποιική καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν  
ἴππικῶν ὁργάνων εἰσίν, αὕτη δὲ καὶ πᾶσα πολεμική πρᾶχις ὑπὸ τὴν  
στρατηγικήν, κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἄλλαι ὑφ' ἔτερος· ἐν ἀπάσαις  
δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἱρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά·  
τούτων γὰρ χάριν κακεῖνα διώκεται.

“Por ser muchas las acciones, las artes y las ciencias, también son muchas las finalidades. En efecto, de la medicina [la finalidad] es la salud, del arte de construir

<sup>7</sup> Cf. Amonio, *in A. Pr.* 9, 37-10, 1 y Filópono, *in A. Pr.* 7, 31.

barcos, el barco, de la estrategia, la victoria, de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad (como la fabricación de frenos y todo el resto de los equipamientos de los caballos está subordinada a la equitación y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras más), en todas ellas las finalidades de todas las dominantes son más dignas de elección que las de las artes que se subordinan a ellas. En efecto, las segundas se persiguen con vistas en las primeras”.

Efectivamente, aquí ya encontramos las tesis de que (a) unas disciplinas usan a otras para alcanzar sus propios fines, de que (b) cuando esto sucede, los fines de las instrumentales están subordinados a los de las usuarias (los primeros se eligen en vistas de los segundos pero no vice-versa) y de que (c) esta subordinación es absoluta, pues el ordenamiento aquí propuesto pretende ser el único posible (las instrumentales no pueden, a su vez, ser usuarias).

Según intentaré mostrar en el siguiente apartado, la tesis de la subordinación instrumental de la lógica a las demás disciplinas constitutivas de la filosofía — premisa (4) del razonamiento de Alejandro — es inaceptable para los estoicos. De acuerdo con ellos, si bien las demás disciplinas usan a la lógica, la lógica también las usa a ellas en el sentido de que le sirven a ella de instrumento para alcanzar sus propios fines. En concreto, para determinar la validez de ciertos argumentos la lógica necesita emplear ciertos conocimientos que sólo otras disciplinas pueden suministrarle. Pero entonces, desde este punto de vista, si fuera cierta la tesis aristotélica de que todo instrumento está subordinado a su usuario, se caería en el absurdo de que la lógica estaría subordinada a las demás disciplinas, y sería por ello inferior a ellas, *en igual medida* en que éstas estarían subordinadas y serían inferiores a la lógica. Esto no significa que deba rechazarse la idea peripatética de que la lógica es instrumento de las demás disciplinas. Lo que debe rechazarse es, más bien, la concepción aristotélica de los instrumentos, según la cual el usuario subordina al instrumento, estableciéndose entre ellos un orden jerárquico absoluto. De esto nos ocuparemos en el tercer apartado, en el que procuraré explicar la concepción alternativa que ofrecen los estoicos de la naturaleza de la filosofía y de sus disciplinas constitutivas.

## **2. La lógica como usuaria de las demás disciplinas constitutivas de la filosofía**

De acuerdo con los estoicos, la finalidad propia de la lógica — el objetivo que la distingue de las demás disciplinas constitutivas de la filosofía — es determinar,

para un conjunto cualquiera de proposiciones, qué proposiciones se concluyen necesariamente a partir de ellas y por qué. El propio Alejandro es una de las fuentes sobre este asunto<sup>8</sup>. Según *in A. Pr.* 1, 18-2, 2:

καὶ γὰρ τῷ ὑποκείμενῷ διαφέρει ἐκείνων (ἀξιώματα γὰρ καὶ προτάσεις τὰ ὑποκείμενα ταύτη) καὶ τῷ τέλει καὶ τῇ προθέσει ἡ γὰρ ταύτης πρόθεσις τὸ διὰ τῆς ποιᾶς τῶν προτάσεων συνθέσεως ἐκ τῶν τιθεμένων τε καὶ συγχωρουμένων ἐκ ἀνάγκης τι συναγόμενον δεικνύναι, ὁ οὐδετέρας ἐκείνων τέλος.

“Pues en efecto [la lógica] difiere de ellas [*sc.* de las demás disciplinas constitutivas de la filosofía] en virtud del objeto de estudio (pues su objeto de estudio son proposiciones y premisas) como en virtud de su fin y propósito (pues su propósito es mostrar que, gracias a cierta combinación de premisas, algo se concluye por necesidad a partir de lo que se presupone o se da por sentado de común acuerdo, lo cual no es fin de ninguna de aquéllas”.

Por otra parte, también sabemos que, según los estoicos, cuando una proposición *P* se concluye necesariamente a partir de otras *P<sub>1</sub>*, *P<sub>2</sub>*, ..., *P<sub>n</sub>*, el argumento formado por *P* como conclusión y *P<sub>1</sub>*, *P<sub>2</sub>*, ..., *P<sub>n</sub>* como premisas es válido (*περαντικός*)<sup>9</sup>. De esta forma, la finalidad propia de la lógica sería, de acuerdo con los estoicos, determinar qué argumentos son válidos o inválidos.

Uno de los procedimientos que ellos adoptan para determinar la validez de un argumento (pero no el único, *Cf.* más adelante pp. 14-15), consiste en determinar si es silogístico (*συλλογιστικός*). Por lo tanto, veamos brevemente qué argumentos se consideran silogísticos dentro de la lógica estoica. Según *DL* 77-81, son silogísticos “los [argumentos] que o bien son indemostrables o bien son reducibles (*ἀναγόμενοι*) a los indemostrables de acuerdo con alguna o algunas de

8 *Cf.* Amonio, *in A. Pr.* 10, 34-1, 14 y Olimpiodoro, *in Cat.* 16, 10-2. En materia de bibliografía secundaria sobre la lógica estoica en general y algunos de sus aspectos particulares relacionados con la teoría de la validez, puede consultarse: Mates, B. *Stoic Logic*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1961; Kneale, W. & Kneale, M. *The Development of Logic*. Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 113-176; Müller, I. “Stoic and Peripatetic Logic”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51.2, 1969, pp. 173-187; *Id.*, “The Completeness of Stoic Propositional Logic”, en: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 20, 1979, pp. 201-15; Frede, M. *Die Stoische Logik*. Göttingen, 1974; *Id.*, Frede, M. “Stoic vs. Aristotelian Syllogistic”, en: *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987; reprinted from: *Archiv für Geschichte der Philosophie* LVI. Berlin, 1974, pp. 1-32; Mignucci, M. “The Stoic Themata”, en: Döring, K. & Ebert, T. (eds.). *Dialektiker und Stoiker: Zur Logik der Stoa und Ihrer Vorläufer*. Stuttgart, 1993; Barnes, J. “Galen and the utility of logic”, *Op. cit.*; Bobzien, S. “Stoic Syllogistic”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14, 1996, pp. 133-192; *Id.*, “Wholly Hypothetical Syllogisms”, in: *Phronesis* 45.2, 2000, pp. 87-137 y Bobzien, S. - Barnes, J. - Mignucci, M. “Logic”, in: Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J. and Schofield, M. (eds.). *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

9 *Cf.* DL 77-81 (LS 36A) y Sexto Empírico, *PH* 2.137-138 (LS 36B).

las reglas básicas de reducción ( $\Theta\epsilon\mu\alpha\tau\alpha$ )”. Los indemostrables ( $\grave{\alpha}\nu\alpha\pi\acute{o}\delta\epsilon\kappa\tau\iota$ ) son argumentos cuya validez no requiere de demostración. Según algunos estoicos, por ejemplo Crisipo, sólo cinco cumplen este requisito. Podemos esquematizarlos del modo siguiente:

- (C<sub>1</sub>) *Si A, B. A. Por lo tanto, B*
- (C<sub>2</sub>) *Si A, B. No B. Por lo tanto, no A*
- (C<sub>3</sub>) *No (A y B). A. Por lo tanto, no B*
- (C<sub>4</sub>) *O bien A o bien B. A. Por lo tanto, no B*
- (C<sub>5</sub>) *O bien A o bien B. no B. Por lo tanto, A*

En cambio, los silogismos *no*-indemostrables serían los reducibles a los indemostrables por medio de reglas de reducción llamadas *thémata* ( $\Theta\acute{e}\mu\alpha\tau\alpha$ )<sup>10</sup>. Hay cierta oscuridad en las fuentes respecto de cuántas y cuáles son exactamente estas reglas y, sobre todo, sobre cómo funcionan en casos específicos y, en consecuencia, respecto de qué significa en este contexto que un argumento sea “reducible” ( $\grave{\alpha}\nu\alpha\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\tau\iota$ ) a otro. Pero en cualquier caso esta reducción es una transformación de un indemostrable en ese argumento con la ayuda de reglas puramente formales. Un ejemplo podría ser el siguiente<sup>11</sup>:

- (1) *Si (si P<sub>1</sub> y P<sub>2</sub>, P<sub>3</sub>), entonces (si P<sub>1</sub> y no-P<sub>3</sub>, no-P<sub>2</sub>)*

Esta regla es puramente formal en el sentido de que ella misma expresa una verdad por su mera forma lógica: su consecuente se sigue de su antecedente bajo cualquier sustitución de sus variables P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub> y P<sub>3</sub>.

Esta concepción de los silogismos y su validez implica que uno de los métodos para determinar si un argumento es válido es establecer si tiene la forma de uno de los indemostrables y, si no la tiene, buscar la transformación de alguno de los indemostrables en él por medio de los  $\Theta\acute{e}\mu\alpha\tau\alpha$ . Pero para establecer esto, la lógica se basta a sí misma en el sentido de que no necesita ningún conocimiento que ella misma no pueda proporcionar. Pensemos, por ejemplo, en un argumento como:

- (2) *Si es de día, hay luz. Es de día. Por lo tanto, hay luz*

Para determinar la validez de este (2), no es necesario saber qué es ser de día y qué es haber luz. Para hacerlo, basta determinar que (2) tiene la forma del primer indemostrable. En efecto, por el hecho de tenerla, y porque la conclusión

10 Véase, por ejemplo: Galeno, *PHP* 2.3.18-19 (*SVF* 2.248, *LS* 36H); Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 278, 11-14 (*LS* 36J, *SVF* 2.255) y Simplicio, *in Cael.* 237, 2-4 (*SVF* 2. 256).

11 Cf. Bobzien, S., Barnes, J., Mignucci, M. “Logic”, *Op. cit.*, pp. 138-139

de cualquier indemostrable se sigue necesariamente de sus premisas bajo cualquier interpretación de sus variables, la **conclusión** de (2) se sigue necesariamente de sus premisas. Por lo tanto, para establecer la validez de (2) no se necesita ningún conocimiento extra-lógico como lo sería el conocimiento de qué es ser de día y qué es haber luz. Un ejemplo en que interviene un  $\Theta\epsilon\mu\alpha$  es el siguiente:

(3) *Si es día, hay luz. No hay luz. Por lo tanto, no es día.*

Para determinar la validez de (3), tampoco es necesario saber qué es ser de día y qué es haber luz, pues, para determinarla, basta establecer que su forma es reducible por el primer  $\Theta\epsilon\mu\alpha$  — (1) — a la forma del primer indemostrable. Por lo tanto, como sucede con (2), la determinación de la validez de (3) no requiere ningún conocimiento extra-lógico.

Sin embargo, en la lógica estoica no todo argumento válido es silogístico, en cuyo caso, como ahora veremos, su validez depende de factores extra-lógicos. Cuando esto sucede, la lógica no se basta a sí misma para establecer su validez, sino que requiere del uso del conocimiento que le proporcionan otras disciplinas. En este sentido, éstas son instrumentos de la lógica. Un ejemplo sería:

(4) *En toda tiranía hay amos. Siracusa es una tiranía. Por lo tanto, en Siracusa hay esclavos*

Este argumento no es silogístico pues su forma — (5) — no es ni la de uno de los cinco indemostrables ni una que pueda reducirse a la de un indemostrable por medio de alguno de los  $\Theta\epsilon\mu\alpha\tau\alpha$ .

(5) *A. B. Por lo tanto, C*

Sin embargo, la conclusión de (4) se sigue de sus premisas en virtud del significado de “amo” y “esclavo”, pues donde hay amos hay, por necesidad analítica, esclavos, en la medida en que, por definición, todo amo es amo *de* un esclavo. Esto indica que para establecer la validez de (4) es preciso acudir al significado de los conceptos que figuran en él y, en la medida en que el conocimiento del significado de estos conceptos no es propio de la lógica, sino de la *política*, la lógica debe usar esta disciplina para establecer la validez de este argumento.

En la lógica estoica hay al menos dos clases de argumentos cuya validez es explícitamente reconocida por los estoicos (e incluso por el propio Alejandro, como sugeriré al final), sólo puede establecerse por medio del uso del conocimiento proporcionado por otras disciplinas. Se trata de los argumentos “concluyentes de forma no-metódica” ( $\alpha\mu\epsilon\theta\delta\omega\varsigma \pi\epsilon\varrho\alpha\iota\eta\omega\tau\epsilon\varsigma$ ) y de los “hiposilogísticos” (o

“subsilogísticos”: ὑποσυλλογιστικοί<sup>12</sup>. Como lo indican algunos textos que citaremos en breve, Alejandro se refiere a ellos en distintas partes su comentario, pero conviene empezar con un pasaje de Galeno, *Inst. Log.* 19.6 (48, 23-49, 9 Kalbfleisch) en que se mencionan ambos y se les asocia con Crisipo de forma explícita. El texto es difícil y ha sido objeto de diversas conjeturas y correcciones por parte de sus editores:

διὰ τοῦτο οὖν οὐδὲ τοὺς ὑπὸ Χρυσίπου συντεθέντας ἐν ταῖς τρισὶ Συλλογιστικαῖς [ἀχρήστοις] ἐπιδεικτέον μοι νῦν ἐστιν ἀχρήστους ὄντας· ἔτέρῳθι γάρ ἐδεῖξα τοῦτο, καθάπερ καὶ <περὶ> τῶν περαντικῶν ὑπ’ αὐτοῦ κληθέντων· ἐδείχθησαν γάρ καὶ τούτων ἔνιοι μὲν οὐκ ἴδιόν τι γένος ὄντες συλλογισμῶν, ἀλλὰ <διὰ> πεπονθυίας λέξεως ἐρμηνευόμενοι, ποτὲ μὲν κατ’ ἀκολουθίας ὑπέρθεσιν, οἱ δὲ ὑποσυλλογιστικοὶ κληθέντες ἐν ἰσοδυναμούσαις λέχεσι τοῖς συλλογιστικοῖς λεγόμενοι· τέλος δὲ περιττοὶ πρὸς αὐτοῖς οὓς ἀμεθόδους ὄνομάζουσιν, οἵς οὐδενὸς ὄντος ὅλως μεθοδικοῦ λόγου συλλογιστέον.

3 [ἀχρήστοις] del. Kalbfleisch 4 <περὶ> add. Kalbfleisch 5 ἐδείχθησαν corr. Mynas : ἐδείχθη P 7 <διὰ> add. Kalbfleisch 7-8 ἐρμηνευόμενοι corr. Prantl ἐρμηνευόμενοι P 8 κατ’ ἀκολουθίας corr. Prantl κατακολουθούσαν P Barnes / <\*> lac. ind. Kalbfleisch: <ποτὲ δὲ κατ’ ἄλλο τι πάθος> Mynas 11 αὐτοὺς P αὐτοῖς corr. Kalbfleisch

En consecuencia, tampoco debo demostrar aquí que son inútiles los silogismos elaborados por Crisipo en las tres *[Artes] Silogísticas*<sup>13</sup>, pues en otra parte he mostrado esto, como también [lo he hecho] respecto de los [argumentos] que él llama “válidos”. En efecto, acerca de éstos se ha mostrado que algunos no son un género particular de silogismos sino que se interpretan por medio de una formulación modificada<sup>14</sup>, en ocasiones según una transposición de la implicación<sup>15</sup> [...] y que

12 Segundo M. Frede (“Stoic vs. Aristotelian Syllogistic”, *Op. cit.*, pp. 102-103) y J. Barnes (“Galen and the utility of logic”, *Op. cit.*, pp. 42-43 y 47-48, aparentemente también), dentro de la lógica estos dos tipos de argumentos son los únicos que son a la vez válidos y no son silogísticos. Para una interpretación distinta, Cf. Bobzien, S. - Barnes, J. - Mignucci, M. “Logic”, *Op. cit.*, pp. 151-152. En cualquier caso, según DL 7.78, los argumentos no-silogísticos válidos reciben el nombre de “específicamente válidos” (*περαντικοὶ εἰδικῶς*). Esta clase no debe confundirse con la de los llamados “asilogísticos” (*ἀσυλλογιστοί*), los cuales *no* son válidos, por ejemplo: *Si A, B. No-A. Por lo tanto, no-B* (εἰ ἵππος ἐστὶ Δίων, ζῷον ἐστὶ Δίων · ἀλλὰ μὴν ἵππος οὐκ ἐστὶ Δίων · οὐκ ἄρα ζῶον ἐστὶ Δίων).

13 Sobre la identidad de esta obra de Crisipo, Cf. Barnes, J. “Galen and the utility of logic”, *Op. cit.*, pp. 39-40 y 40, n. 37.

14 Para esta posible traducción de *πεπονθυίας λέξεως*, Cf. *Ibid.*, pp. 42-43, donde se remite a textos gramáticos antiguos en los cuales el verbo *πάσχειν* aplicado a una *λέξις* significa una modificación morfológica o sintáctica de una *λέξις* original que, sin esa modificación, se mantiene intacta (όλοκληρος).

15 La *ὑπέρθεσις* es uno de los *πάθη* que puede modificar una *λέξις*. Cf. nota anterior.

otros, llamados “hiposilogísticos”, se enuncian en formulaciones equivalentes a los silogísticos. Para terminar, son superfluos, además de éstos, los que ellos llaman [argumentos] “[concluyentes] de forma no-metódica”, de los cuales uno tiene que valerse para razonar silogísticamente cuando no hay absolutamente ningún argumento metódico [del que echar mano].

Consideremos primero los últimos. Según el texto, es claro que Crisipo los considera válidos (*τὸν περαντικὸν*). De hecho, el término griego que traduzco como “concluyente”, *περαίνων*, es el participio del verbo *περαίνω*, del cual proviene el término *περαντικός*, “válido”. Desde esta perspectiva, decir de un argumento que es concluyente simplemente equivale a decir que válido. El principal testimonio de Alejandro sobre los argumentos concluyentes de forma no-metódica se halla en 22, 17-23<sup>16</sup>. Cito el texto a continuación:

καὶ ὄλως τοιούτον τὸ εἰδός ἔστι τῶν λόγων, οὓς οἱ νεώτεροι λέγουσιν ἀμεθόδως περαίνοντας, οἵν τοι ἔστι καὶ τὸ ἡμέρα ἔστιν· ἀλλὰ καὶ σὺ λέγεις, ὅτι ἡμέρα ἔστιν· ἀληθεύεις ἄρα· οὐ γὰρ συλλογισμὸς τούτο· ἔσται δὲ προστεθείσης καθόλου προτάσεως τῆς ὁ τὸ ὄν εἶναι λέγων ἀληθεύει, ἡ προστεθείσης τῆς ὁ δὲ ἡμέρας οὕτης ἡμέραν εἶναι λέγων τὸ ὄν εἶναι λέγει· συμπέρασμα γὰρ ἐπὶ τοῖς κειμένοις ὁ ἄρα ἡμέρας οὕτης ἡμέραν εἶναι λέγων ἀληθεύει.

“En general, tal es la especie de argumentos que los autores más recientes llaman concluyentes de manera no metódica, por ejemplo “es de día, pero dices que es día; por lo tanto dices una verdad”. En efecto, esto no es un silogismo, pero lo será cuando le hayas agregado la premisa universal “el que dice lo que es el caso, dice una verdad” a la cual se le haya agregado “el que dice que es de día cuando es día, dice lo que es el caso”. En efecto, la conclusión a partir de lo previamente establecido es “por lo tanto, el que dice que es de día cuando es de día, dice una verdad”.

Es claro que el argumento que se ofrece como ejemplo es válido pero no silogístico.

#### (6) *Es de día. Dices que es día. Por lo tanto, dices una verdad*

Su forma no es ni la de un indemostrable ni una que pudiera reducirse a la de un indemostrable por medio de algún *théma*. Su validez depende, más bien, de la aplicación de una premisa o supuesto universal como “el que dice lo que es el caso, dice una verdad y el que dice que es de día cuando es día, dice lo que es el

16 Para otros pasajes sobre la identidad de estos argumentos, *Cf. Alejandro, in A. Pr. 24, 1-12; 68, 22-69, 4; 345, 13-346, 6; 373, 29-35; in Top. 14, 18-15, 14; Galeno, Inst. Log. 17.2 y Filópono, in A. Pr. 36, 5-12*. Puede consultarse el análisis detallado de esta noción y la de argumento hiposilográfico en la lógica estoica que se ofrece en: Bobzien, S., Barnes, J., Mignucci, M. “Logic”, *Op. cit.*, pp. 151-157.

caso”. En efecto, si es de día y digo que es día, digo una verdad pues, en virtud de esa premisa universal, si es de día y digo que es día, digo lo que es el caso y si digo lo que es el caso, digo una verdad. Nótese que (a) esta premisa universal es una consecuencia necesaria, al menos dentro del estoicismo, del significado de los conceptos de lo verdadero ( $\tauὸ\alphaληθές$ ) y de lo que es el caso ( $\tauὸ\overset{\circ}{ο}\nu\tauάρχον$  según Galeno, *Inst. Log.* 17. 2-4) y (b) al menos el segundo pertenece a un ámbito distinto de la lógica, a saber, la ontología. En esta medida, el establecimiento de la validez de un argumento concluyente de forma no-metódica como (6) requiere del uso de un conocimiento extra-lógico, es decir, propio de una disciplina distinta de la lógica. De hecho, el argumento (4) que consideramos anteriormente probablemente caería dentro de esta de la categoría de los argumentos concluyentes de forma no-metódica. En efecto, la conclusión de (4) se sigue de sus premisas en virtud del significado de los conceptos de amo y de esclavo. En concreto, el supuesto “todo amo es amo de un esclavo” sería el supuesto universal (o consecuencia del supuesto universal) en virtud del cual (4) sería válido. En este sentido, el texto de Alejandro y la teoría estoica en él expuesta sobre los argumentos concluyentes de forma no-metódica es prueba clara de que los estoicos pensaban que hay argumentos cuya validez sólo puede establecerse cuando se emplea el conocimiento proporcionado por otras disciplinas: en el caso (4), el que proporciona la política. (Dejo de lado el problema de por qué un argumento concluyente de forma no metódica “no es un silogismo, pero lo será” si se cumplen ciertas condiciones, es decir, el problema de por qué un argumento de este tipo puede transformarse, con la ayuda de ciertos presupuestos extra-lógicos, en uno silogístico)<sup>17</sup>.

La segunda clase de argumentos cuya validez sólo puede establecerse por medio del uso del conocimiento proporcionado por otras disciplinas, es la de los llamados “hiposilogísticos” (*ύποσυλλογιστικοί*). Éstos, como ocurre con los concluyentes de forma no-metódica, son válidos pero no silogísticos. De acuerdo nuevamente con el testimonio de Alejandro (*in A. Pr.* 84, 12-19 y 373, 31-35), “[un argumento hiposilogístico] ya no es silogístico pero sí es válido”: *οὐκέτι δὲ συλλογιστικὸν ἀλλὰ περαντικόν*”. Cabe citar el pasaje *in extenso*:

τοιούτος ἐστιν ὁ ὑποσυλλογιστικὸς ὑπὸ τῶν νεωτέρων λεγόμενος ὁ λαμβάνων μὲν τὸ ισοδυναμοῦν τῇ προτάσει τῇ συλλογιστικῇ ταύτὸν δὲ καὶ ἐκ ταύτης συνάγων τῷ γὰρ τινὶ μὴ ὑπάρχειν τὸ μὴ παντὶ ὑπάρχειν ισοδυναμοῦν μετείληπται. ἀλλ᾽ ἐκεῖνοι μὲν οὐ λέγουστι τοὺς τοιούτους συλλογισμοὺς εἰς τὴν φωνὴν καὶ τὴν λέξιν βλέποντες, ἀλλὰ, Αριστοτέλης πρὸς τὰ σημαίνομενα ὄρων, ἐφ' ὃν ὄμοιών σημαίνεται, οὐ πρὸς τὰς φωνὰς

17 Para este problema, Cf. Müller, I. "Stoic and Peripatetic Logic", *Op. cit.*, p. 180; Frede, M. "Stoic vs. Aristotelian Syllogistic", *Op. cit.*, p. 102 y Bobzien, S., Barnes, J., Mignucci, M. "Logic", *Op. cit.*, pp. 152-155.

τὸν αὐτόν φησι συνάγεσθαι συλλογισμὸν καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ τῆς λέξεως ἐν τῷ συμπεράσματι μεταλήψει, ἀνὴρ οὐ συλλογιστικὴ ὄλως συμπλοκή.[...] ταῦτὸν γὰρ σημαίνοντος τοῦ εἰ τὸ Α, τὸ Β' [ἐν] τῷ ἀκολουθεῖν τῷ Α τὸ Β, συλλογιστικὸν μὲν λόγον φασὶν εἶναι τοιαύτης ληφθείσης τῆς λέξεως εἰ τὸ Α τὸ Β, τὸ δὲ Α, τὸ ἄρα Β.

“Tal es el [argumento] que los autores más recientes llaman “hiposilogísticos”: aquel que toma algo equivalente a la premisa silogística y deduce lo mismo [que se deduce] a partir de ella (en efecto, al ser equivalente “darse en no todo” a “no darse en alguno”, lo sustituyó). Sin embargo, estos autores, al fijarse en su expresión y enunciación, niegan que tales [argumentos] sean silogismos. Aristóteles, en cambio, al enfocarse en los significados (en aquellos casos en que se significa lo mismo), pero no en su expresión, afirma que, si la conjunción [de las premisas] es silogística de modo general, el mismo silogismo es deductivo [de la misma conclusión] cuando ocurre tal sustitución del enunciado de la conclusión [...] En efecto, puesto que “si A, B” significa lo mismo que “B se sigue de A”, afirman que, al tomarse una enunciación tal como “si A, B; A; por lo tanto, B”, [el argumento] es silogístico, pero “B se sigue de A; A; por lo tanto, B” ya no es silogístico sino válido”.

De acuerdo con su definición, es hiposilogístico “aquel [argumento] que toma algo equivalente a la premisa silogística y deduce lo mismo [que se deduce] a partir de ella” ὁ λαμβάνων μὲν τὸ ἰσοδυναμοῦν τῇ προτάσει τῇ συλλογιστικῇ ταῦτὸν δὲ καὶ ἐκ ταῦτης συνάγων). Una manera posible de entender esta definición es la siguiente. Un argumento  $A_1$  es hiposilogístico cuando hay un argumento silogístico  $A_2$  tal que (i) la conclusión de  $A_1$  y  $A_2$  es la misma, (ii) las premisas de  $A_1$  y  $A_2$  también son las mismas excepto por una de ellas, pues  $A_1$  tiene una premisa  $x_1$  que  $A_2$  no tiene y  $A_2$  una premisa  $x_2$  que  $A_1$  no tiene, y (iii)  $x_1$  y  $x_2$ , a pesar de ser distintas formalmente, son semánticamente equivalentes. El ejemplo que ofrece Alejandro sugiere que, en efecto, así debe entenderse la noción:

(7) *B se sigue de A. A. Por lo tanto, B* (ἀκολουθεῖν τῷ Α τὸ Β).<sup>18</sup>

Este argumento no es silogístico. Aunque a primera vista es muy parecido al primer indemostrable (*Si A, B. A. Por lo tanto, B*), existe una diferencia importante entre ellos. Esta radica en la primera premisa de cada una. Mientras que *Si A, B* –primera premisa del primer indemostrable– es un condicional, *B se sigue de A* –primera premisa de (7)– no lo es. Esta última es más bien una proposición que los estoicos clasificarían como “simple” (ἀπλοῦν) por carecer de una estructura interna

18 Otro ejemplo podría ser el que figura en DL 7.78 (SVF 2. 238, 241, 243, LS 36A4-16): “Es falso que sea de noche y de día. Es de día. Por lo tanto, no es de noche” ψεῦδός ἐστι τὸ ήμέρα ἐστὶ καὶ νύξ ἐστι· ήμέρα δέ ἐστιν· οὐκ ἄρα νύξ ἐστιν). Al sustituirse la primera premisa por *No (es noche y es de día)* obtenemos un argumento silogístico cuya forma es la del tercer indemostrable: *No (A y B). A. Por lo tanto, no B*. Cf. Barnes, J. “Galen and the utility of logic”, *Op. cit.*, pp. 46-47.

que pudiera representarse mediante conectivas y variables. Sin embargo, las dos proposiciones significan lo mismo ( $\tau\alpha\forall\tau\circ\sigma\eta\mu\alpha\tau\nu\tau\circ\zeta$ ). De esta manera, se cumplen las tres condiciones que deben satisfacerse para que (7) sea hiposilográfico: hay un argumento silogístico (el primer indemostrable) tal que (7) y ese argumento silogístico tienen la misma conclusión, (ii) comparten todas las premisas excepto una y (iii) hay una equivalencia semántica en la premisa que no comparten.

Es importante ver en qué radica la validez de los argumentos hiposilográficos. Ésta no se debe a que sean silogísticos, pues no lo son. La razón de su validez radica, más bien, en el significado del concepto de “se sigue de”, el cual, no es propio de la lógica. Este concepto tiene, desde luego, un uso lógico. Los estoicos lo emplean, por ejemplo, para definir la noción de condicional<sup>19</sup>. Sin embargo, es un concepto cuyo significado básico rebasa ampliamente el ámbito de la lógica, pues también se emplea en otras disciplinas, distintas de la lógica, como es el caso, por ejemplo, de la ética, en que se usa, por ejemplo, para definir el fin de la vida humana<sup>20</sup>, o la física, en que usa, por ejemplo, para definir la naturaleza del nexo físico que da unidad al cosmos<sup>21</sup>. El sentido lógico del término  $\grave{\alpha}\kappa\lambda\circ\upsilon\grave{\alpha}$ , por ende, no es primario, es decir, anterior a los otros dos, como si la lógica fuera primaria o anterior en algún sentido a las otras dos disciplinas. Según veremos en el apartado siguiente, lógica, ética y física son, más bien, disciplinas coordinadas y no subordinadas entre sí. El sentido lógico del término es especie de un sentido genérico y más amplio de este concepto, que rebasa el dominio privativo de la lógica. En esta medida, el establecimiento de la validez de al menos *algunos* argumentos hiposilográficos como (7) requiere del uso de un concepto que no es exclusivamente lógico. En conclusión, los argumentos hiposilográficos y los que son concluyentes de forma no-metódica sirven para mostrar que, de acuerdo con los estoicos, la lógica sólo puede establecer la validez de ciertos argumentos a través del empleo de conceptos que no son propios, o cuando menos exclusivos de la lógica. En esta medida, existen pruebas claras, provenientes del testimonio del propio Alejandro, de que en ciertos casos la lógica estoica depende de otras disciplinas que le sirven de instrumento para cumplir su propia finalidad.

### 3. Consideraciones finales: ¿es internamente consistente la postura de Alejandro?

Al sostener que la lógica es usuaria de las demás disciplinas constitutivas de la filosofía — tanto como ellas lo son de la lógica — los estoicos adoptan una

19 Cf. DL 7. 71-72 (SVF 2.207, LS 35A1-4, FDS 197; 202).

20 Cf. DL 87 y los textos clasificados por Von Arnim bajo SVF 3.6-9.

21 Cf. SVF 1.98.

postura que es inmune a la crítica de Alejandro en 2, 22-33. El uso recíproco de las unas por las otras implica que el uso no conlleva, por sí solo, subordinación. En efecto, si conllevara subordinación, se generarían contradicciones. Por ejemplo, la lógica, al ser tanto instrumento como usuaria de la ética, sería subordinante de la ética, pero, a la vez, estaría subordinada a ella. Esto hecha abajo el razonamiento con el cual Alejandro pretende reducir al absurdo la posición estoica. Los estoicos pueden sostener que la lógica es parte de la filosofía sin temor de caer en el absurdo, como pretende Alejandro, de que esta última dejaría de ser la disciplina más elevada y valiosa de todas.

En realidad, la postura estoica se fundamenta en una concepción radicalmente distinta de la peripatética en cuanto a la relación que guardan entre sí las disciplinas constitutivas de la filosofía. En primer lugar, es ajena al pensamiento estoico la idea de que tales disciplinas se ordenan entre sí en una jerarquía en función de su instrumentalidad. Para los estoicos, el conocimiento filosófico debe entenderse como un organismo cuyas partes su usan las unas a las otras, pero no por ello guardan entre sí una relación de superioridad o inferioridad, sino de coordinación. El funcionamiento de cada una presupone el funcionamiento de las demás y, en esa medida, todas necesitan usar a las demás para el cumplimiento de sus fines, a la manera en que dependen unas de otras las distintas partes del organismo de un ser vivo. En esa medida son inseparables las unas de las otras. Tal es, por ejemplo, la opinión que Sexto Empírico le atribuye Posidonio, el primer estoico del que tenemos que noticia que debatió con los peripatéticos respecto de si la lógica es parte o instrumento de la filosofía<sup>22</sup>. Para citar a Sexto:

---

22 *AM* 7.19 (*LS* 26D). Cf. Séneca *Ep.* 88, 21-8 y las observaciones en: Long, A. A. & Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987, vol. 1, pp. 160-162. La comparación de la lógica con los huesos y los nervios de un ser vivo parece remontarse a Zenón y Crisipo (*Cf. DL* 7.39-41), aunque en ese contexto se asocia a la física (y no a la ética) con el alma. Algunos estoicos anteriores a Posidonio, entre ellos Zenón, Crisipo, Arquedemo y Eudromo, sostuvieron que algunas partes de la filosofía, en especial la lógica, tienen mayor valor que otras, pues son “preferibles” ( $\pi\tau\omega\kappa\epsilon\rho\tau\sigma\theta\alpha\iota$ ) a ellas, a pesar de estar todas relacionadas entre sí como partes orgánicas de un todo (las fuentes sobre esto no explican por qué son preferibles pero es improbable que haya sido entendida por estos estoicos como algo que implica una jerarquización absoluta como la que tienen en mente los peripatéticos). Cf. *DL* 7. 39-41 (*LS* 26B) y Plutarco, *Stoic. Rep.* 1035A (*SVF* 2.42, *LS* 26C). Sobre este asunto, Cf. Ierodiakonou , K. “The Stoic division of philosophy”, in: *Phronesis* 38, 1993, pp. 57-74; Inwood, B. *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 162-163 y 191-199; *Id.*, “Why Physics?”, en: Salles, R. (ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford, Oxford University Press, 2009 y Boeri, M. “Does cosmic nature matter? Some reflections on the cosmological aspects of Stoic ethics”, en: Salles, R. (ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford, Oxford University Press, 2009. Un texto estoico tardío en que se hace hincapié en el valor instrumental (pero no por ello subordinado) de la lógica es: Epicteto, *Diss.* 4. 7. 6. Agradezco a Marcelo Boeri haberme señalado este pasaje.

ο δὲ Ποσειδώνιος, ἐπεὶ τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά εἰστιν ἀλλήλων, τὰ δὲ φυτὰ τῶν καρπῶν ἔτερα θεωρεῖται καὶ τὰ τείχη τῶν φυτῶν κεχώρισται, ζῷω μᾶλλον εἰκάζειν ἡχίου τὴν φιλοσοφίαν, αἴματι μὲν καὶ σαρκὶ τὸ φυσικόν, ὅστεοις δὲ καὶ νεύροις τὸ λογικόν, ψυχῇ δὲ τὸ ηθικόν.

“Posidonio, en vista de que las partes de la filosofía son inseparables las unas de las otras y de que se observa que las plantas son distintas de las frutas y de que las cáscaras se separan de las plantas, creyó más conveniente comparar a la filosofía con un animal: a la física con la sangre y la carne, a la lógica con los huesos y los nervios, a la ética con el alma”.

En esta medida, los estoicos podrían, en principio, aceptar la idea aristotélica de que hay disciplinas entre cuyas funciones está la de servir de instrumento a otras disciplinas. Incluso podrían conceder que esta función instrumental explica y justifica, al menos en gran medida, la existencia de dichas disciplinas. Pero, contrariamente a lo que sostiene Aristóteles y argumenta Alejandro, los estoicos piensan que el uso de una por otra, no implica por sí solo la subordinación de la primera sobre la segunda: del simple hecho de que una disciplina use a otra no se sigue que la subordine, pues todas son usuarias de las demás y, por consiguiente, todas se presuponen mutuamente sin establecerse entre ellas un orden jerárquico absoluto.

Quiero concluir este trabajo con una conjetura acerca de la coherencia de la postura de Alejandro: ¿es internamente consistente su concepción jerárquica de las disciplinas constitutivas de la filosofía, ya presente en Aristóteles y pieza clave de la postura desde la cual pretende atacar la de los estoicos? La respuesta parece ser en buena medida negativa porque, como ahora buscaré indicar, hay elementos en ellas que parecen chocar entre sí.

Por un parte, la relación de subordinación supuesta en la postura de Alejandro es asimétrica y absoluta. La relación es absoluta —una misma disciplina no puede subordinarse a otra en un sentido y subordinarla en otro— porque sólo hay un único ordenamiento posible de las distintas disciplinas. Si una disciplina  $D_1$  se subordina a otra  $D_2$ , y es, por esa razón, inferior a ella,  $D_2$  no puede, a su vez subordinarse a  $D_1$  en algún sentido y ser inferior a ella en ese sentido. Pero si es así y el criterio que determina que una disciplina se subordine a otra es que la use como instrumento, entonces una misma disciplina no puede ser, al mismo tiempo usuaria e instrumento de otra. En este sistema jerárquico el uso mutuo de una disciplina por otra conlleva una imposibilidad prácticamente conceptual. Sin embargo, hay indicios de que, a pesar de esta supuesta imposibilidad, Alejandro admite casos de uso mutuo de una disciplina por otra. Por ejemplo, él opina que los silogismos categóricos de Aristóteles en los *Primeros Analíticos* no son los únicos argumentos válidos

posibles. Hay algunos cuya conclusión se sigue necesariamente de sus premisas pero cuya forma lógica no se ajusta a ninguno de los catorce modos silogísticos tradicionales. Tal es el caso de los silogismos estoicos (*in A. Pr.* 164, 25-165, 2), los cuales Alejandro considera inútiles ( $\alpha\chiορήστων \circντων$ ), pero no inválidos ( $\varepsilonχοι τινὰ συμπλοκήν$ ). Desde la perspectiva de Alejandro también son válidos los argumentos que los estoicos consideran concluyentes de forma no metódica o hiposilogísticos. Este se hace patente a través de los pasajes citados en el apartado anterior. En 373, 31-35, por ejemplo, Alejandro admite la validez de los argumentos hiposilogísticos, pues, según él, (“[un argumento hiposilogístico] ya no es silogístico pero sí es válido”: οὐκέτι δὲ συλλογιστικὸν ἀλλὰ περαντικόν). De hecho, Alejandro afirma en *in A. Pr.* 84, 6-12 (que son las líneas que preceden al texto que citamos en el apartado anterior) que el propio Aristóteles usa en *A. Pr.* 27a36-b1 argumentos parecidos a los hiposilogísticos de los estoicos para demostrar la *validez* — o necesidad de la conclusión dadas las premisas — de los silogismos de la segunda figura en *Baroco* (el texto de Alejandro en su conjunto, *in A. Pr.* 84, 6-19, es un comentario a este pasaje de los *A. Pr.*). Ahora bien, como también vimos, establecer que la conclusión de estos argumentos se sigue efectivamente de sus premisas, requiere hacer uso de conceptos extra-lógicos propios de otras disciplinas. Pues bien, y ésta es la tensión que parece haber en la postura de Alejandro, ¿acaso no entra esto en conflicto con considerar a la lógica como parte de una jerarquía en la cual ella se encuentra absolutamente subordinada a las demás disciplinas?

## Bibliografía

### Obras antiguas

1. ALEJANDRO DE AFRODISIA (*in A. Pr.*) *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium*. M. Wallies (ed.) Berlin, Reimer, 1883.
2. ALEJANDRO DE AFRODISIA (*in Top.*) *In Aristotelis topicorum libros octo commetaria*. M. Wallies (ed.). Berlin, Reimer, 1891.
3. AMONIO (*in A. Pr.*) *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium*. M. Wallies (ed.). Berlin, Reimer, 1899.
4. ARISTOTLE (*A. Pr.*) *Analytica Priora*. Ross (ed.). Oxford, Oxford Classical Texts, 1964.

5. ARISTOTLE (EN) *Ethica Nicomachea*. Bywater (ed.). Oxford, Oxford Classical Texts, 1894 (21a. reimpr. 1991).
6. ARISTOTLE (Phys.) *Physica*. Ross (ed.). Oxford, Oxford Classical texts, 1950 (9a. reimpr. 1990)
7. DIÓGENES LAERCIO (DL) *Vitae Philosophorum*. Marcovich (ed.). Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999.
8. FILÓPONO (in A. Pr.) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria*. Wallies (ed.). Berlin, Reimer, 1905.
9. GALENO. *Institutio Logica*. Kalbfleisch (ed.). Leipzig, Teubner, 1896 [Hay traducción al español por A. Ramírez Trejo bajo el título: Galeno. *Iniciación a la Dialéctica*. México, UNAM, 1982].
10. GALENO (PHP) *De placitis Hippocratis et Platonis*. De Lacy (ed.). Berlin, Akademie, 1978.
11. OLIMPIODORO. *In Aristotelis categorias commentarium*. Busse (ed.). Berlin, Reimer, 1902.
12. PLUTARCO. (Stoic. Rep.) *De Stoicorum Repugnantibus*. Cherniss (ed.). Cambridge- Massachusetts, Loeb Classical Library, 1976.
13. SÉNECA (Ep.) *Epistulae Morales*. Reynolds (ed.). Oxford, Oxford Classical Texts, 1965.
14. SEXTO EMPÍRICO (AM) *Adversus mathematicos*. Mutschmann (ed.). Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1914.
15. SEXTO EMPÍRICO (PH) *Pyrrhoniae hypotyposes*. Mutschmann (ed.). Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1912.
16. SIMPLICIUS (in Cael.) *In Aristotelis de caelo commentaria*. Heiberg (ed.). Berlin, Reimer, 1894.

### Obras de referencia

17. DIELS, H. (DG) *Doxographi Graeci*. Berlin, Walter de Gruyter, 1965 (ed. original: 1879).
18. HÜLSER, K. (FDS) *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Stuttgart/ Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987-88.

19. LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., MCKENZIE, R. (*LSJ*) *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1968.
20. LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (*LS*) *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
21. VON ARNIM, H. (*SVF*) *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1903-1905.

### Obras Modernas

22. BARNES, J., BOBZIEN, S., FLANNERY, K., IERODIAKONOU, K. *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's Prior Analytics 1. 1-7*. Cornell, Cornell University Press, 1991.
23. BARNES, J. “Galen and the utility of logic”, en: Kollesch, J. & Nickel, D. (eds.). *Galen und das Hellenistische Erbe*. Stuttgart, Franz Striner Verlag, 1993.
24. BOBZIEN, S., BARNES, J., MIGNUCCI, M. “Logic”, en: Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J. and Schofield, M. (eds.). *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
25. BOBZIEN, S. “Stoic Syllogistic”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14, 1996, pp. 133-192.
26. BOBZIEN, S. “Wholly Hypothetical Syllogisms”, en: *Phronesis* 45.2, 2000, pp. 87-137.
27. BOERI, M. “Does cosmic nature matter? Some reflections on the cosmological aspects of Stoic ethics”, en: Salles, R. (ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford, Oxford University Press, 2009.
28. FREDE, M. *Die Stoische Logik*. Göttingen, 1974.
29. FREDE, M. “Stoic vs. Aristotelian Syllogistic”, in: *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987; reprinted from: *Archiv fur Geschichte der Philosophie* LVI. Berlin, 1974, pp. 1-32.
30. IERODIAKONOU, K. “The Stoic division of philosophy”, en: *Phronesis* 38, 1993, pp. 57-74.

31. INWOOD, B. *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford, Oxford University Press, 2005.
32. INWOOD, B. “Why Physics?”, en: Salles, R. (ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford, Oxford University Press, 2009.
33. KNEALE, W. & KNEALE, M. *The Development of Logic*. Oxford, Clarendon Press, 1962.
34. LEE, T. S. *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*. Hypomnemata 79. Göttingen, 1984.
35. LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
36. MATES, B. *Stoic Logic*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1961.
37. MIGNUCCI, M. “The Stoic Themata”, en: Döring, K. und Ebert, T. (eds.). *Dialektiker und Stoiker: Zur Logik der Stoa und Ihrer Vorläufer*. Stuttgart, 1993.
38. MÜLLER, I. “Stoic and Peripatetic Logic”, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51.2, 1969, pp. 173-187.
39. MÜLLER, I. “The Completeness of Stoic Propositional Logic”, en: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 20, 1979, pp. 201-215.

# **Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia**

## **Soul, impulse, and movement according to Alexander of Aphrodisias**

**Por: Alejandro G. Vigo**

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

Navarra, España

[avigo@unav.es](mailto:avigo@unav.es)

Fecha de recepción: 20 de agosto de 2009

Fecha de aprobación: 22 de septiembre de 2009

**Resumen:** este artículo se ocupa de la concepción del alma elaborada por Alejandro de Afrodisia, con especial atención a un aspecto específico que la distingue de la concepción aristotélica: la introducción de una facultad o capacidad impulsiva. En primer lugar, se considera la reformulación de la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo que Alejandro lleva a cabo, en conexión con su original reconstrucción del hilemorfismo. Aquí se pone especial énfasis en el modo en el cual Alejandro construye lo que puede llamarse un “modelo escalonado” de composición hilemórfica. En segundo lugar, se considera el tratamiento de la facultad impulsiva, atendiendo especialmente al rendimiento teórico que extrae Alejandro de la adopción de la noción de impulso. Por último, se considera brevemente el modelo reformulado de psicología de la acción que elabora Alejandro, para dar cuenta de la secuencia del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. Se trata de un modelo explicativo que deja de lado el recurso aristotélico a la estructura del silogismo práctico e incorpora, en cambio, los elementos más característicos de la concepción estoica. Ello no implica, sin embargo, el abandono de la tesis básica de la concepción aristotélica de la motivación, por oposición al intelectualismo socrático, a saber: la tesis de la primacía del deseo, en todas sus posibles formas, como factor que da cuenta del origen del movimiento voluntario y la acción

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

**Abstract:** this paper discusses Alexander of Aphrodisias' conception of the soul, paying special attention to a specific aspect distinguishing the Alexandrian view from the Aristotelian one: the impulsive capacity or faculty. Firstly, it considers Alexander's reformulation of Aristotle's approach to the soul (as a form of the body), a reformulation that is performed in connection with his original reconstruction of hilemorphism. At this point the author makes a special emphasis upon the manner Alexander develops a 'terraced model' of hilemorphic composition. Secondly, the treatment of impulsive faculty, with a special focus on the theoretical performance that Alexander derives from taking the notion of impulse, is developed. Finally, Alexander's reformulation of the Aristotelian psychology of action is also briefly considered in order to account for the sequence of the process of the production of voluntary movement and of action.

---

\* Por sus valiosas y precisas sugerencias que me permitieron mejorar el texto en puntos de detalle, así como por la generosa invitación a participar en este volumen, quiero agradecer muy sinceramente a Marcelo D. Boeri.

*This is an explicative model that leaves aside the Aristotelian resource to the structure of the practical syllogism, and incorporates the elements predominantly characteristic of the Stoic conception. This, though, does not entail the abandonment of the basic thesis of Aristotle's stance regarding motivation, as an opposition to socratic intellectualism: the thesis of the primacy of desire, in all its possible ways, as a factor accounting for the origin of voluntary movement and action.*

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

## 1. Introducción

En *DA* Alejandro de Afrodísia, el gran comentador y seguidor de Aristóteles, presenta una concepción del alma, su naturaleza y sus facultades que, en su orientación básica y en su diseño general, puede caracterizarse como una versión reformulada de la concepción aristotélica. La originalidad de la reformulación que lleva a cabo Alejandro en esta obra es, sin embargo, fácilmente reconocible, y presenta rasgos que son característicos del modo de su proceder también en otras áreas del pensamiento filosófico. El más saliente de dichos rasgos debe verse, probablemente, en la marcada tendencia a la sistematización que pone de manifiesto. Como el aristotélico convencido que es, Alejandro pretende cultivar una actitud de cuidadosa fidelidad doctrinaria respecto de Aristóteles. Sin embargo, en ese mismo intento, Alejandro pone de manifiesto también una tendencia a la sistematización que, muchas veces, va claramente más allá de lo que, en el plano metódico, puede considerarse la actitud característica del propio Aristóteles. Tal tendencia sistematizadora adquiere una expresión particularmente nítida en el intento de presentar la “ciencia del ser” inaugurada por Aristóteles como una ciencia estrictamente demostrativa, tal como Alejandro lleva a cabo dicho intento en el comentario al libro IV de *Metafísica*<sup>1</sup>. Pero la misma tendencia se manifiesta también, de diversos modos, en otros escritos, entre los cuales se cuenta *DA*. Y, a la luz de lo ocurrido con la defensa de otras posiciones filosóficas influyentes a lo largo de la historia, no puede sorprender demasiado que también en el caso de Alejandro la tendencia a sistematizar la posición aristotélica venga motivada, en buena medida, por las peculiares exigencias que planteaba el contexto polémico fuertemente transformado en el que el comentador debió desplegar su propia

---

1 Para una reconstrucción de conjunto de la concepción elaborada de este modo por Alejandro, véase: Bonelli, M. Alessandro di Afrodísia e la metafisica come scienza dimostrativa. Napoli, 2001. Sobre la orientación sistematizadora de la exégesis de Alejandro, véanse también las buenas observaciones de S. Fazzo (Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle ‘Quaestiones’ di Alessandro di Afrodísia. Pisa, 2002, pp. 20 ss.) quien ve en Alejandro incluso un remoto antecedente de algunas de las características de la escolástica medieval, sobre todo, en lo concerniente a la función concedida a la autoridad de Aristóteles y a la prevalencia de la construcción teórica sobre la investigación empírica (Cf. p. 21).

actividad filosófica<sup>2</sup>. En este punto jugó un papel decisivo, sin duda, el desafío que planteaba la confrontación con escuelas filosóficas que asumían una concepción estrictamente sistemática de la filosofía, muy particularmente, con la escuela estoica, que representa, como es sabido, si bien no el único, cuando menos, el principal interlocutor y, a la vez, adversario que tienen en vista no pocos de los esfuerzos de defensa y reformulación del aristotelismo llevados a cabo por Alejandro<sup>3</sup>. En el desarrollo de dicha confrontación, Alejandro logra, a menudo, una sutil combinación de estrategias de crítica y estrategias de asimilación, dentro de la cual los aspectos de adaptación, referidos a aspectos de detalle, suelen quedar integrados de modo, a primera vista, poco perceptible, en un marco general de carácter predominantemente polémico.

En el caso de la concepción presentada en *DA*, las cosas no resultan muy diferentes. En un marco general determinado por la preocupación principal de defender la concepción del alma como forma del cuerpo y la teoría de las facultades anímicas elaboradas por Aristóteles, Alejandro incorpora algunas importantes modificaciones en puntos de detalle que, en no pocos casos, obedecen de modo directo al intento de asimilar aspectos concretos de la doctrina, en principio, antagónica, elaborada por la escuela estoica. De hecho, la problemática referida al alma, conjuntamente con la referida a la providencia y el determinismo, puede verse como uno de los ejes principales de la confrontación productiva de Alejandro con el estoicismo<sup>4</sup>. En lo que sigue discutiré uno de los aspectos de la concepción de

- 
- 2 Para una caracterización general del estilo de pensamiento y la obra de Alejandro, véase: Sharples, R. W. “Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation”, en: “Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II. Principat”, en: Haase, W. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 36/2. Berlin – New York, 1987, pp. 1176-1243, esp. pp. 1179 ss.; en particular, para su concepción del alma, véanse pp. 1202 ss. Una presentación de conjunto de las fuentes, el contexto polémico y la orientación doctrinaria de Alejandro se encuentran en: Sharples, R. W. “The school of Alexander?”, en: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. London, 1990, pp. 83-111.
- 3 Ya P. Moraux (*Alexandre d’Aphrodise, Exégète de la noétique d’Aristote*. Liège – Paris, 1942, p. 196) y M. Pohlenz (*Die Stoia. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. I: Göttingen, 1992 [= 1959, 1948], pp. 355-359 –con las correspondientes notas contenidas en Bd. II: Göttingen, 1990 [= 1949]), pp. 173-176–), citados por R. W. Sharples (“Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation”, *Op. cit.*, p. 1178, nota 11), enfatizaron la importancia del estoicismo como punto central de referencia, dentro del contexto polémico de Alejandro. Pohlenz sugiere incluso que, al igual que para los platónicos, Alejandro considera al estoicismo como la única escuela que podía medirse en rango filosófico y científico con los antiguos maestros de la Grecia clásica, mientras que no dedica prácticamente atención alguna a Epicuro y su escuela (*Cf.* I, p. 359).
- 4 Para el estoicismo como punto central de referencia y crítica de la concepción que Alejandro presenta en *DA*, véanse las buenas observaciones en: Bergeron, M., Dufour, R. *Alexandre d’Aphrodise, De l’âme. Text grecque introduit, traduit et annoté*. Paris, 2008, pp. 19 ss.

Alejandro en los cuales tal estrategia de asimilación produce resultados creativos e interesantes, desde el punto de vista sistemático. Me refiero, en concreto, al modo en el que Alejandro explica el origen del movimiento voluntario animal y, en particular, de la acción humana, en conexión con su tratamiento de la facultad impulsiva del alma. Ya el mismo reconocimiento de la existencia de una “parte impulsiva” o “facultad impulsiva” del alma ( $\psi\chi\eta\; \delta\omega\mu\eta\tau\kappa\eta$ ,  $\tau\omega\; \delta\omega\mu\eta\tau\kappa\omega$ ), en la forma en que tiene lugar en la obra, ha de verse como un resultado de la estrategia de asimilación de posiciones estoicas, de las que Alejandro se vale para obtener una versión reformulada de la concepción aristotélica. Tal asimilación no constituye meramente una concesión a la posición rival, sino que, al mismo tiempo, forma parte de un intento por reforzar la propia concepción aristotélica, en aquellos aspectos que, a la luz del nuevo estado de la discusión, podían aparecer como no suficientemente elaborados o necesitados de mayor precisión.

## 2. El alma como forma del cuerpo

Desde el punto de vista ontológico, la concepción del alma presentada por Alejandro se mantiene en la línea directriz establecida por Aristóteles: el alma debe ser concebida como la forma sustancial del ser vivo, el cual ha de verse, a su vez, como un compuesto de materia (cuerpo) y forma (alma) (*Cf. DA* 10, 1-5). En una exposición relativamente extensa (*Cf. 2, 25-15, 29*), Alejandro ilustra el alcance de la tesis ontológica básica relativa a la composición hylemórfica de los entes naturales y, en particular, de los seres vivos, acudiendo para ello a la representación de una suerte de escala de creciente complejidad<sup>5</sup>. Alejandro parte de la oposición entre artefactos y cuerpos naturales. Los artefactos son ejemplos particularmente claros, a la hora de ilustrar la tesis general según la cual todas las sustancias corpóreas o sensibles se componen a partir de un cierto “sustrato” ( $\bar{\nu}\tau\omega\kappa\epsilon\bar{\iota}\mu\omega\nu\omega\bar{\nu}$ ), esto es, la “materia” ( $\bar{\nu}\lambda\eta$ ), y de una naturaleza ( $\phi\bar{\nu}\sigma\iota\zeta$ ) que la configura y determina ( $\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\iota\zeta\omega\sigma\alpha\; \kappa\alpha\bar{\iota}\; \delta\omega\iota\zeta\omega\sigma\alpha$ ), vale decir, lo que se denomina “forma” ( $\varepsilon\bar{\iota}\delta\omega\zeta$ ) (*Cf. 2, 25-3, 3*; véase también *3, 8-9*:  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ ,  $\mu\omega\rho\phi\eta\bar{\iota}$ ). La razón es que resulta patente, a simple vista, que las producciones del arte siempre se llevan a cabo a partir de un material preexistente, esto es, dado de antemano, como es el caso del bronce, la piedra, la madera o la cera a partir de los cuales se realiza una estatua, por ejemplo (*Cf. 3, 3-9*). Dicho material ha de ser un cuerpo naturalmente apto para

---

<sup>5</sup> Para una reconstrucción detallada del hylemorfismo de Alejandro, véase: Fazzo, S. *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle 'Quaestiones' di Alessandro di Afrodisia*, *Op. cit.*, cap. I; para la escala de creciente complejidad en la composición hylemórfica, con atención también al caso de los seres vivos, véanse esp. pp. 69 ss.

recibir (la configuración impuesta por) el arte ( $\tauὸ\ σῶμα\ τὸ\ πεφυκὸς\ αὐτὴν$  [sc.  $\tauέχνη$ ] δέχεσθαι), el cual, sin embargo, no incluye en su propia caracterización o fórmula definitoria ( $\epsilonν\ τῷ\ οἰκείῳ\ λόγῳ$ ) el resultado producido en él por el arte ( $\tauὸ\ γινόμενον\ ὑπὸ\ τῆς\ τέχνης\ ἐν\ αὐτῷ$ ) (Cf. 3, 10-12). Con todo, si se considera el tipo de unidad que los constituye, hay que admitir que los artefactos no pueden contar como genuinos objetos sustanciales: la forma del artefacto ( $\tauὸ\ μὲν\ οὖν\ κατὰ\ τέχνην\ γινόμενον\ εἶδος$ ) no es una genuina sustancia ( $οὐσίᾳ$ ), ya que no funda el peculiar tipo de unidad con la materia que caracteriza al objeto sustancial, y ello es así por cuanto tampoco el arte, que da origen a dicha forma, es sustancia, mientras que la forma generada según naturaleza ( $\tauὸ\ κατὰ\ φύσιν\ οὐσίᾳ$  <sc. γινόμενον εἶδος>) es sustancia, porque la propia naturaleza ( $\eta\ φύσις$ ) que la genera también lo es (Cf. 5, 1-4)<sup>6</sup>. En tal sentido, Alejandro enfatiza que es el arte el que imita la naturaleza, y no viceversa (Cf. 3, 15-16). Las obras de la naturaleza, entre las cuales se destacan muy especialmente los seres vivos, con su correspondiente principio vital, que es el alma, son mucho más maravillosas que las realizaciones del arte, por muy admirables que estas últimas puedan llegar a ser (Cf. 2, 10-25).

Descartados los artefactos, la escala de los diferentes tipos de composición hylemórfica equivale, pues, a una escala de los diferentes tipos de objetos corpóreos naturales, que, como tales, son siempre objetos compuestos de forma y materia, a saber: 1) los cuerpos simples ( $\tau\alpha\ \alpha\pi\lambda\alpha\ \sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ ), así denominados no por no

ser ellos mismos compuestos, sino por estar constituidos a partir de una materia completamente carente de forma ( $\alpha\muορφός \tauε \kαὶ \alpha\νείδεος$ ), vale decir, la así llamada “materia primera”, a la que Alejandro denomina la materia “en el sentido principal y absoluto” ( $\kappaυρίως \kαὶ \alpha\πλῶς$ ), la cual, por no estar compuesta a su vez de forma y materia, ya no puede ser considerada un cuerpo (*Cf.* 3, 25-4, 4); 2) los cuerpos compuestos  $\tauὰ \sigmaύνθετα <sc. \sigmaώματα>$ , constituidos a partir de sustratos materiales que poseen ya su propia forma, de modo que no pueden ser llamados “materia”, en el sentido principal y absoluto del término (*Cf.* 3, 23-25; 4, 4-8, 25); 3) las plantas (*Cf.* 8, 25-9, 27); y 4) los animales (*Cf.* 10, 1-15, 29). El pasaje del nivel 2) al 3) marca el tránsito desde el ámbito de lo inanimado al de lo animado, vale decir, al ámbito de todo aquello que está dotado de (algún tipo de) alma.

Algunas referencias de Alejandro al modo en el cual el alma “surge” o “se genera” y “se añade” a la mezcla de los elementos que configuran el cuerpo del ser vivo (*Cf.* p. ej. 24, 2-3; 24, 21-24; 26, 27-30; véase también *Mantissa* 104, 28-29) motivaron el crudo reproche de materialismo por parte de P. Moraux<sup>7</sup>, el verdadero iniciador de la investigación especializada sobre el pensamiento de Alejandro. Pero, como han mostrado convincentemente Bergeron – Dufour, una atenta consideración del modo en el cual describe el proceso de generación del ser vivo permite mostrar que Alejandro no abandona la idea central de la concepción aristotélica, según la cual el alma viene dada ya, de algún modo, con la simiente, y no constituye ella misma un simple resultado del proceso de generación. Más concretamente, Alejandro sostiene que el alma vegetativa se transmite por medio del semen (*Cf.* *DA* 32, 4-6)<sup>8</sup>. En todo caso, lo que puede conducir a una errónea

<sup>7</sup> Véase Moraux, P. *Alexandre d'Aphrodise, Exégète de la noétique d'Aristote*, *Op. cit.*, pp. 33-48, citado por Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, *Op. cit.*, pp. 27 ss. En la investigación más reciente, en cambio, se impone cada vez con más nitidez la línea interpretativa que ve en la posición filosófica de Alejandro una peculiar variante de esencialismo, que enfatiza fuertemente el papel constitutivo de la forma sustancial, dentro del cuadro general de una concepción ontológica irreduciblemente hylemórfica. Para la defensa de esta línea de interpretación, véase ahora: Rashed, M. *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, *Op. cit.*, esp. caps. V-VIII. Como antecedente inmediato de su propia interpretación, Rashed (p. 30, nota 96) cita a R. W. Sharples: “Species, form and inheritance: Aristotle and after”, en: Gotthelf, A. A. [ed.]. *Aristotle on nature and living things. Philosophical and historical studies presented to David M. Balme in his seventieth birthday*. Pittsburgh, 1985, esp. pp. 122 ss.).

<sup>8</sup> Para la defensa de esta lectura, véase: Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, *Op. cit.*, pp. 29 ss., quienes profundizan una línea de interpretación abierta ya por P. Accattino. Véase: Accattino, P. “Alessandro di Afrodisia e la trasmissione della forma nella riproduzione animale”, en: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 122, 1988, pp. 79-94; *Id.*, “Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia, *De anima* 2, 10-11, 13?”, en: *Phronesis* 40, 1995, pp. 182-201.

interpretación en términos de una suerte de reduccionismo materialista es el marcado énfasis de Alejandro sobre el hecho de que en cada uno de los niveles de creciente complejidad de organización que ilustra su escala de la composición hylemórfica debe darse una cierta adecuación entre aquello que opera como materia y la forma que ha de recibir. Esto vale también en el caso del alma, e implica poner de relieve la estrecha relación que el alma mantiene con la mezcla peculiar de elementos que entra en la constitución del correspondiente cuerpo orgánico. Pero ello no impide que, siguiendo al propio Aristóteles, Alejandro rechace de modo expreso la posibilidad de entender dicha relación del alma con el cuerpo orgánico y sus elementos orientándose a partir del modelo provisto por la armonía (*Cf.* 24, 18-26, 30). El alma no puede existir sin el cuerpo, pero no constituye, sin embargo, un mero ordenamiento de los elementos que lo componen, sino que debe ser concebida como la forma (sustancial) del cuerpo mismo (*Cf.* esp. 12, 7-13, 8).

Como quiera que sea, la escala de los objetos corpóreos naturales presentada por Alejandro pone especialmente de relieve el hecho de que la creciente complejidad en la composición hylemórfica puede comprenderse en términos de una suerte de escalonamiento de formas cada vez más diferenciadas y más perfectas (*ποικιλώτερόν τε καὶ τελειότερον*) (*Cf.* 7, 23), dentro del cual cada nueva forma tiene por sustrato el compuesto de forma y materia constituido en el nivel inmediatamente anterior. Obviamente, esto no quiere decir que los animales, por ejemplo, estuvieran constituidos a partir de las plantas o bien éstas a partir de determinados cuerpos inanimados, tal como éstos están dados ya de antemano en la naturaleza. El punto debe entenderse, más bien, en el sentido de la ya mencionada exigencia de adecuación de lo que va a operar como materia a la forma que en cada caso debe recibir: no cualquier forma natural puede realizarse en cualquier sustrato material dado, sino que el sustrato ha de presentar ya el peculiar tipo de constitución que lo hace apto para recibir la correspondiente forma, de modo tal que a una forma más diferenciada y más perfecta corresponde también necesariamente un sustrato dotado de un mayor nivel de diferenciación y organización interna (*Cf.* 7, 20-8, 12). Ahora bien, la forma es el factor que da cuenta del peculiar tipo de propiedades, capacidades y movimientos que caracterizan de modo específico a cada (tipo de) objeto compuesto, vale decir: la forma es el factor que da cuenta de lo que cada (tipo de) objeto compuesto propiamente es (*Cf.* 6, 24-7, 14)<sup>9</sup>. En la

9 Dado que tal es el papel explicativo que debe atribuirse a la forma, y dado, además, el hecho de que la forma misma es lo opuesto a la materia, que viene dada por el cuerpo, Alejandro está en condiciones de establecer que se puede decir con razón (*εὐλόγως*) que es por referencia a los incorpóreos (*κατὰ τὰ ἀσώματα*) como puede explicarse el modo en el cual los cuerpos actúan y padecen (*ποιεῖν τε καὶ πάσχειν*) (*Cf.* 7, 13-14). La constatación, basada en una caracterización

medida en que da cuenta tanto de su ser como de su peculiar modo de generarse y moverse (actuar y padecer), la forma constituye, pues, la “perfección” ( $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\tau\eta\varsigma$ ) propia de cada cosa (Cf. 6, 29-30; 7, 2-8)<sup>10</sup>.

El empleo de la noción de “perfección” apunta a poner de relieve, además de la esencial vinculación de la forma con las capacidades y operaciones propias del objeto compuesto, también el peculiar tipo de unidad funcional que caracteriza, desde el punto de vista ontológico, a los objetos sustanciales compuestos de forma y materia, tal como dicha unidad comparece con particular nitidez, sobre todo, en el caso de los seres vivos. Por una parte, Alejandro enfatiza que la forma es el principio que preside, desde un comienzo, el proceso de desarrollo del ser vivo, el cual conduce de modo natural hasta al pleno despliegue de sus capacidades y operaciones específicas, vale decir, hasta el estado que constituye la realización acabada de sus potencialidades (Cf. 6, 30-7, 2). Por lo mismo, tal estado de realización plena o acabada no puede verse como un añadido exterior al proceso de desarrollo, sino que constituye el término al que éste apunta desde un comienzo en virtud de su propia estructura, y que está dado ya, como tal, desde un principio, aunque a modo de mera virtualidad. Por otra parte, desde la perspectiva que abre la representación de la naturaleza como una escala de formas, la noción de “perfección” apunta a enfatizar

*ad hoc* de la forma como algo “incorpóreo”, no carece de una clara intención polémica. Ello se advierte cuando se tiene en cuenta la tesis básica de la ontología estoica según la cual sólo los cuerpos son capaces de entrar en relaciones causales, de modo activo o pasivo, con otras cosas, que serán también cuerpos (Cf. esp. SVF I 90), mientras que todo aquello que no puede operar y padecer causalmente queda incluido en la clase complementaria de lo incorpóreo. Por cierto, los estoicos no negaban toda relevancia causal a los incorpóreos o, al menos, a ciertos tipos de ellos, más precisamente, a los “decibles” ( $\lambda\epsilon\kappa\tau\alpha$ ), pues admitían que, aunque la relación causal se da siempre entre dos cuerpos, el “efecto” no puede ser tratado él mismo como otro cuerpo más, sino que constituye una determinación predicativa del cuerpo que recibe la acción causal. Así, por caso, tanto el cuchillo como la carne que ha de cortar son cuerpos, pero el correspondiente efecto, vale decir, el “ser/estar cortado” no puede ser visto él mismo como un cuerpo, sino que constituye un incorpóreo de la clase de los “decibles” (Cf. SVF II 341). De cualquier modo, los estoicos nunca hubieran admitido que el alma pudiera ser tratada como algo incorpóreo, sino que afirmaron expresamente su carácter corpóreo (Cf. p. ej. SVF I 518; II 773-800), y ello justamente porque el alma es capaz de entrar en relación causal con el cuerpo. En tal sentido, la conclusión de Alejandro que asigna al alma, al mismo tiempo, carácter incorpóreo y genuina capacidad causal constituye un claro desafío a las premisas básicas de la ontología estoica. El propio Alejandro presenta el problema de este modo al considerar los argumentos estoicos destinados a probar el carácter corpóreo del alma (Cf. *Mantissa* 113-118; para el argumento estoico basado en la capacidad causal del alma, véase esp. 117).

10 Para la recurrente caracterización de la forma en términos de la noción de “perfección” ( $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\tau\eta\varsigma$ ), Cf. esp. DA 9, 10-27; 10, 8-10; 10, 29-11, 3; 15, 29-16, 10; 19, 25-29. A menudo, la noción de “perfección” aparece estrechamente asociada a la de “acto” ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\gamma\gamma\iota\alpha$ ) o “actualidad” ( $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\gamma\iota\alpha$ ). Véase, p. ej., DA 17, 12-13; 23, 30-24, 1; 37, 9-11; 43, 4-7; 52, 2-4.

que el escalonamiento que tiene en vista Alejandro no debe ser malentendido en términos de un modelo estratificado basado en la mera superposición de diferentes niveles. Por el contrario, no sólo en el plano horizontal que concierne a las diferentes etapas de desarrollo del ser vivo, sino también en el plano vertical que concierne a la escala de formas naturales, el énfasis en el carácter de perfección que posee la forma apunta dejar en claro su papel rector y determinante dentro del modelo hylemórfico de constitución: la forma asume en sí y eleva, por así decir, a una nueva configuración a aquello que, situado en un nivel inferior de constitución, opera como su sustrato. En el caso particular de los seres vivos, esto implica, como lo había enfatizado ya Aristóteles, que los diferentes tipos de almas deben formar parte de una secuencia ordenada: la existencia de funciones racionales sólo es posible sobre la base de la previa existencia de funciones sensitivas y ésta, a su vez, sobre la base de la previa existencia de funciones vegetativas. Tal escalonamiento de formas presupone, a su vez, en virtud del ya mencionado principio de adecuación de materia y forma, una creciente diferenciación y organización de la base material a la que en cada caso la forma determina, vale decir, del cuerpo orgánico que provee el sustrato para dicha forma. Para dar expresión a la función específica de integración y elevación que cumple la forma situada en el nivel superior de constitución respecto de aquello que se sitúa por debajo de ella, Alejandro apela a las expresivas nociones de “forma de formas” (*εἶδος εἰδῶν*) y “perfección de perfecciones” (*τελειότης τελειοτήτων*) (*Cf.* 8, 12-13)<sup>11</sup>.

El modelo explicativo así esbozado puede hacerse plausible, piensa Alejandro, tanto desde el punto de vista que atiende a la existencia de diferentes tipos de seres animados, como las plantas, los diferentes animales no racionales, dotados de diversas facultades sensitivas y cognitivas, y los seres humanos, como también desde el punto de vista que atiende a las fases que debe recorrer el proceso de generación de los individuos de una determinada especie de seres vivos (*Cf.* 10, 10-11, 14). Pero lo que importa recalcar es el hecho de que en ninguno de los casos mencionados la idea del escalonamiento de formas puede entenderse en términos de mera superposición, sino que debe entenderse siempre en términos de unidad funcional: como lo muestra con nitidez ejemplar el caso de los seres

---

11 Como se sabe, la primera de las nociones había sido empleada ya por Aristóteles, aunque con otro alcance y en un contexto diferente, en el cual caracteriza al intelecto (*νοῦς*) como “forma de formas” (*εἶδος εἰδῶν*), así como la mano es “instrumento de instrumentos” (*ὄργανον ὄργανων*) (*Cf. De anima III* 8, 432a1-2). La noción de “perfección de perfecciones”, en cambio, no se encuentra en Aristóteles mismo, sino que es forjada por el propio Alejandro, quien llega naturalmente a ella a través de la conexión establecida entre los conceptos de “forma”, “acto” y “perfección”.

vivos, que la forma “perfecciona” el sustrato al que determina debe entenderse en el sentido preciso de que eleva dicho sustrato a una nueva configuración, en la cual éste queda funcionalmente integrado, y ello de modo tal que el sustrato mismo ya no comparece como algo meramente exterior o ajeno a la forma que en él se realiza y a través de él se expresa. Para hacer justicia al peculiar carácter del tipo de unidad funcional que tiene en vista el modelo hylemórfico de constitución, Alejandro enfatiza decididamente la inseparabilidad de la forma, en general, y el alma, en particular, respecto de la materia y el cuerpo: las actividades del alma, tales como la nutrición, el crecimiento, la reproducción e incluso la percepción y la formación de representaciones, se dan siempre sobre la base de determinados movimientos corporales, a punto tal que es imposible hallar una actividad anímica que no implique algún movimiento corporal (*Cf.* 12, 7-24). Pero es el alma, como forma del cuerpo, el principio que da cuenta de modo primario de las actividades que caracterizan al ser vivo: sin ser móvil ella misma por sí misma, el alma es causa de los movimientos propios del ser vivo, y ello a través del cuerpo, del cual es forma (*Cf.* 21, 21-22, 24, 17). El peculiar tipo de unidad funcional que adquiere expresión a través del modelo hylemórfico de constitución, tal como ésta se da particularmente en el caso de los seres vivos, no puede ser comprendida en términos instrumentalistas, que no permiten hacer justicia al carácter intrínseco que posee la vinculación entre forma y materia en los objetos sustanciales de la naturaleza. Por ello, Alejandro rechaza enérgicamente que la relación entre alma y cuerpo pueda ilustrarse apelando al modelo provisto por la relación entre el piloto y el navío (*Cf.* 15, 9-29), y rechaza también, de modo no menos enérgico, la caracterización del cuerpo como una suerte de instrumento (*ὅγχον*) del alma (*Cf.* 23, 24-24, 11). Sólo la concepción del alma como forma del cuerpo orgánico, que constituye su “acto” y su “perfección”, permite hacer justicia al peculiar tipo de unidad funcional que pone de manifiesto el ser vivo, en el despliegue mismo de sus actividades vitales (*Cf.* 24, 11-17). Dicha concepción queda recogida en la caracterización del alma como “acto primero de un cuerpo natural orgánico” ἐντελέχεια ή πρώτη σώματος φυσικοῦ ὄγχανικοῦ (*Cf.* 16, 10)<sup>12</sup>, donde la noción de “acto primero” da expresión, según Alejandro, a la idea de “perfección”, en un sentido doble y complementario, a saber: como aquello que lleva una determinada potencia a su

---

12 Como muestra el contexto, la noción de “cuerpo *natural*” está tomada de un modo que marca el contraste con el caso de los artefactos: un cuerpo natural, y no artificial (*τεχνικόν*), explica Alejandro, como ocurre en el caso de una estatua; mientras que la noción de “cuerpo *orgánico*” marca el contraste con el caso de los cuerpos simples, como el fuego y los restantes elementos (*Cf.* 16, 2-4).

acabamiento natural y provee, a la vez, la base de sustentación en la que se apoya la realización de las correspondientes actividades (*Cf.* 16, 7-10)<sup>13</sup>.

### **3. El alma, sus facultades y la capacidad impulsiva**

Si el alma, como forma y perfección del cuerpo, es el principio que da cuenta de los movimientos del ser vivo, y si estos movimientos, que están conectados con diversas funciones vitales, son ellos mismos diversos, se sigue entonces que el alma misma debe ser concebida de un modo que permita dar cuenta de tal diversidad de movimientos y funciones. Esta reflexión elemental parece estar en la base misma del tratamiento de las funciones del alma que lleva a cabo Alejandro, en el cual, siguiendo a Aristóteles, se opone de modo decidido a la concepción alternativa representada por el monismo estoico<sup>14</sup>. Esto no impide, como se verá, que en el tratamiento específico de las diferentes facultades del alma Alejandro introduzca importantes innovaciones en el esquema aristotélico, destinadas, entre otras cosas, a asimilar aspectos sistemáticamente relevantes de la concepción estoica, entre los cuales uno de los más importantes, sin duda, es el conectado con el reconocimiento de la existencia de una capacidad de carácter impulsivo. Desde luego, lo que Alejandro pretende conservar sin modificación es el carácter escalonado del modelo aristotélico, aun cuando ello plantea alguna dificultad de compatibilización, particularmente, en el caso de la capacidad impulsiva.

Alejandro distingue tres “potencias” o “facultades” (δυνάμεις) del alma, a saber: 1) la facultad vegetativa o nutritiva (ή θρεπτική), poseída por todos los seres vivos (vgr. plantas y animales), la cual incluye la capacidad de crecimiento y la de reproducción (*Cf.* 29, 1-10); 2) la facultad sensitiva o perceptiva, a la que caracteriza también como impulsiva (ή αἰσθητική τε καὶ ὁρμητική), que incluye, además, la capacidad desiderativa (ὄρεκτική) y la representativa o imaginativa (φανταστική) (*Cf.* 29, 11-22); y, por último, 3) la facultad racional (λογικόν), que incluye la capacidad deliberativa y opinativa (ή τε βουλευτική καὶ δοξαστική) y también la capacidad científica e intelectiva (ή ἐπιστημονική τε καὶ νοητική) (*Cf.* 29, 22-30, 6). El esfuerzo por mantenerse fiel al esquema esbozado por Aristóteles se

13 Naturalmente, Alejandro no ignora las dificultades que plantea el modelo escalonado de las funciones vitales y anímicas a la hora de dar cuenta de la posibilidad de proveer una definición común del alma (*Cf.* 16, 18-17, 8). Tales dificultades ya habían sido expresamente señaladas por Aristóteles (*Cf. De anima* II 3, 414b20-415a11).

14 Para los argumentos específicos destinados a mostrar que las facultades del alma son múltiples, aunque su número es limitado y no infinito, véase: 27, 1-28, 13; véase también *Mantissa* 118, 5-119, 20.

advierte claramente a partir de dos rasgos elementales: por una parte, la conservación de un modelo en tres niveles, basado fundamentalmente en la distinción entre las funciones vegetativas, las sensitivas y las racionales; por otra, la insistencia en el carácter escalonado de la distinción así establecida, con la afirmación expresa del carácter básico de la función vegetativa, que es coextensiva con el fenómeno de la vida (*Cf.* 29, 4-7), de la dependencia de la facultad sensitiva respecto de la vegetativa, sin la cual no puede existir (*Cf.* 29, 14-16), y de la dependencia de la facultad racional, a su vez, respecto de la sensitiva (*Cf.* 30, 2-6)<sup>15</sup>.

En el caso de los niveles 1) y 3) el tratamiento de Alejandro no presenta mayores dificultades, en la medida en que sigue muy de cerca el llevado a cabo por Aristóteles. Ya el propio Aristóteles había incluido las funciones del crecimiento y la reproducción, junto con las de la nutrición, dentro del nivel correspondiente a la facultad vegetativa (*Cf. De anima* II 4). El punto de partida para dicha asunción viene dado por una constatación empírica inmediatamente evidente: la existencia de seres vivos como las plantas, que son capaces de todas esas funciones, pero no poseen otras capacidades diferentes, como la de percibir, la de trasladarse o la de pensar. Por otra parte, tampoco desde el punto de vista conceptual el tratamiento conjunto de esa variedad de funciones plantea mayores problemas, pues no pone seriamente en cuestión la suposición de que la facultad que da cuenta de todas ellas debe ser unitaria. No lo hace, por la sencilla razón de que se trata de funciones que, más allá de su diversa índole y finalidad, presentan todas ellas un carácter homogéneo, en cuanto son funciones orgánicas de carácter basal, asociadas a procesos metabólicos elementales. En el extremo opuesto del esquema, tampoco el tratamiento de la facultad racional presenta particulares dificultades. La distinción entre una capacidad deliberativo-opinativa y una científico-intelectiva no encuentra una correspondencia inmediata en el tratamiento aristótelico de la facultad intelectiva en el marco de la psicología, pero puede ser puesta en conexión con varios elementos considerados por Aristóteles en el texto<sup>16</sup>. Además, se corresponde de modo directo con la distinción entre una capacidad calculadora (*λογιστικόν*), que permite deliberar

---

15 En la breve presentación de la facultad racional, que contiene las capacidades más perfectas (*τελειόταται*), Alejandro recalca que dicha facultad no es un mero sobreañadido exterior a las otras, sino que constituye la determinación formal superior que concede configuración unitaria al alma que la posee, dentro de la cual los niveles inferiores de actividad anímica quedan integrados a modo de partes (*μέρη*) (*Cf.* 30, 2-6). Esto confirma lo ya señalado respecto del modo en que Alejandro rechaza toda interpretación del escalonamiento de formas naturales, particularmente, en el caso de las diversas facultades anímicas, en términos de un modelo estratificado de mera superposición o agregación.

16 Así, p. ej., Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, *Op. cit.*, remiten a *De anima* III 3, 427b6-14.

sobre lo que es contingente, y una científica ( $\varepsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\o\kappa\o\nu$ ), que facilita el acceso al ámbito de lo necesario, tal como el propio Aristóteles la establece en la introducción del tratamiento de las virtudes intelectuales que lleva a cabo en su ética (*Cf. Ética a Nicómaco VI 2, 1139a5-15*). Tampoco en este caso la distinción establecida plantea problemas de homogeneidad que pusieran en cuestión la unidad de la facultad racional, pues todas las capacidades mencionadas hacen referencia a diversos posibles empleos de la razón.

Claramente diferente es la situación que se plantea en el caso del nivel 2). Aquí Alejandro da un importante paso más allá de la posición de Aristóteles, al incluir bajo una misma facultad la capacidad sensitiva y la capacidad impulsiva. Por cierto, Aristóteles mismo establece una doble conexión entre la facultad sensitiva con la capacidad de generar deseos de diverso tipo ( $\delta\o\zeta\xi\zeta$ ), por un lado, y la capacidad de generar representaciones imaginativas ( $\phi\alpha\eta\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ ), por el otro: la facultad sensitiva va siempre acompañada de la capacidad desiderativa y también de la capacidad imaginativa, ya que la sensación va acompañada de placer y dolor, de los cuales necesariamente surge deseo (*Cf. De anima II 2, 413b22-24*); y, a su vez, la posesión de capacidad desiderativa no se da sin la capacidad de generar representaciones imaginativas (*Cf. III 10, 433b28-29*). A ello se añade también el hecho de que Aristóteles trata expresamente al deseo, en sus diversas posibles formas, como el factor primario a la hora de explicar la producción del movimiento voluntario y la acción (*Cf. esp. De anima III 9-13; De motu animalium 6-7*). Esto no lo conduce, sin embargo, a reconocer la existencia de una capacidad impulsiva ( $\tau\o\delta\o\mu\eta\tau\i\kappa\o\nu$ ), que, por otra parte, apareciera identificada o, cuando menos, fusionada con la facultad sensitiva. Más bien, al recapitular las explicaciones de los filósofos que lo precedieron, Aristóteles se limita a caracterizar al alma misma, de un modo genérico, y no a la facultad sensitiva, como “capaz de producir movimiento” ( $\kappa\i\eta\tau\i\kappa\o\nu$ ) (*Cf. De anima I 2, 404b27-28*), y ello con especial atención a la capacidad de movimiento locativo que posee la mayoría de los animales ( $\kappa\i\eta\tau\i\kappa\o\nu \kappa\at\tau\alpha \tau\o\pi\o\nu$ ) (*Cf. II 3, 414a32*). Posteriormente, en su consideración específica de dicha capacidad, en el marco de la discusión relativa al origen del movimiento voluntario y la acción, Aristóteles la pone en conexión, de modo directo y primario, con la capacidad desiderativa: lo que propiamente es “productor de movimiento” ( $\kappa\i\eta\tau\i\kappa\o\nu$ ) es el deseo ( $\delta\o\zeta\xi\zeta$ ), vale decir, la capacidad desiderativa ( $\tau\o\delta\o\kappa\eta\kappa\i\kappa\o\nu$ ) (*Cf. III 10, 433b10-28; véase también De motu animalium 6, 700b17-701a6*). Más aún: Aristóteles rechaza expresamente que la facultad sensitiva pueda contar ella misma como el factor que da cuenta de la producción del movimiento, pues, aunque todos los animales son capaces de sensación, algunos de ellos no son capaces de movimiento (*Cf. De anima III 9, 432b19-26; véase también II 2, 413b2-4; II 3, 415a6-7*).

No es causal, por tanto, que al comienzo de su discusión del problema Aristóteles llame la atención sobre las dudas existentes acerca de si capacidades como la capacidad desiderativa y la capacidad de movimiento pueden integrarse adecuadamente en el esquema provisto por la distinción entre las funciones vegetativas, las sensitivas y las racionales, o bien se impone introducir una mayor diferenciación de funciones heterogéneas (*Cf.* III 9, 432a22-b13). En el caso concreto de la capacidad desiderativa, ya la mera presencia de diferentes tipos de deseos, tanto de carácter racional ( $\beta\omega\lambda\eta\sigma\varsigma$ ) como de carácter no racional ( $\varepsilon\pi\iota\theta\omega\mu\iota\alpha$ ,  $\theta\omega\mu\oacute\varsigma$ ), plantea claros problemas de demarcación, pues pone de manifiesto que el ámbito de la capacidad desiderativa corta transversalmente las divisiones que establece la distinción de facultades racionales y no racionales (*Cf.* 432b3-7). Por otra parte, si la capacidad de producir movimiento depende, a su vez, de la capacidad desiderativa, también respecto de ella se plantearán necesariamente problemas análogos. Y, de hecho, el movimiento voluntario se da en conexión con deseos tanto de carácter racional como de carácter no racional. Sobre esta base, cabe preguntarse, pues, por las razones que llevan a Alejandro a reconocer de modo expreso la existencia de una capacidad impulsiva, asociada a la facultad sensitiva, muy a pesar de las dificultades que la introducción de dicha capacidad puede plantear, desde el punto de vista sistemático, en el marco del modelo escalonado esbozado por Aristóteles. Para dar respuesta a esta cuestión hay que tomar en cuenta tanto el aspecto histórico como el aspecto sistemático del problema.

Desde el punto de vista histórico, no puede haber razonables dudas sobre el hecho, ya señalado, de que con su incorporación de una capacidad impulsiva Alejandro está llevando a cabo una estrategia de integración de aspectos centrales de la influyente y diferenciada concepción desarrollada por los estoicos en el ámbito de la psicología de la acción. Es cierto que la atribución a los estoicos de la introducción de una “capacidad impulsiva” o bien de un “alma impulsiva” ( $\psi\omega\chi\jmath\circ\omega\mu\eta\tau\iota\kappa\jmath$ ) no encuentra mayor respaldo textual, más allá de una indicación de Aecio, que atribuye la adopción de la noción a los estoicos y los epicúreos (*Cf. SVF II* 708)<sup>17</sup>. Con todo, el papel central que juega la noción de impulso en la teoría

---

17 Por extraño que pueda resultar, sobre todo, a partir del empleo paralelo de la expresión  $\tau\circ\eta\gamma\epsilon\mu\omega\eta\kappa\iota\kappa\oacute\varsigma$  para designar el principio rector del alma, no se encuentra en las fuentes ningún uso de la expresión  $\tau\circ\circ\omega\mu\eta\tau\iota\kappa\jmath$  atribuible, sin más, a los propios estoicos. Como me hace notar M. Boeri, lo más cercano sería el empleo de la expresión  $\delta\omega\eta\alpha\mu\iota\kappa\iota\kappa\jmath$  por parte del estoico Hierocles (*Cf. Elementa Ethica IV* 24), al que se añade el empleo de la expresión  $\tau\circ\circ\omega\mu\eta\tau\iota\kappa\jmath$  por parte de Plutarco, en un pasaje en el cual todo indica que se está refiriendo a la posición estoica (*Cf. Adv. Colotem* 1122B-D = *LS* 69A). Por su parte, la expresión  $\psi\omega\chi\jmath\circ\omega\mu\eta\tau\iota\kappa\jmath$  empleada por Aecio no debería ser entendida como si implicara la adopción por parte de los estoicos de una concepción que admite la distinción real entre diferentes partes o funciones del alma: para los

estoica de las funciones anímicas o vitales, en general, y, muy particularmente, en conexión con la explicación del origen del movimiento voluntario y la acción debe verse, sin lugar a dudas, como uno de los elementos que influyen decisivamente en la reformulación de la concepción aristotélica que Alejandro lleva a cabo. Por otro lado, no hay que pasar por alto el hecho de que el propio Aristóteles se vale en ocasiones de ciertas expresiones que, al menos, retrospectivamente –vale decir, desde la perspectiva facilitada por el empleo llevado a cabo posteriormente por los estoicos–, pueden leerse como indicios de la necesidad de introducir la noción de impulso en la explicación de la producción del movimiento voluntario y la acción. Como precedentes aristotélicos del empleo posterior de la noción, los intérpretes suelen remitir a pasajes donde se emplea el adjetivo ὄρμητικός o bien el adverbio ὄρμητικῶς para aludir a los impulsos y tendencias que caracterizan al comportamiento de determinados animales (*Cf.*, p. ej., *Historia animalium* VI 18, 572a8; 572b24; 573a27; VIII 12, 597a29)<sup>18</sup>, a lo cual se añade la referencia a algún empleo aislado del sustantivo ὄρμή contenidos en los escritos éticos (*Cf.*, p. ej., *Ética a Nicómaco* I 13, 1102b21)<sup>19</sup>. Se trata, sin embargo, de usos específicos y, en todo caso, más bien marginales, que no muestran conexión directa con el intento por proveer una explicación de la producción del movimiento voluntario y la acción. Mucho más estrechamente conectado con esta problemática parece, en cambio, el recurso por parte de Aristóteles al verbo ὄρμάω en un pasaje como *De motu animalium* 7, 701a33-36, en el cual se trata de poner de relieve el hecho de que el movimiento voluntario o bien la acción se producen *de modo necesario e inmediato*, sobre la base de la adecuada conexión de las premisas que dan lugar al correspondiente “silogismo práctico”. Así, tras explicar el tipo de conexión de estados disposicionales que dan cuenta de la producción del movimiento voluntario o bien de la acción, vale decir, el tipo de conexión de estados disposicionales que constituye un genuino silogismo práctico, Aristóteles señala que “tal es el modo como los animales (τὰ ζῶα) se lanzan/impulsan (ὄρμῶσι) a moverse y actuar (ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ πράττειν τὰ ζῶα)” (*Cf.* 701b33 s.)<sup>20</sup>. Esta alusión,

---

estóicos, como se sabe, las así llamadas “partes” o “funciones” del alma deben ser concebidas, desde el punto de vista ontológico, como diversas determinaciones cualitativas de un único y mismo sustrato unitario (*Cf. SVF II 823-826*). En todo caso, como señalan Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d’Aphrodise, De l’âme*, *Op. cit.*, p. 264 *ad 29*, 11-22, el adjetivo ὄρμητικός, que tampoco aparece en los textos conservados de Epicuro, es empleado apenas una decena de veces en los textos estoicos, considerados conjuntamente los antiguos y los de época imperial.

18 Así, *Ibid.*, p. 264 *ad 29*, 11-22.

19 Así, Accattino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia ‘L’anima’*. Traduzione, introduzione e commento. Bari, 1996, p. 156 *ad 29*, 11-22.

20 También A. Preus (*Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals*. Hildesheim – Zürich – New York, 1981, pp. 17 ss.) ha advertido la importancia de este

siquiera indirecta, a la noción de “impulso” refuerza las múltiples razones que permiten mostrar que la concepción aristotélica del “silogismo práctico” está específicamente destinada a dar cuenta de la estructura que presenta lo que puede denominarse el “tramo proximal” o bien “terminal” en el proceso de producción del movimiento voluntario o la acción, de modo tal que no debe confundirse con estructuras deliberativas de segundo o tercer orden, pertenecientes, allí donde lo hay, al “tramo distal” de dicho proceso<sup>21</sup>.

Con esta última observación he ingresado ya, de hecho, en el aspecto estrictamente sistemático de la cuestión planteada más arriba. Este aspecto es el más importante, por la sencilla razón de que la mera acumulación de precedentes

---

pasaje, y ha defendido la idea de que el empleo de la noción de impulso por parte de Alejandro está destinado a llenar el vacío que dejaría en la concepción de Aristóteles la falta de una teoría de los impulsos o instintos subyacentes al comportamiento animal. Véase también *Id.*, “Intention and Impulse in Aristotle and the Stoics”, in: *Apeiron* 15/1, 1981, pp. 48-58.

- 21 Para una escueta defensa de esta línea de interpretación de la concepción aristotélica del silogismo práctico, me permito remitir a la discusión en: Vigo, A. “In what sense is the Aristotelian practical syllogism ‘practical’?”, - Ponencia para el Coloquio Internacional “Lectures du *De motu animalium* (6-10)”. París, Université Paris I, Panthéon Sorbonne, 4 de septiembre de 2008 (inédito). En dicho trabajo se propone reservar la noción de “silogismo práctico” para describir el tipo de conexión de estados disposicionales que da cuenta de la producción inmediata de la acción, de acuerdo con una variante no humeana del esquema ‘deseo + creencia’, mientras que para designar los procesos de balance deliberativo de segundo o tercer orden, pertenecientes al “tramo distal” del proceso de producción del movimiento voluntario y, en este caso particular, más precisamente, de la acción, se propone la denominación de “silogismo deliberativo”, siguiendo la indicación de Aristóteles, según la cual la deliberación constituye un cierto tipo de silogismo (*Cf. De somno* 453a14). La pertenencia del silogismo práctico al “tramo proximal/terminal” del proceso está en directa correspondencia con la repetida declaración de Aristóteles, según la cual la conclusión del silogismo práctico viene dada por el movimiento voluntario o la acción, como tales, y no por un nuevo estado disposicional, ni mucho menos aún, por una proposición (*Cf. esp. De motu animalium* 7, 701a7-22; 29-33; véase también 701a11-13; 701a8-26; 701a14-16). Por su parte, Alejandro, como me ha hecho notar acertadamente M. Zingano, no concede al modelo explicativo provisto por el silogismo práctico un papel siquiera de lejos comparable al que posee en los textos aristotélicos. De hecho, puede decirse incluso que Alejandro simplemente no se vale del silogismo práctico en su propio intento por explicar la estructura del proceso que conduce a la producción del movimiento voluntario y la acción. Sobre esta base, P. Donini (“Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia”, en: Wiesner, J. [ed.]. *Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*. Bd. II: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. Berlin – New York, 1987, p. 83) cree poder ir incluso más lejos, al sugerir que Alejandro no tenía ninguna simpatía por el modelo explicativo provisto por el silogismo práctico. Como quiera que sea, nada de ello impide que Alejandro reconozca la pertenencia de la estructura tematizada por Aristóteles al “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. En efecto, el propio Alejandro señala expresamente que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los razonamientos teóricos, la conclusión del silogismo práctico no constituye una proposición, sino una acción (o movimiento voluntario, habría que añadir) (*Cf. DA* 80, 7-10).

aristotélicos y estoicos del recurso a la noción de impulso, en conexión con la explicación del movimiento voluntario y la acción, no basta para esclarecer las razones que llevaron a Alejandro a proceder al tipo de integración asimiladora que lleva a cabo en su propia concepción. Mi sugerencia en este punto es bastante sencilla, pero tiene, según me parece, algunas consecuencias importantes: a través de la incorporación de la noción de impulso (*όρμη*), que en el uso aristotélico en un pasaje como el citado queda asociada predominantemente al “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción, Alejandro apunta a poner de relieve la peculiar dirección de consideración que debe adoptarse, cuando se trata de dar cuenta del papel que cumple el deseo (*όρεξις*) como principio y causa del movimiento voluntario y la acción (Cf. 73, 18-19: αὕτη <sc. ή όρμητική δύναμις> ... ἀρχὴ καὶ αἰτία πράξεώς τε καὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως). El punto se comprende mejor cuando se atiende a la duplicidad de aspectos contenidos en el deseo, como tal, a saber: por una parte, el deseo, considerado como un determinado tipo de estado disposicional, posee una estructura de carácter intencional-tendencial, en la medida en que involucra la referencia a lo que en cada caso cumple la función de su objeto, y ello en el modo peculiar de la inclinación hacia dicho objeto; por otra parte, el deseo, precisamente como el peculiar tipo de estado disposicional que es, posee o, al menos, puede poseer, además, una función de tipo motivacional-causal, en la medida en que cumple el papel del factor que desencadena, de modo inmediato, los movimientos voluntarios y las acciones a través de los cuales su busca o bien alcanzar el objeto deseado o bien huir del objeto no deseado, en cuanto lo que se desea es justamente evitarlo. Pues bien, es este último aspecto del deseo, precisamente, el vinculado con su función causal-motivacional, el que enfatiza la noción de impulso.

Desde luego, ambos aspectos, el intencional-tendencial y el motivacional-causal, no pueden ser divorciados, sin más, el uno del otro, pues el deseo sólo puede cumplir una función de carácter motivacional-causal sobre la base de su propia estructura intencional-tendencial. Considerado en sus dos aspectos constitutivos, el deseo aparece como una suerte de punto nodal en el cual se da la convergencia, por así decir, de dos vías diferentes que conducen hacia uno y el mismo objeto, a saber: la vía de carácter intencional-tendencial, a través de la cual el objeto es intencionado precisamente como contenido del deseo y aparece así como deseado, por un lado, y la vía de carácter motivacional-causal, que apunta al objeto deseado como el término al que se dirige una cadena de movimientos voluntarios o de acciones, cuya causa primera e inmediata se encuentra en el propio deseo. El deseo oficia, pues, como punto de conexión de ambas vías, y ello en el preciso sentido de que a través de la referencia a su propio contenido funciona o puede funcionar, a la vez, como causa

que da inicio a la correspondiente cadena causal de movimientos voluntarios o acciones. Sin embargo, uno y otro aspecto tampoco deben ser confundidos, pues a diferencia de la estructura intencional-tendencial, que provee, por así decir, el genuino núcleo esencial del tipo de estado disposicional que constituye un deseo, la función motivacional-causal puede faltar, al menos, en el sentido preciso de no poder ser llevada efectivamente a cabo, sin que el deseo pierda por ello su carácter de tal. La función motivacional-causal puede quedar restringida, por tanto, al estatuto modal de mera potencialidad. En efecto, no todo deseo efectivamente operante como estado disposicional conduce a movimientos voluntarios o acciones que estén en correspondencia con él. Hay deseos que no necesariamente son satisfechos cada vez que están presentes, y los hay también que no pueden ser satisfechos, sea por razones de principio, como la irrealizabilidad de su objeto, o bien por razones circunstanciales, como la presencia de deseos opuestos dotados de mayor fuerza motivacional o bien la ausencia de condiciones adecuadas de realización en un determinado contexto de actuación. Por cierto, Aristóteles conoce e incluso tematiza de modo específico estos diferentes posibles escenarios<sup>22</sup>, y tampoco los ignora el propio Alejandro<sup>23</sup>. No parece, pues, necesario enfatizar demasiado que la tesis aristotélica que identifica en la capacidad desiderativa el factor que debe contar como el propiamente productivo de movimiento no implica asumir que la presencia

- 22 Así, por ejemplo, Aristóteles admite que se puede desear lo imposible (p. ej. la inmortalidad), sin que resulte posible deliberar ni decidir sobre ello, lo que implica que hay deseos, incluso deseos racionales ( $\betaούλησις$ ), que no están en condiciones de motivar acciones correspondientes, pues se refieren a lo que no está en nuestro poder (Cf. *Ética a Nicómaco* III 4, 1111b20-25). Por otro lado, deseos presentes y operantes como estados disposicionales pueden no cumplir un papel causal-motivacional efectivo, sea porque son contrarrestados por otros deseos opuestos, dotados de mayor fuerza motivacional, como ocurre en el caso de la incontinencia (Cf., p. ej., VII 5, 1147a29-35), o bien porque no se logra identificar los medios necesarios para alcanzar el fin en un determinado contexto de acción, tal como ocurre cuando, por ejemplo, se desea beber, pero no se puede hallar bebida. De hecho, el modelo de explicación de la producción de la acción desarrollado por Aristóteles en *De anima* III 9-13 y *De motu animalium* 6-7 apunta justamente a poner de relieve que sólo la conjunción de un factor desiderativo, referido al fin, y un factor cognitivo (percepción, imaginación, intelecto), encargado de la determinación de los medios, provee las condiciones *necesarias y suficientes* para la producción del correspondiente movimiento voluntario o la correspondiente acción. Por lo tanto, la presencia de un determinado deseo, por sí sola, no basta para dar cuenta de la producción del movimiento voluntario o la acción correspondiente. Ello no impide, sin embargo, que, desde el punto de vista causal-motivacional, sea el factor desiderativo, y no el cognitivo, el que debe contar como principio o causa del movimiento voluntario o la acción.
- 23 Véase, p. ej., la referencia expresa de Alejandro al caso en el cual estando presente un impulso a actuar de cierta manera, por caso, un deseo apetitivo, no llevamos a cabo la acción, por cuanto el deseo racional ya no resulta concurrente ( $\muηκέτι τῆς βουλήσεως συνδραμούστης$ ) (Cf. DA 73, 1-2).

de cualquier deseo conduce necesariamente a la producción del correspondiente movimiento o la correspondiente acción. La implicación es, más bien, la inversa: allí donde se ha producido un cierto movimiento voluntario o una cierta acción no puede no haber por detrás un correspondiente deseo, del tipo que fuera, que, como causa, dé cuenta de su producción. Pero, como quiera que sea, y más allá de todas las restricciones señaladas, queda en pie el hecho básico y fundamental de que todo deseo, por su propio carácter de tal, posee, al menos, potencialmente, una función de carácter motivacional-causal respecto de los movimientos voluntarios y las acciones, y sólo los (diferentes tipos de) deseos, dentro del universo de los diferentes tipos de estados disposicionales, pueden poseer dicha función<sup>24</sup>. El empleo de la noción de impulso, asociado con la caracterización de la capacidad desiderativa como una capacidad de carácter impulsivo, constituye, puede decirse, un medio adecuado para poner de relieve este aspecto específico vinculado con la función causal-motivacional, que es el que permite dar cuenta del papel que cumple el deseo dentro del “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción.

#### **4. El rendimiento sistemático de la noción de impulso**

Pues bien, la asociación de la noción de impulso con la de deseo, a través de la cual tiene lugar, al mismo tiempo, la redescipción de la capacidad desiderativa como capacidad impulsiva, tiene una serie de consecuencias sistemáticas relevantes. En particular, me interesa puntualizar tres, que están conectadas entre sí.

La primera de ellas concierne a la situación de la capacidad desiderativa dentro del esquema de las facultades del alma delineado por Aristóteles y Alejandro.

---

24 Siguiendo la tesis aristotélica según la cual el mero pensamiento (*διάνοια αὐτή*) no mueve a nada, sino sólo el pensamiento práctico (*διάνοια πρακτική*), que es el que opera con vistas a un fin intencionado por el deseo (*Cf. Ética a Nicómaco VI 2, 1139a31-36*; véase también *De anima III 10, 433a13-17*), Alejandro señala expresamente que la existencia de presupuestos representacionales del deseo no implica que las facultades puramente discriminativas como la percepción, la imaginación o el mero pensamiento puedan ser considerados como los genuinos principios explicativos del movimiento voluntario y la acción: sólo el añadido de una intención de carácter desiderativo-impulsivo, que adviene, por así decir, desde fuera a esos mismos contenidos representacionales, puede dar cuenta del modo en que éstos quedan integrados en un circuito motivacional-causal que da cuenta del origen del movimiento voluntario y la acción (*Cf. DA 79, 21-80, 15*). El hecho de que dicha intención de carácter desiderativo-impulsivo se dirija ella misma a tales contenidos y tenga, a la vez, su origen a partir de ellos nada dice contra el hecho de que su presencia es imprescindible para dar lugar a un circuito motivacional-causal que conduce a la producción de los correspondientes movimientos voluntarios y acciones.

Como se vio, el reconocimiento de la existencia de diferentes formas del deseo, tanto de carácter racional como de carácter no racional, plantea, dentro de la concepción de Aristóteles, problemas de demarcación, en la medida en que corta transversalmente las distinciones trazadas a la hora de dar cuenta de la diversidad de las facultades del alma. Por cierto, el propio Aristóteles busca enfatizar el hecho de que la capacidad de producir movimiento propia del alma debe verse ella misma como algo unitario, en la medida en que los diferentes tipos de deseos poseen todos ellos el mismo poder de producir movimiento: aunque los (diferentes tipos de) deseos son numéricamente diferentes ( $\alpha\varsigma\iota\theta\mu\bar{\omega}\ \pi\lambda\epsilon\iota\omega$ ), la capacidad desiderativa ( $\tau\bar{o}\ \bar{\delta}\varsigma\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\bar{\omega}$ ) puede considerarse como una sola en su especie ( $\varepsilon\bar{i}\delta\epsilon\iota\ \bar{\epsilon}\bar{v}$ ), precisamente, en su calidad de capacidad desiderativa ( $\bar{\eta}\ \bar{\delta}\varsigma\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\bar{\omega}$ ), que no consiste, en definitiva, sino en la capacidad de mover sin ser movida, a través de las correspondientes representaciones intelectuales o imaginativas (*Cf. De anima III 10, 433a31-b13*). La reinterpretación en términos de la noción de impulso que lleva a cabo Alejandro refuerza claramente este aspecto. Las tres especies del deseo ( $\bar{\delta}\varsigma\epsilon\xi\zeta$ ) reconocidas por Aristóteles, correspondientes al deseo apetitivo ( $\bar{\epsilon}\bar{\pi}\iota\theta\mu\bar{\omega}\bar{\alpha}$ ), el deseo pasional ( $\bar{\theta}\bar{\upsilon}\mu\bar{\omega}\bar{s}$ ) y el deseo racional ( $\beta\bar{o}\bar{u}\bar{\lambda}\bar{\eta}\sigma\zeta$ ) quedan caracterizadas, en Alejandro, como tres formas o especies diferentes de impulso, en la medida en que el propio deseo puede ser caracterizado como un cierto impulso ( $\bar{\delta}\bar{\eta}\mu\bar{\eta}\ \tau\zeta$ ) (*Cf. DA 74, 1-2*). Cada una de esas formas de deseo posee un propio tipo de objeto: el deseo apetitivo apunta a lo placentero, el deseo pasional a cosas tales como la venganza y el deseo racional a aquello que se presenta como bueno, desde el punto de vista de las capacidades intelectuales que hacen posible la deliberación, incluso en oposición a los deseos no mediados racionalmente (*Cf. 74, 2-13*). Pero lo común a todas ellas reside en el hecho de que pueden desempeñar una función de tipo motivacional-causal, en el sentido preciso de operar como causa inmediata de los correspondientes movimientos voluntarios y acciones. Dicho de otro modo: el aspecto que permite considerar la capacidad desiderativa como una capacidad en cierto modo unitaria no debe buscarse principalmente por el lado de la estructura intencional-tendencial del deseo, pues aquí se tiene, a lo sumo, una unidad de carácter analógico. Dicho aspecto unitario debe buscarse, más bien, en la función motivacional-causal del deseo, pues en este punto todas las formas de deseo y todos los deseos particulares se caracterizan por una y la misma capacidad mover, la cual se ejerce, por lo demás, sobre una y la misma cosa: el propio ser vivo, en su calidad de ser dotado de un cuerpo orgánico. Todo deseo, no importa a cuál de las tres especies mencionadas pertenezca, puede verse como un “impulso hacia algo” ( $\bar{\delta}\bar{\eta}\mu\bar{\eta}\ \bar{\epsilon}\bar{\pi}\iota\ \tau\iota$ ), de modo que es aquí donde reside el rasgo que permite considerar a la capacidad impulsiva

o desiderativa como algo “común” (*κοινόν*) (*Cf.* 78, 21-23)<sup>25</sup>. Ahora bien, si esto es así, resulta también comprensible por qué la peculiar unidad que caracteriza a la capacidad desiderativa, considerada en su carácter propiamente impulsivo, no pone seriamente en cuestión el modelo escalonado de las facultades anímicas y las funciones vitales elaborado por Aristóteles y adoptado por el propio Alejandro. En efecto, la diversidad irreductible de los diferentes tipos de deseos, desde el punto de vista que concierne al origen de su respectivo contenido representativo, queda así preservada y puede, además, ser incorporada armónicamente en el marco de las diversas relaciones de dependencia que comprende el modelo escalonado<sup>26</sup>.

La segunda consecuencia importante de la introducción de la noción de impulso llevada a cabo por Alejandro, conectada con la anterior, concierne a la identificación precisa del punto en el cual tiene lugar la transición entre contenidos representacionales y estados disposicionales, por un lado, y movimientos originados a partir de ellos, por el otro. La línea divisoria se sitúa aquí entre la capacidad impulsiva y el órgano corporal que le está inmediatamente subordinado. En este último caso, se trata del así llamado sistema “neurospástico” (*τὸν νευροπαστικόν*), constituido por los nervios y los tendones, a través de los cuales el movimiento de contracción y dilatación, producido por determinadas afecciones en el entorno del “soplo vital congénito” (*περὶ τὸ σύμφυτον πνεῦμα*), se trasmite a las restantes

---

25 Como acertadamente apuntan Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d’Aphrodise, De l’âme, Op. cit.*, p. 47, aunque también Aristóteles procura recalcar la unidad de la capacidad productora de movimiento, el camino que sigue el argumento de Alejandro es original, en la medida en que se apoya en una analogía con la percepción y las capacidades discriminativas: los diferentes tipos de percepción, correspondientes a cada sentido, por un lado, y capacidades como la imaginación, el asentimiento, el juicio y el razonamiento, por el otro, pueden verse todas ellas como incluidas en una capacidad discriminativa común, aun cuando queden asociadas en cada caso a facultades diferentes (*vgr.* la facultad sensitiva y la facultad racional).

26 No hace falta subrayar que las relaciones de subordinación y dependencia que tiene en vista Alejandro en su teoría de las facultades vitales o anímicas son múltiples. Por un lado, están las relaciones de dependencia teleológica que marca la concepción basada en el modelo del escalonamiento de formas, en virtud del cual las capacidades inferiores aparecen como ordenadas a las superiores, al modo en que los medios están ordenados a su fin; por otro lado, están las relaciones de dependencia, al modo de la necesidad hipotética, que las facultades superiores mantienen respecto de las inferiores, en cuanto su operación en concreto depende, en algún sentido, de la operación de éstas. Así, por ejemplo, Alejandro sostiene que la facultad sensitiva del alma es principio (*ἀρχή*) de las capacidades prácticas, en el sentido preciso (*ώς*) de aquello a partir de lo cual (*όθεν*) procede el principio del movimiento, lo que no impide que, al mismo tiempo, las capacidades prácticas sean principio de la facultad sensitiva y de las capacidades discriminativas, en general, en el sentido preciso del fin con vistas al cual tiene lugar su operación (*ώς οὐ ἔνεκα καὶ τέλος*) (*Cf.* DA 73, 22-26).

partes del cuerpo (*Cf.* 76, 14-78, 2)<sup>27</sup>. Tal órgano corporal está subordinado a la capacidad impulsiva, lo cual quiere decir que es por medio de dicho órgano como el cuerpo entero se pone al servicio de las actividades propias del impulso *αἱ καθ' ὄρμην ἐνεργείατ* (*Cf.* 76, 16-17). Se tiene, pues, de un lado, el circuito de representaciones y estados disposicionales, que se origina a partir del objeto deseado mismo, y, de otro lado, el circuito de movimientos corporales y eventualmente de acciones, que se origina a partir del impulso. La interfaz situada entre el deseo/impulso y el sistema neurospástico señala el punto de transición en el cual determinados contenidos representacionales y determinados estados disposicionales, que constituyen deseos de diverso tipo operan como causas, dando lugar a procesos que poseen, como tales, un estatuto categorial completamente diferente. Ni el objeto deseado ni el deseo/impulso mismo tienen ellos mismos el carácter de procesos, sino que es el deseo/impulso, a través de su referencia al objeto, el que da origen a los correspondientes procesos<sup>28</sup>. Desde luego, con esta reformulación de la concepción

27 En el texto de *DA* no se emplea la expresión τὸ νευροπαστικόν, la cual aparece, en cambio, en el pasaje complementario de *Mantissa* 105, 33. Sin embargo, una cita procedente del comentario de Miguel de Éfeso al *De motu animalium* de Aristóteles muestra que el texto contenido en el pasaje de *DA* 76, 14-17 está incompleto, como había supuesto ya I. Bruns, pues la versión de Miguel contiene una referencia expresa al sistema neurospástico. Véase: Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, *Op. cit.*, pp. 328 ss. *ad loc.*, quienes siguen la defensa de la lectura de Miguel llevada a cabo por: Donini, P. “Il *De anima* di Alessandro di Afrodisia e Michele Efesio”, en: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 96, 1968, pp. 318 ss. Véase también Accatino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia ‘L'anima’*, *Op. cit.*, p. 262 *ad* 76, 16. Como es obvio, en su escueta presentación del modo en que tiene lugar la vehiculización del movimiento causado por el impulso a través del cuerpo, Alejandro sigue en lo esencial las explicaciones dadas por Aristóteles en *De motu animalium* 7, 701b2-32, aunque sin valerse del ejemplo de los autómatas empleado por Aristóteles.

28 M. Bergeron y R. Dufour (*Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, *Op. cit.*, p. 47) sugieren que Alejandro adopta una posición más nítida que el propio Aristóteles respecto del carácter inmóvil de la facultad impulsiva, como tal: Aristóteles afirma que el objeto del deseo es como tal inmóvil, mientras que la facultad desiderativa mueve siendo ella misma movida, pues el deseo es él mismo un cierto movimiento (*Cf. De anima* III 10, 433b15-18; véase también *De motu animalium* 10, 703a5); por su parte, Alejandro afirma de plano que la facultad impulsiva no está ella misma sujeta a movimiento, aunque es la que mueve al ser vivo (*Cf. DA* 78, 24-79, 21). Yendo aún más lejos, P. Donini (“Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia”, *Op. cit.*, p. 75) había afirmado que la posición de Alejandro en este punto contradice directamente la sostenida por Aristóteles. Sin embargo, en otro contexto Alejandro señala que el impulso constituye un cierto movimiento del ser animado (κίνησις ἐμψύχου), que surge (γίνομένη) de la representación (φαντασία) de algo que debe ser perseguido o evitado, que es lo que opera como principio del movimiento (*Cf. 77, 14-16*). Esto parece aproximar su posición nuevamente a la de Aristóteles. Pero, en mi opinión, no hay razón para ver aquí contradicciones insalvables, ni en el caso de Aristóteles ni tampoco en el de Alejandro, pues el respeto en el cual se dice que el deseo/impulso es o no es movimiento puede ser, en cada caso, diferente. En efecto, considerado en su estructura

aristotélica basada en el recurso a la noción de impulso Alejandro no desvela, de una vez y para siempre, los misterios últimos del fenómeno que actualmente suele designarse con el nombre de “causación mental”, como, por otra parte, tampoco lo había hecho el propio Aristóteles. Pero su versión de la concepción aristotélica tiene la ventaja de enfatizar de modo particularmente nítido los aspectos vinculados con la función motivacional-causal del deseo, tal como ésta tiene lugar en el “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. A este aspecto vuelvo más abajo.

Por último, una tercera consecuencia que conviene señalar se refiere al carácter esencialmente positivo de la noción de impulso, que la hace particularmente adecuada para dar cuenta de la función motivacional-causal que cumple el deseo, desde el punto de vista del “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. Este punto se comprende mejor, cuando se atiende, una vez más, a la diferencia entre el aspecto vinculado con la estructura intencional-tendencial del deseo y el aspecto vinculado con su función motivacional-causal: mientras que, desde el punto de vista de su contenido proposicional, el deseo puede ser de carácter positivo o negativo (vgr. “deseo que...” o bien “deseo que no...”), desde el punto de vista de su función causal-motivacional, todo deseo efectivamente operante debe verse como un fenómeno de carácter positivo. En este respecto, la diferencia relevante no es, pues, la referida al carácter positivo o negativo del contenido del deseo, sino, más bien, la diferencia entre la presencia o la ausencia de un determinado deseo, sea éste positivo o negativo, pues, desde el punto de vista de su función motivacional-causal, un deseo de contenido negativo

---

interna, como el peculiar tipo de estado disposicional que es, el deseo debe ser visto más bien como una actividad, y no como un proceso. Pero, en la medida en que es la causa inmediata del movimiento, puede ser denominado también, en un sentido más laxo, con el nombre de aquello a lo que apunta como su término (véase: Simplicio, *In De Anima* 302, 23-303, 2, quien sugiere esta lectura de la descripción del deseo en términos tanto de κίνησις como de ἐνέργεια, tal está como aparece en el pasaje, sistemática y textualmente oscuro, de *De anima* III 10, 433b18; véase: Hicks R. D. *Aristotle, De anima*. Translation, introduction and notes. Salem (New Hampshire), 1988 = Cambridge, 1907, pp. 562 ss. ad 433b17-18). Por otra parte, no hay que pasar por alto el hecho de que Aristóteles suele presentar el alma como movida o alterada, allí donde la presencia del correspondiente objeto (p. ej. el objeto perceptible) activa la correspondiente facultad (p. ej. la percepción), sin dejar de señalar, sin embargo, que se trata de un modo de hablar que no implica describir al alma como sujeta a movimiento, en el sentido estricto del término. Así, por ejemplo, la percepción puede ser caracterizada en términos de una cierta alteración (ἀλλοίωσις) del alma, pero ello en un sentido específico de la noción de alteración, que alude a la activación de una facultad en la cual ésta queda conservada y realiza su función propia, y no a la presencia de un movimiento de carácter procesual (κίνησις), a través del cual tiene lugar la pérdida o sustitución de una determinación formal dada, como ocurre con la alteración en el sentido más habitual del término (*Cf.* esp. *De anima* II 5, 417b2-27).

puede ser tan eficaz como el deseo opuesto de contenido positivo: a través de los correspondientes medios, ambos tipos de deseos pueden conducir a movimientos voluntarios y acciones que los expresan y realizan en concreto. En un importante pasaje de *Ética a Nicómaco* VI 2, Aristóteles compara la diferencia entre la acción de buscar o evitar algo con la diferencia que existe entre el afirmar y el negar, y establece el principio general de que lo que en el ámbito del pensamiento (*διάνοια*) es la afirmación (*κατάφασις*) y la negación (*ἀπόφασις*), se corresponde, en el ámbito del deseo (*ὄρεξις*), con la búsqueda o la persecución (*διώξις*) y la evitación (*φυγή*), respectivamente (*Cf.* 1139a21-22). En otro lugar he dado razones para apoyar la tesis de que la oposición entre “búsqueda (persecución)” y “evitación” no puede interpretarse en términos de la oposición entre deseos de contenido positivo y deseos de contenido negativo, empezando ya por la simple constatación de que lo que Aristóteles tiene en vista son dos tipos opuestos de *acciones*, las que permiten alcanzar o evitar algo, y no meramente dos tipos de estados disposicionales opuestos respecto de un mismo objeto. Vale decir: la oposición entre lo que puede llamarse la afirmación y la negación, en el sentido estrictamente práctico de los términos, se sitúa en el nivel correspondiente a la conclusión del silogismo práctico, es decir, en el nivel correspondiente a la producción del movimiento o la acción mismos, y no en el nivel correspondiente a la premisa mayor, que contiene el correspondiente factor desiderativo<sup>29</sup>. Tanto el movimiento o la acción destinados a alcanzar un objeto como aquellos destinados a evitarlo expresan, pues, en concreto, la fuerza motivacional-causal del deseo operante que da cuenta, en cada caso, de su producción. Desde el punto de vista que atiende a dicha función motivacional-causal del deseo, la diferencia entre el carácter positivo o negativo del movimiento o la acción resultante ha de verse, por tanto, como irrelevante. La razón es obvia: tanto un movimiento o una acción de búsqueda o persecución como también un movimiento o una acción de evitación plantean iguales exigencias explicativas, de modo tal que allí donde se producen hay que admitir, según el modelo explicativo elaborado por Aristóteles, que hay un deseo operante que da cuenta de su producción. Por su parte, Alejandro menciona en varias oportunidades el contraste entre búsqueda o persecución, por un lado, y evitación, por el otro, en conexión con la referencia al objeto deseado y al deseo o impulso (*Cf.*, p. ej., *DA* 39, 9-11; 71, 37-72, 5; 77, 15-17). Y en alguna ocasión presenta al deseo/impulso, en cuanto causa inmediata del movimiento voluntario y la acción, como el factor que da cuenta de la toma de posición tanto afirmativa (*καταφῆσαι*) como negativa (*ἀποφῆσαι*) respecto del objeto (*cf.*

---

29 Para una defensa más amplia de esta línea de interpretación, véase: Vigo, A. G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, en: Vigo, A. G. *Estudios aristotélicos*. Pamplona, 2006, esp. pp. 381 ss.

77, 21-80, 2)<sup>30</sup>. Como indican Accattino – Donini, en este punto Alejandro podría estar siguiendo una sugerencia procedente del pasaje aristotélico de *De anima* III 7, 431a8-20, donde Aristóteles trata la afirmación (*καταφάναι*) y la negación (*ἀποφάναι*) en sentido práctico, vale decir, la búsqueda o persecución (*διώκειν*) y la huida (*φεύγειν*) como procedentes, en definitiva, de una fuente común, que, sin embargo, deja sin denominación específica<sup>31</sup>. En dicho pasaje, por otra parte, Aristóteles se vale de la noción de deseo (*ὄρεξις*) como equivalente de la noción positiva de búsqueda o persecución, pues contrapone en alguna ocasión el deseo a la huida (*φυγῆν*) (Cf. 431a12). Ello explicaría, a su vez, el hecho de que el propio Alejandro no establezca una simple equivalencia entre impulso (*όρμη*) y deseo (*ὄρεξις*), al menos, en todos los usos de dichos términos, sino que en ocasiones, trate a la noción de impulso como una noción más amplia, de la cual la noción de deseo representaría tan sólo una de sus dos posibles especies, a saber: aquella que corresponde a la causa de la búsqueda o persecución, vale decir, a la afirmación, en el sentido práctico, y no a la causa de la evitación, esto es, de la negación, en el sentido práctico<sup>32</sup>. En cualquier caso, todo parece indicar que el carácter esencialmente positivo de la noción de impulso la hace especialmente adecuada

30 Por cierto, Alejandro presenta aquí dicha toma de posición como una condición previa (*πρότον*) a la producción del correspondiente movimiento o la correspondiente acción (Cf. 79, 27-80, 1). Pero sería un error retrotraer la diferencia entre la toma de posición positiva y negativa, en el sentido propiamente práctico del término, a la diferencia entre el deseo de contenido positivo y el deseo de contenido negativo, puesto que lo que está en juego es, también en este pasaje, la producción efectiva de los correspondientes movimientos o acciones, y no la mera posesión de determinados estados disposicionales. El punto concierne, pues, a la función del impulso, como causa inmediata del movimiento y la acción. En tal sentido, Alejandro habla de una disposición (*διάθεσις*) que cuenta al mismo tiempo como la causa del movimiento locativo (*αἵτια τῆς κατὰ τόπον*) (Cf. 80, 1-2).

31 Véase: Accattino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia 'L'anima'*, Op. cit., p. 254 ad 73, 1.

32 Este punto ha sido enfatizado por Donini, P. "Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia", Op. cit., p. 73, nota 2; véase también Accattino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia 'L'anima'*, Op. cit., p. 254 ad 73, 1. Como pasajes que avalan esta conclusión, se cita 73, 28-74, 1; 77, 16-17 y 78, 22-23. La evidencia no parece, sin embargo, concluyente. Pero el primero de los pasajes contiene una contraposición entre "desear" y "evitar" que lo aproxima a la observada en el texto aristotélico de *De anima* III 7. Obviamente, la restricción de la noción de "deseo" para designar sólo una especie de impulso, el que corresponde a la causa inmediata de las acciones de búsqueda o persecución, implica asumir que la noción de "impulso" se aplica para designar tanto el género común del cual "deseo" es una especie, como también la especie, opuesta a la anterior, que corresponde a la causa de las acciones de evitación. A esta última, en efecto, Alejandro no le da un nombre específico diferente del empleado como designación genérica. En cualquier caso, resulta sorprendente que Donini, aun advirtiendo la prevalencia que adquiere la noción de impulso, frente a la noción aristotélica de deseo, en el esquema explicativo de Alejandro, opine que tal modificación no parece poseer mayor relevancia doctrinaria (Cf. p. 73).

para dar expresión a la función motivacional-causal del deseo, como factor unitario que da cuenta del origen de cualquier tipo de movimientos voluntarios y acciones, sea con el fin de alcanzar o bien de evitar un determinado objeto.

### 5. La reformulación del modelo explicativo del movimiento voluntario y la acción

Para terminar, deseo hacer una breve referencia al modo en que Alejandro construye la secuencia de procesos psicológicos que dan cuenta del origen del movimiento voluntario y la acción (*Cf. DA* 71, 21-73, 13). La explicación, que se encuentra inserta en el contexto más amplio de la discusión de la capacidad imaginativa (*Cf. 66, 9-73, 14*), se caracteriza, como han enfatizado los intérpretes, por estar formulada en términos que la sitúan en la cercanía inmediata de la concepción elaborada por los estoicos, y ello muy especialmente, en razón del papel que Alejandro concede a los momentos correspondientes al asentimiento (*συγκατάθεσις*) y el impulso<sup>33</sup>. Más concretamente, Alejandro presenta al asentimiento, en una de sus posibles formas o especies, como origen del impulso, y a éste, a su vez, como origen del movimiento voluntario y la acción. Toda actividad práctica, en el sentido amplio del término que cubre tanto el movimiento animal como la acción humana, surge, en definitiva, explica Alejandro, del asentimiento dado a una representación imaginativa (*Cf. 71, 21-26*), la cual remite, a su vez, en su origen, de modo directo o indirecto, a la percepción, que opera como principio de la discriminación y el conocimiento de lo que hay que elegir o evitar (*Cf. 71, 26-72, 5*). Así pues, la representación imaginativa sigue a la percepción y el asentimiento a la representación imaginativa, tal como el impulso sigue, a su vez, al asentimiento y la acción (el movimiento) al impulso, pero todo ello con la importante salvedad, sin embargo, de que la secuencia completa “percepción” – “representación imaginativa” – “asentimiento” – “impulso” – “acción” (“movimiento”) no debe verse como una secuencia mecánica o necesaria en ninguno de sus tramos<sup>34</sup>: no toda percepción

33 Para una presentación sumaria de la posición estoica, véase: Annas, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley – Los Angeles – London, 1992, cap. 4; véase también la discusión en: Boeri, M. D. – Vigo A. G. “Die Affektenlehre der Stoia”, en: Engstler, A. – Schnepf, R. (eds.). *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Hildesheim – Zürich – New York, 2002, esp. pp. 44 ss.

34 Como acertadamente indican P. Accatino y P. Donini (*Alessandro di Afrodisia ‘L’ anima*’, *Op. cit.*, p. 253 ad 72, 13-16), Alejandro piensa la secuencia según un modelo de necesidad hipotética, tal que la ocurrencia del término posterior implica necesariamente la ocurrencia del anterior, pero no viceversa: si hay acción (movimiento), tiene que haber habido impulso, y si hay impulso, tiene que haber habido asentimiento, etc. Se trata, pues, de una secuencia causalmente inversa, del tipo que Aristóteles tiene en vista habitualmente, allí donde aplica el modelo de la así llamada necesidad hipotética (*Cf. esp. Física II 9* y, para el caso específico de eventos y series causales

da lugar a una representación imaginativa, ni toda representación imaginativa da lugar a asentimiento, ni todo asentimiento da lugar a impulso, ni todo impulso da lugar a acción (*Cf.* 72, 13-17)<sup>35</sup>. En particular, el asentimiento da lugar a un impulso cuando el contenido proposicional de la representación subyacente no posee un carácter puramente teórico-descriptivo (vgr. ‘el hombre que se aproxima es Sócrates’, ‘la diagonal del cuadrado es incommensurable con el lado’), sino que incorpora, además, un elemento evaluativo, en la medida en que queda referido a aquello que se presenta como “digno de ser elegido” (*αἰσχετόν*) (*Cf.* 72, 20-73, 1)<sup>36</sup>. Por su parte, no todo impulso da lugar a un movimiento voluntario o acción correspondiente, pues que, como se dijo ya, existe, entre otras cosas, la posibilidad de un conflicto deseos, tal como ocurre, por ejemplo, allí donde el deseo racional (*βούλησις*) se opone al deseo apetitivo (*Cf.* 73, 1-2)<sup>37</sup>.

---

temporalmente no homogéneas, *Analytica Posteriora* II 12). Respecto del orden mismo de la secuencia, todo indica que Alejandro sigue el esquema provisto por la versión más difundida de la posición estoica, tal como ésta puede ser reconstruida a partir de algunas fuentes (*Cf.* esp. *SVF* III 177; véase también, para el caso de Crisipo, *SVF* II 74, 980, 988-989). Algunas versiones de la posición estoica colocan, sin embargo, el impulso antes del asentimiento (*Cf.* *SVF* III 169).

- 35 Las razones que fundan las primeras dos aseveraciones son elementales, a saber: por un lado, hay animales que son incapaces de generar representaciones imaginativas a partir de sus percepciones; por otro, dada una representación imaginativa, no se asiente a ella, si se juzga que su contenido no puede ser dado por verdadero, como ocurre en el caso del sol, que se ve del tamaño de un pie, aunque se sabe que es mucho más grande (*Cf.* 71, 18-21).
- 36 Con arreglo a esta diferencia, la concepción estoica distingue entre la mera representación imaginativa (*φαντασία*) y la representación imaginativa de carácter impulsivo (*φαντασία ὄμητυς*), que es aquella que, en razón de su propio contenido, puede dar lugar a un impulso, a través del correspondiente acto de asentimiento (*Cf.* *SVF* III 169). A tenor de los ejemplos que citan las fuentes (vgr. ‘lo correcto (agradable) para mí es hacer X’, ‘debo hacer X’), hay que asumir que los estoicos concibieron el contenido proposicional de tales representaciones como un contenido de carácter complejo, que involucra dos niveles diferentes de predicación: el correspondiente al operador deontico o evaluativo que rige la proposición total y el correspondiente a la cláusula regida por el operador. La diferencia es clave para explicar el origen del impulso, pues mientras el asentimiento tiene por objeto la proposición deontica o evaluativa como un todo, el impulso se dirige, más bien, al predicado de la cláusula regida por el operador (*Cf.* *SVF* III 171). Para este punto, véase: Boeri, M. D., Vigo A. G. “Die Affektenlehre der Stoa”, *Op. cit.*, pp. 47 ss.
- 37 Resulta decisivo enfatizar aquí que el argumento de Alejandro no pone en absoluto en cuestión la idea básica de que es el impulso, y sólo el impulso, el factor que da cuenta de modo inmediato del origen del movimiento voluntario y la acción, de modo tal que si el impulso despliega eficazmente su función motivacional-causal, el correspondiente movimiento o la correspondiente acción necesariamente se produce. Cuando Alejandro señala que el deseo racional puede no concurrir con el deseo apetitivo, no altera tal esquema explicativo, por la sencilla razón de que el propio deseo racional es, como se vio ya, una especie de impulso: si ante la alternativa de realizar una acción, bajo el influjo del deseo apetitivo, o realizar la acción contraria, esto es, abstenerse de la primera, bajo el influjo del deseo racional, se produce la abstención, lo que debe decirse es, por tanto, que ha sido este último impulso, el correspondiente al deseo racional, el que desplegó su función

Los intérpretes han puesto de relieve las implicaciones de este importante pasaje para la cuestión relativa al modo en que Alejandro se sitúa frente a la posición estoica. En particular, se ha llamado la atención sobre el hecho de que la construcción de la secuencia entera en términos de un modelo de necesidad hipotética debe verse ella misma como un paso guiado por el objetivo de hacer frente, en sede psicológica, al determinismo estoico: la psicología de la acción de *DA* complementa, puede decirse, el aspecto específicamente práctico de la posición desarrollada en *DF* 16-21. En efecto, el tratamiento de *DA* enfatiza fuertemente el papel que juegan, en el caso de la acción humana, los procesos deliberativos, como presupuestos del asentimiento: en los asuntos estrictamente prácticos, éste no puede verse ya como una adhesión inmediata a un contenido representativo de carácter simple, sino, más bien, como el resultado de un proceso de mediación reflexiva, al modo de la deliberación (*διὰ τὸ βουλεύσασθα*), cuya causa ha de buscarse, por tanto, no en la misma representación imaginativa, sino, más bien, en la razón (*διὰ τὸ βουλεύσασθα*), y que, como tal, se cuenta entre las cosas que dependen de nosotros (*ἐφ' ἡμῖν*), al igual que los procesos deliberativos en los que se basa

motivacional-causal, en dicho contexto particular de acción. La abstención se explica aquí, pues, del mismo modo que cualquier otra acción, y la falta de eficacia del impulso correspondiente al deseo apetitivo se explica por referencia a la mayor eficacia del impulso contrario. Esto no es muy diferente del modo en el que Aristóteles trata los casos de la continencia y la incontinencia en la discusión desarrollada en *Ética a Nicómaco* VII. P. Accattino y P. Donini (*Alessandro di Afrodisia 'L'anima'*, *Op. cit.*, pp. xxiii ss.) sugieren que la poca simpatía de Alejandro con la concepción aristotélica del silogismo práctico podría venir motivada por el hecho de que la presentación del movimiento voluntario o la acción como una conclusión parecería sugerir que su producción tiene lugar de un modo necesario, como es necesaria la consecuencia lógica en un silogismo teórico. Sin embargo, aunque Aristóteles enfatiza, sin duda, este aspecto de la comparación, al señalar reiteradamente que la conclusión del silogismo práctico (vgr. el movimiento o la acción) se sigue de manera inmediata (*εὐθύς*), no menos cierto es que no olvida añadir la importantísima restricción “si nada lo impide/fuerza” (*ἄν μή τι κωλύῃ ἀναγκάζῃ*) (*De motu animalium* 7, 701a7-22). De modo complementario, en el marco de la discusión del fenómeno de la incontinencia, Aristóteles individualiza claramente el papel de factores internos dotados de fuerza motivacional (vgr. deseos apetitivos) que impiden la producción de la acción esperada (vgr. la acción continente), aun estando presentes las dos premisas que, debidamente conectadas, llevarían inmediatamente a su producción: no basta, pues, con la posesión de ambas premisas, sino que éstas deben ser conectadas en una cierta unidad funcional del modo apropiado, para que la correspondiente conclusión tenga efectivamente lugar (*Cf. Ética a Nicómaco* VII 5, 1147a25-31). La referencia de Alejandro al caso de un deseo apetitivo que no lleva a la correspondiente acción, por no concurrir el deseo racional, resulta, pues, completamente concordante con el modelo explicativo que tiene en vista Aristóteles, justamente allí donde da cuenta del fenómeno de la incontinencia apelando al modelo explicativo provisto por el silogismo práctico.

(Cf. DA 73, 7-12)<sup>38</sup>. Alejandro estaría valiéndose, pues, del lenguaje propio de la psicología y la teoría de la acción estoicas, para defender una concepción que, situada en la línea de la tradición aristotélica, se opone frontalmente al determinismo estoico. La estrategia no debería resultar demasiado sorprendente, si se tiene en cuenta que el propio Alejandro considera que el determinismo estoico conduce, desde el punto de vista de sus implicaciones prácticas, a una posición insalvablemente autocontradicatoria: tanto en su terminología y en sus explicaciones como también en sus pretensiones normativas, la posición estoica en el ámbito de la teoría de la acción y la ética presupone aquello mismo que el determinismo estoico pretende negar, pues asume que hay cosas que están en nuestro poder, sobre las cuales debemos deliberar y respecto de las cuales debemos decidir cómo actuar (Cf. DF 18)<sup>39</sup>.

Los aspectos referidos a la polémica con la posición estoica revisten, sin duda, una importancia central. Con todo, una cuestión diferente, que no se debería omitir a la hora de realizar una evaluación de conjunto de la posición elaborada por Alejandro, concierne al aporte positivo que la adopción del nuevo modelo explicativo produce, en la reformulación de la propia posición aristotélica, y ello, sobre todo, con referencia al papel que en dicha reformulación se concede a la conexión entre asentimiento e impulso. Mi sugerencia es que parte importante de la respuesta se relaciona con la distinción establecida más arriba entre los dos aspectos constitutivos

- 
- 38 Para la lectura de la secuencia presentada por Alejandro como un intento de abrir un frente de oposición, en sede psicológica, al determinismo estoico, véase: Donini, P. "Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia", *Op. cit.*; Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985, p. 52, 273, nota 63, citado por: Bergeron, M. – Dufour R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, *Op. Cit.*, p. 320 ad 72, 13-73, 2; Accatino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia 'L'anima'*, *Op. cit.*, p. XXII ss., 252 ss.
- 39 Desde luego, la convicción de Alejandro depende de un modo de construir la posición estoica que no necesariamente debe ser admitido, ya que, al menos, en sus variantes más sofisticadas, como ocurre en Crisipo, la posición estoica pretende poseer un carácter compatibilista, que asume el determinismo causal, sin negar los fenómenos vinculados con la responsabilidad moral. De hecho, en el caso concreto del asentimiento, la posición de Crisipo resulta, en lo esencial, coincidente con la de Alejandro, pues también Crisipo parece haber sostenido que el asentimiento depende de nosotros (para la posición de Crisipo, véase: Salles, R. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México D. F., 2006, esp. pp. 76 ss., 92 ss.; para una presentación conjunta, anotada, de los textos estoicos referidos a la conexión entre representación imaginativa, asentimiento e impulso, véase: Boeri, M. D. *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*. Traducción, análisis y notas. Santiago de Chile, 2003, pp. 183-198). Por su parte, R. W. Sharples (*Alexander of Aphrodisias, On Fate*. Text, translation and commentary. London, 1983, pp. 150 ss. ad DF 16) ha sugerido que la posición adoptada por Alejandro podría derivar de haber asumido los argumentos de Carnéades contra el determinismo astrológico. Como quiera que sea, el cargo de autocontradicción levantado por Alejandro no puede ser más explícito: "de que esta doctrina <sc. el determinismo estoico> es también falsa es testimonio suficiente el hecho de que ni siquiera los mismos que la establecen pueden someterse a las cosas que ellos mismos afirman" (DF 18, p. 188, 19-20).

del deseo, a saber: su estructura intencional-tendencial y su función motivacional-causal. En efecto, el esquema psicológico basado en la distinción entre asentimiento e impulso permite presentar de un modo mucho más nítido la diferencia entre aquello que explica el origen del contenido representacional del deseo, por un lado, y aquello que da cuenta de su función específicamente motivacional-causal, por el otro. Pero, además, la misma distinción marca muy claramente el lugar de la transición que lleva de un aspecto al otro, ya que mientras la referencia al asentimiento explica cómo puede originarse el deseo, como estado disposicional que apunta a su objeto en el modo de la inclinación hacia él, la referencia al impulso centra, en cambio, la atención en la función causal desempeñada por dicho estado disposicional, en cuanto puede conducir de modo inmediato a la producción de los correspondientes movimientos voluntarios y acciones. Por su parte, Aristóteles, al no profundizar demasiado en el problema referido al origen del contenido representacional del deseo, tampoco tuvo, a diferencia de Alejandro, ocasión apropiada para proceder a una más nítida demarcación entre su estructura intencional-tendencial y su función motivacional-causal. Ahora bien, puede decirse que el énfasis en el papel que cumple el deseo, como factor que explica de modo inmediato la producción del movimiento voluntario y la acción, constituye la marca más distintiva de la teoría aristotélica de la motivación, como opuesta al intelectualismo socrático. En el caso de Alejandro, tal núcleo antiintelectualista, característico de la posición aristotélica, queda preservado e integrado en el marco de un nuevo esquema explicativo, fuertemente transformado. La originalidad y la creatividad de Alejandro en su apropiación de la noción de impulso consistió, pues, en buena medida, en haber sabido derivar de una concepción orgullosa de su filiación socrática instrumentos conceptuales que, adecuadamente empleados, permitían una reformulación eficaz de aquella misma teoría de la motivación que Aristóteles había concebido originalmente como una respuesta al desafío planteado por el socratismo.

## Bibliografía

### ALEJANDRO DE AFRODISIA

*DA* De anima. I. Bruns (ed.). *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria, Scripta Minora, De anima liber cum Mantissa*, CAG Suppl. II/1. Berlin, 1887, p. 1-100.

*DF* De Fato. I. Bruns (ed.). *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria, Scripta Minora, Quaestiones, De fato, De mixtione*, CAG Suppl. II/2. Berlin, 1887, p. 164-212.

*Mantissa* De anima libri mantissa. I. Bruns (ed.). Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria, Scripta Minora, De anima liber cum Mantissa, CAG Suppl. II/1. Berlin, 1887, p. 101-186; nueva edición del texto en: Sharples, R. W. Alexander Aphrodisiensis. “De Anima Libri Mantissa”. A new Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary. Berlin – New York, 2008.

*Quaestiones* Quaestiones. I. Bruns (ed.). Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria, Scripta Minora, Quaestiones, De fato, De mixtione, CAG Suppl. II/2. Berlin, 1887, p. 1-163.

## ESTOICOS

*LS* LONG, A. A. – SEDLEY, D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1-2. Cambridge, 1987.

*SVF* Stoicorum Veterum Fragmenta. I. von Arnim (ed.). Vol. I-IV. Stuttgart, 1964 (=1903-1923).

## SIMPLICIO

*In De anima* Simplicii in libros Aristotelis De Anima Commentaria, CAG XI. M. Hayduck (ed.). Berlin, 1882.

## Literatura secundaria

1. ACCATTINO, P. “Alessandro di Afrodisia e la trasmissione della forma nella riproduzione animale”, en: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 122, 1988, pp. 79-94.
2. ACCATTINO, P. “Generazione dell’anima in Alessandro di Afrodisia, *De anima* 2, 10-11, 13?”, en: *Phronesis* 40, 1995, pp. 182-201.
3. ACCATTINO, P., DONINI, P. *Alessandro di Afrodisia ‘L’anima’*. Traduzione, introduzione e commento. Bari, 1996.
4. ANNAS, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley – Los Angeles – London, 1992.
5. BERGERON, M. – DUFOUR, R. *Alexandre d’Aphrodise, De l’âme*. Text grecque introduit, traduit et annoté. Paris, 2008.

6. BOERI, M. D. *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad.* Traducción, análisis y notas. Santiago de Chile, 2003.
7. BOERI, M. D., VIGO, A. G. “Die Affektenlehre der Stoa”, in: Engstler, A. – Schnepf, R. (eds.). *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext.* Hildesheim – Zürich – New York, 2002, pp. 32-59.
8. BONELLI, M. *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa.* Napoli, 2001.
9. DONINI, P. “Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia”, en: Wiesner, J. (ed.). *Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet.* Bd. II: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben.* Berlin – New York, 1987, pp. 72-89.
10. DONINI, P. “Il *De anima* di Alessandro di Afrodisia e Michele Efesio”, en: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 96, 1968, pp. 316-323.
11. ENGSTLER, A., SCHNEPF, R. (eds.). *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext.* Hildesheim – Zürich – New York, 2002.
12. FAZZO, S. *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle ‘Quaestiones’ di Alessandro di Afrodisia.* Pisa, 2002.
13. GOTTHELF, A. (ed.). *Aristotle on nature and living things. Philosophical and historical studies presented to David M. Balme in his seventieth birthday.* Pittsburg, 1985.
14. HAASE, W. “Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II. Principat”, en: Haase, W. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* Bd. 36/2. Berlin – New York, 1987.
15. HICKS, R. D. *Aristotle, De anima.* Translation, introduction and notes. Salem (New Hampshire), 1988 = Cambridge, 1907.
16. INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism.* Oxford, 1985.
17. KATAYAMA, E. G. *Aristotle on Artifacts. A Metaphysical Puzzle.* New York, 1999.
18. MORAUX, P. *Alexandre d’Aphrodise, Exégète de la noétique d’Aristote.* Liège – Paris, 1942.
19. POHLENZ, M. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung.* Bd. I: Göttingen, 1992 (= 1959, 1948); Bd. II: Göttingen, 1990 (= 1949).

20. PREUS, A. *Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals*. Hildesheim – Zürich – New York, 1981.
21. PREUS, A. “Intention and Impulse in Aristotle and the Stoics”, in: *Apeiron* 15/1, 1981, pp. 48-58.
22. RASHED, M. *Essentialisme. Alexandre d’Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*. Berlin – New York, 2007.
23. SALLES, R. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México D. F., 2006.
24. SHARPLES, R. W. *Alexander Aphrodisiensis. “De Anima Libri Mantissa”*. A new Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary. Berlin – New York, 2008.
25. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias, On Fate*. Text, translation and commentary. London, 1983.
26. SHARPLES, R. W. “Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation”, en: “Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II. Principat”, en: Haase, W. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 36/2. Berlin – New York, 1987, pp. 1176-1243.
27. SHARPLES, R. W. “Species, form and inheritance: Aristotle and after”, en: Gotthelf, A. A. (ed.). *Aristotle on nature and living things. Philosophical and historical studies presented to David M. Balme in his seventieth birthday*. Pittsburg, 1985, pp. 117-128.
28. SHARPLES, R. W. “The school of Alexander?”, en: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. London, 1990, pp. 83-111.
29. SORABJI, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. London, 1990.
30. VIGO, A. G. *Estudios aristotélicos*. Pamplona, 2006.
31. VIGO, A. “In what sense is the Aristotelian practical syllogism ‘practical?’” - Ponencia para el Coloquio Internacional “Lectures du *De motu animalium* (6-10)”. París, Université Paris I, Panthéon Sorbonne, 4 de septiembre de 2008 (inédito).

32. VIGO, A. G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, en: Vigo, A. G. *Estudios aristotélicos*. Pamplona, 2006, pp. 363-403.
33. WIESNER, J. (ed.). *Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*. Bd. II: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. Berlin – New York, 1987.

# **Las *Quaestiones III 2 y 3* de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva\***

**The *Quaestiones III 2 and 3* of Alexander of Aphrodisias and the problem of the sensitive alteration**

**Por: Marco Zingano**

Departamento de Filosofía

Universidade de São Paulo

São Paulo, Brasil

mzingano@usp.br

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2009

Fecha de aprobación: 20 de octubre de 2009

**Resumen:** cuando Alejandro examina *De anima II 5* de Aristóteles, se enfrenta al problema de explicar qué tipo de alteración es la sensación. Su respuesta fue muy influyente, especialmente después de la *Quaestio III 3* que había sido traducida al latín por Gerardo de Cremona basada en una versión árabe. De hecho, aún es muy influyente, pues en general es tomada en cuenta por los comentadores modernos del *De anima*. Pero un examen detallado de *De anima II 5* puede generar dudas acerca de las teorías que Alejandro adscribió a Aristóteles acerca de la relación entre ser afectado o alterado y senso-percepción. Zingano se propone mostrar que mostrar cómo la lectura que Alejandro hace de *De anima II 5* de Aristóteles contiene un elemento crucial para la adopción de la tesis, según la cual el ser afectado tiene poca o ninguna relevancia en la explicación de la sensación como facultad discriminadora.

**Palabras clave:** Aristóteles, Alejandro, sensación, alteración

**Abstract:** as Alexander examines Aristotle's *De anima II 5*, he is confronted with the problem of explaining what sort of alteration sensation is. His answer was very influential, especially after *Quaestio III 3* had been translated into Latin by Gerard of Cremona, based on an Arabic version of it. In fact, it is still very influential, for it is generally considered by modern commentators of the *De anima*. But a close scrutiny of *De anima II 5* can raise doubts about some theories Alexander ascribed to Aristotle concerning the relationship between being affected or altered and sense-perception. In his paper Zingano intends to show how Alexander's reading of Aristotle's *De anima II 5* contains a crucial element for the thesis according to which 'being affected' has little or no relevancy in the explanation of perception as a discriminating faculty.

**Key words:** Aristotle, Alexander, perception, alteration

---

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

Entre los escritos atribuidos a Alejandro de Afrodisia y agrupados en la recopilación titulada *Quaestiones*, nos fueron transmitidos dos estudios sobre el capítulo II 5 del *De anima* de Aristóteles. Se trata de *Quaestiones III 2 y 3*. Ambas son presentadas como explicaciones (ἐξηγήσεις), pero de hecho la primera, III 2, parece más como el examen de un problema, al paso que la segunda, III 3, toma más bien la forma de un sumario. Ya por eso el estudio de estos dos textos sería recompensador, pues nos pone frente a las estrategias de análisis del texto que adoptaba el que en la antigüedad era conocido como el comentador por excelencia de Aristóteles. Pero además de eso y sobre todo, está en juego un problema de interpretación y apropiación del texto en lo concerniente a un punto decisivo en la teoría aristotélica de la percepción, lo que vuelve el análisis de estas dos *Quaestiones* particularmente interesante y fructífero.

Como se sabe, Alejandro escribió él mismo un tratado sobre el alma, e incluso dos: además de su *De anima*, tenemos de él también lo que convencionalmente se llamó *Mantissa*, un segundo estudio sobre el alma, dividido en 25 ensayos. En ambos Alejandro está fuertemente influenciado por las doctrinas aristotélicas y reivindica abiertamente la perspectiva peripatética; sin embargo, no es menos cierto que, respecto de ciertos puntos, termina distanciándose de su maestro, a veces más, a veces menos, pero de todos modos se distancia. Uno de estos puntos dice precisamente respecto de la naturaleza de la sensación: ¿es ella, en algún sentido relevante, aunque no en sentido canónico, una afección (lo que Aristóteles denominaba *πάθος τι*, *una cierta afección*), y por consiguiente una (cierta) alteración, o bien la sensación es meramente una discriminación (en el vocabulario técnico una *κρίσις*), exenta de alteración, distinguiéndose así de toda afección de base corpórea y pasiva? En la perspectiva de Alejandro, como veremos, la sensación será pensada a título de un juicio que enunciamos como modo de discriminar los objetos, distanciándose tanto cuanto es posible de la base corpórea e pasiva que caracteriza a cualquier alteración.

En la perspectiva aristotélica, sin embargo, ser una cierta afección puede ser uno de los modos de discriminar los objetos unos de otros, e incluso es de hecho el modo sensitivo como el Estagirita concibe la función de discriminar objetos por la percepción. En la perspectiva hilemórfica, además, se espera que la sensación sea una mezcla indisociable con dos facetas: una base orgánica, de naturaleza fiscalista (la afección en el órgano sensitivo), y una faceta típicamente mental (la aprehensión da formas sensibles sin la materia por parte de la facultad sensitiva). Sin embargo, a título de afección Alejandro ve aquí una dificultad considerable para la doctrina aristotélica de la sensación, en particular en relación con la simultaneidad de las percepciones en el interior de una misma facultad sensitiva propia. En efecto,

los sensibles propios son constituidos por un par de contrarios (con excepción del tacto, cuyo sensible se constituye en la intersección de dos pares de contrarios seco – húmedo y caliente – frío); ahora bien, ¿cómo es entonces posible percibir al mismo tiempo, por ejemplo, el blanco y el negro de una cebra? No se puede decir que una sensación ocurre una después de la otra, pues precisamente lo que hay que explicar es su simultaneidad. Tampoco se puede decir que blanco y negro se mezclan, ocurriendo así una única sensación, similar a la ceniza: no es eso lo que percibimos, sino, al contrario, vemos distinta y simultáneamente el blanco y el negro. Tampoco se puede alegar todavía que una parte del ojo ve el negro y otra parte el blanco; eso no hace sino postergar el problema de la unidad de la percepción que está en cuestión. Tampoco, por último, es posible afirmar simplemente que los contrarios afectan simultáneamente la misma facultad: ¿cómo podrían, a título de contrarios, actuar al mismo tiempo sobre lo mismo? En efecto, suponer que el mismo órgano sea simultáneamente afectado por contrarios contraría un principio básico de la reflexión antigua sobre el mundo: los contrarios se oponen y destruyen uno a otro, y no pueden actuar simultáneamente en un mismo elemento.

La solución no es clara en Aristóteles, o al menos no es expuesta con claridad<sup>1</sup>. En el *De anima* Aristóteles toma como modelo para el estudio de la percepción las sensaciones propias; en función de eso, todo el análisis es gobernado por las propiedades descubiertas mediante el examen de los objetos sobre los cuales inciden

---

1 Sin embargo, cuando Aristóteles examina el fenómeno de la percepción en los *Parva Naturalia*, el modelo de análisis de la sensación es ahora la sensación común, que naturalmente involucra diferentes sensibles (propios y comunes, visto que el sensible común acompaña siempre al sensible propio), y requiere una sede de la facultad sensitiva general en el corazón, tornando los órganos sensitivos clásicos apéndices periféricos suyos. Eso requiere una explicación de cómo el corazón puede ser afectado, lo que implica recurrir al *πνεῦμα* congénito y a su transporte por la sangre. Nada de eso es, por cierto, muy claro, pero por lo menos el problema de la percepción, así como el de la simultaneidad de las sensaciones propias contrarias pierden la agresividad conceptual que todavía tenían en el *De anima*. Por un lado, percibir que se percibe no es más ver que se ve u oír que se oye, sino sí percibir (por el órgano central) que se ve o se oye (por los órganos periféricos); por otro lado, tal como una sensación común acompaña a una sensación propia, sucediendo simultáneamente con ella, así también diferentes sensaciones propias suceden en igual tiempo, inclusive internas al mismo sentido (supuestamente por el hecho de que el órgano central sea naturalmente un órgano de unificación de diferentes sensaciones). En ninguno de los dos casos, ni para el fenómeno de la percepción y menos aún para el de la simultaneidad de las percepciones propias contrarias, hay una explicación suficiente o clara, pero al menos están desarmadas en su agresividad las dificultades que obviamente se ponían en la perspectiva que Aristóteles ha seguido en su *De anima* de explicar los fenómenos perceptivos con base en la sensación propia. He desarrollado con más detalle el problema de la simultaneidad de las percepciones en: Zingano, M. “La simultaneità delle percezioni in Aristotele”, en: *Elenchos* Vol. XXIII, No. 1. Napoli, 2002, pp. 33-49, al cual me tomo la libertad de enviar al lector.

los actos de las facultades sensitivas a título de sensación propia. Esto provoca algunas dificultades: por ejemplo, explicar en qué sentido se percibe que se percibe redundante en explicar en qué sentido se ve que se ve, o se oye que se oye, lo que tiene por efecto tornar una cuestión poco clara aún más oscura. Ante ésta y otras dificultades Aristóteles apela en el *De anima* a una noción de unidad análoga al punto en una línea, que es simultáneamente comienzo y fin en una posición dada. Esto, en cierto sentido, podría explicar cómo percibimos simultáneamente el blanco y el negro (se percibiría, en efecto, el blanco y el negro por la misma facultad operando como doble, así como el objeto curvo es uno y, al mismo tiempo, cóncavo y convexo), pero la analogía es claramente insuficiente, pues recurre a un dato matemático allí donde necesariamente la explicación precisa dar cuenta al mismo tiempo de elementos formales y materiales (por lo menos así había determinado Aristóteles que debía ser una buena explicación en *De anima* I 1). Alejandro, a su vez, tanto en su *De anima* como en el comentario que hace al capítulo 7 del *De sensu* de Aristóteles (en el cual el Estagirita vuelve a discutir el problema de la simultaneidad de las percepciones, sólo que ahora, en contraste con lo que hiciera en su *De anima*, examina este problema ya no desde la perspectiva de las sensaciones propias, sino que toma como paradigma de análisis la sensación común), opta por poner de relieve la naturaleza judicativa o crítica de la facultad, dejando a la sombra el hecho de ser una cierta afección, y prefiriendo negar que la sensación sea, en un sentido relevante, una alteración, para poder dar lugar conceptual a la posibilidad de la sensación simultánea de contrarios<sup>2</sup>.

Ahora bien, el capítulo II 5 del *De anima* de Aristóteles tiene un papel importante en la determinación del tipo de alteración que caracteriza a la sensación. Funcionando como introducción general al análisis de la función discriminadora del alma, II 5 tiene por objetivo precisamente dilucidar cómo comprender la sensación desde el punto de vista del tipo de movimiento por el cual es afectada. Por consiguiente, la interpretación que Alejandro suministra de ese capítulo contiene elementos decisivos que lo llevaron a una posición que, al final de cuentas, lo distancia de la tesis propiamente aristotélica. Por otro lado, existe una versión árabe de la *Quaestio III 3*, hecha por Hunayn ibn Ishaq, titulada *Tratado de Alejandro de Afrodísia con respecto a la sensación y a cómo se produce, según la enseñanza de*

---

2 Para proporcionar una sola cita: “la sensación, aunque parezca engendrarse por medio de una cierta afección, es ella una discriminación” (*κρίσις*; in de sens. 167, 21-22). Alejandro trata nuestra discriminación perceptiva en términos judicativos: percibir simultáneamente el blanco y el negro consiste en juzgar simultáneamente que “X es blanco” y “X es negro”, o que no es contradictorio. Para evitar hablar de juicios en el caso de los otros animales, no obstante, es preferible hablar de “estar consciente de que X es blanco” y “estar consciente de que X es negro”. Sobre la simultaneidad de las percepciones, ver en especial *Quaestio III 9*.

*Aristóteles*<sup>3</sup>. Esta versión árabe fue traducida al latín por Geraldo de Cremona y, por esta vía, pasó a ser un texto de referencia en los estudios respecto de la naturaleza de la sensación<sup>4</sup>. De este modo, además de ser un comentario importante para comprender la curvatura conceptual que adquiere la interpretación de Alejandro de la naturaleza receptiva de la percepción, también tiene un papel decisivo por medio de su difusión en latín gracias a la traducción hecha con base en la versión árabe, en los debates medievales sobre el tema<sup>5</sup>.

El problema de la naturaleza de la sensación – la afección del rojo de un objeto que ocurre en la facultad sensitiva o el mero juicio o conciencia de que el objeto es rojo – encuentra en el fenómeno de la simultaneidad uno de sus momentos cruciales, pero ciertamente no se limita a él. Todavía hoy es objeto de controversia si la sensación debe, en la perspectiva aristotélica, ser vista desde una óptica fisicalista, sin involucrar en un sentido relevante el ser afectado por el rojo de un objeto, o si más bien es, siguiendo la interpretación de Alejandro, la conciencia del rojo de un objeto<sup>6</sup>. No es posible aquí, dadas las limitaciones de este ensayo, examinar esta cuestión en su complejidad. Lo que pretendo hacer es mostrar cómo la lectura que

- 
- 3 La versión árabe fue traducida al alemán por H.-J. Ruland. *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung*. Nachrichten der Akademie von der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 5, 1978, pp. 159-225.
- 4 El texto latino fue editado por Théry, G. *Autour du décret de 1210: II Alexandre d'Aphrodise*. Paris, Le Saulchoir Kain, 1926, pp. 86-91. Théry lo considera “un comentário literal del texto de Aristóteles. Podría ser entonces que en este *De sensu* tengamos un fragmento del comentario de Alejandro al *De anima* de Aristóteles. Este fragmento habría sido traducido por Gerardo de Cremona” (p. 91; Théry correctamente lo distingue de la traducción latina del comentario de Alejandro al *De sensu et sensato*, con el cual era frecuentemente confundido).
- 5 El juicio de Robert Sharples es bastante severo: “it is strange that this turgid and repetitive summary of Aristotle’s argument, which it is difficult to believe can have been written by Alexander himself, enjoyed such subsequent popularity” (Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias Quaestiones 2.16 – 3.15*. Londres, Duckworth, 1994, p. 129, n.206). Sin embargo, como atenuante, si se puede usar aquí esta expresión jurídica, se debe recordar el exiguo número de obras de estudio y comentarios en lengua latina en el siglo XII. Tal vez, con todo, sea más importante hacer notar que, a despecho de ser más bien un sumario que una explicación del texto, III 3 contiene una lección importante para la exégesis de un punto difícil y crucial de la teoría aristotélica de la percepción, como intentaré mostrar a continuación, a saber, el modo de ser afectado de la percepción. Además, la importancia del alejandrismo en el final del siglo XII y comienzos del XIII no debe ser subestimada.
- 6 Modernamente la controversia giró en torno a los escritos de Richard Sorabji, quien adoptó una posición francamente fisicalista, y los de Myles Burnyeat, quien tomó la sensación de algo rojo como meramente la conciencia del rojo del objeto, en una lectura, como veremos, fuertemente influenciada por Alejandro. M. Burnyeat propone también una lectura minuciosa del capítulo II 5 en su “De anima II 5” (Phronesis 47, 2002, pp. 29-90); allí, en las páginas 88-90 se encuentra una amplia bibliografía que menciona los principales trabajos involucrados en el debate reciente.

Alejandro hace de *De anima* II 5 de Aristóteles contiene un elemento crucial para la adopción de la tesis, según la cual el ser afectado tiene poca o ninguna relevancia en la explicación de la sensación como facultad discriminadora.

## I

Entretanto, sin embargo, conviene primero esbozar lo que está en juego en *De anima* II 5, para entonces evaluar la estrategia interpretativa de Alejandro de este capítulo en la *Quaestio* III 2 y, sobre todo, en la *Quaestio* III 3. El capítulo II 5 del *De anima* de Aristóteles ocupa una posición privilegiada en la arquitectura de esta obra. En efecto, después de haber pasado revista en el libro I a las diversas opiniones respecto de la naturaleza del alma, Aristóteles abre el libro II sin remover de las posiciones precedentes sino grandes líneas, como el hecho de que el alma es vista sobre todo como lo que es capaz de conocer y lo que da movimiento al animal. Para una determinación más precisa de la naturaleza del alma, sin embargo, investigada ahora resueltamente desde el punto de vista del fenómeno de la vida (esto es, como equivalente a aquello que explica por qué tales seres naturales son seres animados, incluyendo, por tanto, a plantas y animales), Aristóteles se basa en el comienzo de II 1 a las lecciones que desarrolla en particular en los libros VII y VIII de la *Metafísica*: la sustancia se divide en materia, forma y compuesto, el alma siendo la forma de una determinada materia. A lo largo de los tres primeros capítulos del libro II Aristóteles presenta una fórmula más general que puede darse al alma, a saber, que ella es la entelequia primera de un cuerpo orgánico. Como entelequia primera de un determinado cuerpo el alma es causa, en el caso del animal, en el caso del alma animal o sensitiva, de las capacidades de discriminación de objetos y de movimiento del animal, además, claro está, de las funciones nutritiva y reproductiva, que posee en potencia de alma vegetativa (examinada esta última en II 4). Una vez hecho esto, Aristóteles dedicará el resto de su obra para analizar estas dos funciones básicas, la discriminación de objetos y la función motora. De II 5 a III 8 investiga la función de discriminación; de III 9 a 11 aborda el alma como causa del movimiento animal; finalmente, en II 12 y 13 vuelve a tratar sobre el tacto como sensación primera (al cual está directamente ligado el gusto, como un tipo de tacto) y explica esta posición primera como base en su función de garantizar la supervivencia del animal, al paso que cabe a las otras funciones de discriminación la sofisticación de la vida así como la búsqueda del vivir bien para el ser vivo.

El capítulo II 5 abre, por tanto, la gran sección en que Aristóteles analiza la facultad de discriminación de los objetos, pero la abre sirviendo de introducción general al examen de la sensación; él es seguido por la distinción entre sensible

propios, comunes y accidentales, hecha en II 6, visto que, metodológicamente, Aristóteles se propone estudiar las facultades del alma mediante el estudio de los objetos sobre los cuales inciden los actos de estas facultades. La función de discriminación se realiza, las más de las veces, únicamente en el campo sensitivo, como ocurre con la mayoría de los animales, pero puede ocurrir también de un modo complejo, exigiendo la cooperación de dos facultades distintas, la sensación y la intelección, como ocurre en el caso de restricto de los hombres, para los cuales la discriminación de objetos se hace guiada por conceptos. De II 7 a 11, Aristóteles examina, en este orden, las sensaciones propias: la visión, la audición, el olfato, el gusto y el tacto; en II 12 presenta lo que caracteriza en general a la sensación, a la luz de los estudios particulares sobre las cinco sensaciones propias. Una vez hecho eso, pasa, en el tercer libro, a estudiar la sensación común y sus características (III 1 y 2), para luego completar este estudio con el análisis de la facultad de la imaginación (III 3), facultad directamente dependiente de la sensación, pero que no puede ser asimilada a una sensación. Todo eso, de II 7 a III 3, constituye el campo sensitivo en la función de la discriminación. Como en el caso del hombre la discriminación es gobernada por conceptos, Aristóteles examina, de III 4 a 7, la naturaleza del entendimiento. Una vez hecho eso, añade un capítulo general con respecto a la función discriminadora en su doble aspecto, sensitivo e intelectivo (III 8), completando de este modo el gran estudio del alma en su función discriminadora, de acuerdo con sus dos operaciones, la sensación y la intelección.

El capítulo II 5 tiene así por función servir de introducción al estudio de la sensación y, de este modo, al estudio general de la facultad de discriminación de objetos, relativamente a la cual la sensación es primera en el sentido fuerte de la relación de consecución introducida por Aristóteles para el estudio de las funciones animicas. Esta introducción, sin embargo, aparece perturbada por el problema de determinar la exacta naturaleza de ser alterado para un episodio de sensación. En la epistemología aristotélica el mundo debe ser dado para que el animal lo aprehenda, ya sea de manera únicamente sensitiva, como ocurre con los demás animales, ya sea también gobernado por conceptos, como ocurre con el hombre. Eso quiere decir que, en un sentido relevante, el alma debe ser afectada, esto es, debe recibir un movimiento por parte de los objetos sensibles que pueblan el mundo. Por esta razón, Aristóteles declara, luego de abrir II 5, que “la sensación reside en el ser movido y el ser afectado, como fue dicho; en efecto, parece ser una cierta alteración” (416b33-34)<sup>7</sup>. La explicación canónica que Aristóteles nos da de este ser movido

7 Se puede dudar respecto de a qué pasaje remite aquí la referencia καθάπτει εἰρηνήται. Puede ser II 4 415b24 ou a I 5 410a23-26. Si fuera a I 5, la referencia se encontraría en medio del análisis de las opiniones de los filósofos que precedieron a Aristóteles; pero éste observa aquí que es incoherente mantener la siguiente tríada de tesis, como hicieron ciertos filósofos: (i) lo semejante no es afectado por lo semejante, (ii) se percibe y se conoce lo semejante por lo semejante, y (iii)

y ser afectado es que el objeto sensible allí fuera en el mundo torna la facultad sensitiva tal como él es. El objeto sensible que está en acto y, satisfechas ciertas condiciones ligadas al intermediario de cada sensación (por ejemplo, en el caso de la visión, estando lo traslúcido en acto y el objeto visible en el interior del campo de la percepción del sujeto), el objeto sensible torna la facultad sensitiva en acto tal como él es, siendo la facultad sensitiva en potencia tal como el objeto sensible es en acto. Aristóteles enfatiza este ser movido o ser afectado en sus análisis de las sensaciones, de II 7 a II 11 (siempre con la sofisticación de hacer intervenir un intermediario entre el objeto sensible y el órgano de sensación): el color pone en movimiento lo traslúcido y el órgano de la visión es movido por él, que le es continuo (II 7 419a13-15: τὸ μὲν χρῶμα κινεῖ τὸ διαφανές, οἷον τὸν ἀέρα, ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος κινεῖται τὸ αἰσθητήριον); bajo la acción del olor y el sonido el intermediario es movido, y bajo la acción de éste el órgano sensitivo de cada uno de ellos es movido (II 7 419a27-28: ὑπὸ μὲν ὄσμῆς καὶ ψόφου τὸ μεταχὺ κινεῖται, ὑπὸ δὲ τούτου τῶν αἰσθητηρίων ἐκάτερον), la facultad del gusto es afectada de cierto modo<sup>8</sup> por el objeto del gusto en cuanto objeto del gusto (II 10 422b2-3: πάσχει γάρ τι ἡ γεῦσις ὑπὸ τοῦ γευστοῦ, ἡ γευστόν); percibir es un cierto ser afectado, de modo que el agente torna como él es

percibir y pensar son un tipo de ser afectado y ser puesto en movimiento. En este caso, el δοκεῖ en δοκεῖ γάρ ἀλλοίωσίς τις εἶναι de II 5 416b34, asume típicamente el sentido de “se es de la opinión que”, lo que puede corregirse y se espera que sea corregido por Aristóteles, visto que el Estagirita fue extremadamente crítico en relación a las ideas de sus predecesores con respecto a la naturaleza del alma. Quien defienda que Aristóteles va a corregir fuertemente la tesis de la sensación como una cierta alteración, tiene todo el interés de ver aquí, por tanto, una remisión a I 5. Sin embargo, si la referencia fuera a II 4 415b24, estaríamos en plena doctrina aristotélica (en este caso, en su estudio de función nutritiva del alma). En este pasaje de II 4, Aristóteles también introduce un δοκεῖ, matizando la afirmación de que la sensación es una cierta alteración, pues aquí igualmente nos dice que la sensación parece ser una cierta alteración (415b24: μὲν γάρ αἰσθησίς ἀλλοίωσίς τις εἶναι δοκεῖ), pero lo hace a la luz de su propia teoría. En este caso δοκεῖ asume más propiamente el valor de una primera evidencia, de un primer grado de convicción, que todavía precisa ser demostrado o asegurado por un argumento (lo que justamente II 5 debe proporcionar), desvinculándose, sin embargo, del enmarañado de opiniones confusas y poco precisas que Aristóteles se prepara a corregir. Pienso que la referencia es a II 4; por consiguiente, tomo δοκεῖ como indicio de un primer grado de evidencia, que debe ser todavía asegurado por un análisis más detallado, y que es hecho a lo largo de II 5, después del cual el ser afectado, alterado y movido se afirma directamente de los actos de sensación, sin que precise más ser matizado por un δοκεῖ (Cf. II 7 419a13-15, a27-28 e 10 422b2-3, citados a continuación, así como II 12 424a18).

8 En la expresión πάσχει γάρ τι el τι puede tomarse como objeto interno, lo que daría algo como: “la facultad del gusto es afectada en algo, sufre una afección”; lo mismo vale para la expresión siguiente. No obstante, lo tomo como un τι alienans: es una afección, pero no es canónicamente una afección; la razón de esto se explicará en los párrafos siguientes.

en acto lo que es en potencia tal como él (II 11 424b31-a2: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἔστιν ὡστε τὸ ποιοῦν, οὗτον αὐτὸν ἐνεργεία, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ, δυνάμει ὄν).

Por *Física* III 1 sabemos que el movimiento es el acto de lo que es en potencia en cuanto en potencia, lo cual vale para los cuatro tipos de movimiento: generación, alteración, crecimiento y desplazamiento en el espacio. Ahora bien, en el caso de la sensación tenemos que la facultad sensitiva, que es potencia tal como el objeto sensible es en acto, pasa de la potencia al acto en función del objeto sensible que, exterior a ella, la hace pasar de potencia a acto. Aparentemente, Aristóteles podría aplicar de modo directo el esquema de ser movido, tal como es definido en *Física* III 1, sin mayores dificultades para la sensación, como movimiento a título de alteración. Sin embargo, no lo hace; por el contrario, Aristóteles se sirve de *De anima* II 5 precisamente para matizar, y fuertemente, esta aplicación de ser movido al fenómeno general de la percepción. ¿Por qué? Porque precisa distinguir, en el caso de la sensación, entre potencia<sub>1</sub> y potencia<sub>2</sub>, al paso que, para la teoría general del movimiento le basta a Aristóteles con apelar a una noción general de potencia. En efecto, al ser generado el animal (de ahora en adelante: el hombre), el feto, que resulta de la unión de la forma transmitida por el hombre y de la materia por la mujer, al desarrollarse, a medida que los órganos son engendrados, el nuevo ser pasa del estado de privación de la sensación al estado de tenerla en potencia<sub>2</sub>. Por ejemplo, a medida que los ojos se forman en el feto, él pasa de la privación de la facultad sensitiva al estado de tener la visión en potencia: teniéndola en potencia, tanto como nacer, al abrir los ojos, en caso de que ciertas condiciones estuvieran satisfechas, él pasa a ejercer la visión en acto. Es por acción de un ser exterior (su generador) que él adquiere, de la privación, el estado potencial<sub>2</sub> de ver. Al estar siendo generado, él tenía la potencia<sub>1</sub> de la sensación (en este caso, de la visión); ahora, habiendo nacido, el posee en potencia<sub>2</sub> la facultad de la visión, pudiéndola ejercer siempre que las condiciones exteriores estuvieran satisfechas: (a) el intermediario (en este caso, lo diáfano) está en acto y (b) tiene un objeto sensible en el campo de su visión que torna su facultad tal como él es. Cuando está viendo algo, cuando tiene un episodio de la facultad sensitiva de la visión, entonces ella pasa de la potencia<sub>2</sub> al acto de la visión.

Hay algunas peculiaridades del pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto que conviene resaltar. En primer lugar, un objeto *externo* pone en acto la facultad sensitiva, tornándola tal como es. En segundo lugar, la facultad sensitiva *preserva* la capacidad de ser, en potencia, tal cual el objeto sensible es en acto en un sentido muy especial. En una alteración canónica una cualidad *a*, que el objeto *x* no posee a no ser en

potencia (o, en otros términos, que comparece como privación,  $\sim a$ ), afecta  $x$  de modo de pasar a ser una propiedad de  $x$ . El objeto  $x$  queda entonces cualificado como  $a$  y permanecerá como tal hasta sufrir una nueva alteración relativamente a esta cualidad, digamos  $b$ : el muro fue pintado de verde ( $a$ ), permaneció verde por un tiempo, pero entonces fue pintado de rojo ( $b$ ): en caso de que no hubiese sido pintado de rojo, con todo, habría permanecido verde ( $a$ ). En el caso de una sensación, como la visión, cuando el sujeto ve un objeto verde, la facultad sensitiva se ha tornado tal como el objeto sensible es en acto *al lo largo del episodio de sensación*; sin embargo, una vez terminado el episodio (el objeto está ausente, lo traslúcido no es más en acto, etc.), la facultad sensitiva vuelve a su estado potencial, el de poder tornarse tal cual cada objeto sensible es, sin permanecer, no obstante, tal como fue tomada en el episodio inmediatamente anterior de sensación. En el caso del muro, él permanece verde después de la acción de pintarlo de verde; en el caso de la visión, la facultad vuelve a su estado puramente potencial una vez acabado el episodio de percepción, sin tener ella misma ninguna coloración. En tercer lugar, la facultad perceptiva vuelve a su estado natural potencial después de cada episodio de percepción, *sin que ocurra en ella ningún perfeccionamiento*: según Aristóteles, por más actos de percepción que un sujeto ejecute, su facultad sensitiva será operacional de modo exacto como lo era en el momento del primer acto de percepción. No hay, para la visión o para toda facultad sensitiva, ningún perfeccionamiento posible, según Aristóteles; obviamente, el órgano sensitivo puede sufrir daño y, por eso, la capacidad de percibir puede quedar disminuida o incluso impedida, pero eso habla de un problema del cuerpo en el cual opera la facultad sensitiva y no la propia facultad. En un pasaje bien conocido de *Ética Nicomaquea* Aristóteles contrasta expresamente las disposiciones como la virtud o el vicio con facultades o potencias como la sensación: en cuanto las primeras son pasibles de perfeccionamiento o su contrario, las últimas permanecen siempre como eran, por más que sean ejercitadas por el sujeto que las posee (*EN* II 1 1103a26-b1).

Aristóteles tiene, por consiguiente, buenas razones para insistir en la distinción entre potencia<sub>1</sub> y potencia<sub>2</sub> frente al acto, frente al episodio de sensación. En efecto, el pasaje de potencia<sub>1</sub> a potencia<sub>2</sub> se da según el procedimiento canónico de alteración: el sujeto S (en este caso, el individuo en gestación) pasa del estado privativo (potencia<sub>1</sub>) de la percepción al estado de potencia<sub>2</sub>, a medida que sus órganos se desarrollan. En el caso de la visión, a medida que dispusiera de ojos completamente formados, el sujeto ya no tiene esta facultad como potencia<sub>1</sub> (como ocurría en el inicio de su evolución fetal), pero ahora a título de potencia<sub>2</sub>. El estado de potencia<sub>2</sub> lo acompañará como tal a lo largo de su existencia; no será perfeccionado y su destrucción sólo se dará a través de la mutilación o deterioro del órgano que opera

como sede de la facultad sensitiva. Por otro lado, el pasaje de potencia<sub>2</sub> al acto de percepción ocurre bajo la forma de una alteración no canónica: el objeto sensible se convierte en la facultad sensitiva tal como él es, pero ésta conserva su estado potencial<sub>2</sub> a lo largo de todos los episodios de sensación. En el caso de la visión, la facultad de ver conserva siempre la potencia de ser cualquier color, sin que ella misma tenga ningún color, a lo largo de los episodios de visión.

Las expresiones de Aristóteles no son completamente claras a este respecto, sin embargo, y se puede dudar entre dos extremos: ¿hay una alteración propiamente dicha en el ojo o no hay ninguna alteración? La solución se encuentra en el medio. El objeto sensible – digamos el rojo de un muro – vuelve a la facultad tal como él es: por tanto, la vuelve roja. Eso implica en algún sentido que el ojo *quedó* o *está* rojo, sin *ser* rojo (como un muro blanco pintado de rojo es ahora rojo). No obstante, si nos fijamos en el órgano sensitivo en este momento, él no *es* rojo en absoluto *en cuanto órgano sensitivo*. Obviamente, vemos el reflejo del objeto rojo en la pupila, pero el reflejo se produce en función de otros motivos, ajenos a los que gobiernan la función sensitiva de ver<sup>9</sup>.

En algún sentido relevante, sin embargo, la facultad sensitiva, en un episodio de sensación, se vuelve tal como el objeto visible es en acto, esto es, ella es *receptiva* del color del objeto. Para Aristóteles es fundamental acentuar este papel pasivo y receptivo de la facultad sensitiva en relación al objeto, polo activo de esta relación: a título de percepción, el sujeto recibe el mundo, y lo recibe bajo una forma verdadera, de la cual el error está ausente, a título de percepción propia. Además de esto, sin embargo, la explicación que Aristóteles provee de un acto de sensación no dice nada: en el caso de la visión, el color que está en la superficie de los objetos pone en movimiento (*κίνει*) lo diáfano en acto (que es el intermedio en el caso de la visión) y por medio de ello el órgano sensitivo es afectado o puesto en movimiento

---

9 Sin duda está el reflejo del objeto en la pupila, pero eso se da en función de las propiedades físicas de la pupila y no con base en las funciones sensitivas del órgano de la visión. Una superficie lisa, como un espejo, también refleja imágenes, pero obviamente no las ve. Igualmente, todo ojo tiene un color – y en el caso humano puede poseer diferentes colores –, pero el color de los ojos tampoco tiene relación con la función sensitiva de ver: ella depende de la cualidad, de la cantidad y del modo cómo el elemento acuoso está contenido y delimitado en el ojo, respondiendo también a una propiedad meramente física (una cantidad cualquiera de agua, al estar contenida por ciertos límites, responde a estas características de coloración). En cuanto es relevante para la función sensitiva, el elemento acuoso presente en los ojos es simplemente transparente o translúcido, como lo es el aire que está entre el sujeto que percibe y el objeto percibido: quien mira la masa de aire que transmite a otra persona el color, no verá ningún color. Sobre este punto, ver el instructivo libro de Thomas Johansen: *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

(κινεῖται). ¿Cómo se da esta transmisión, dónde está en el órgano sensitivo el trazo de la afección? Sobre eso Aristóteles guarda silencio, pues piensa que su explicación es suficiente en aquello que es esencial, a saber, explica cómo se da la visión por un intermediario (en este caso la distancia por lo diáfano en acto) con base en un esquema que se aplica a todas las otras sensaciones<sup>10</sup>; y que, por lo menos para él, combate adecuadamente toda teoría de la visión basada en efluvios o corpúsculos, pues tales teorías son incompatibles con los principios generales de su física.

Por esta razón Aristóteles insiste en que la percepción es *una cierta afección*, πάθος τι: no es exacta o canónicamente una alteración, pero aún es una alteración, un ser afectado por el mundo, sin que esa afección pueda ser comprendida bajo una forma normal o canónica de una alteración cualitativa. La alteración canónica puede ser vista como una cierta corrupción: el objeto *O* tiene la propiedad *A* en acto y, en potencia solamente, bajo la forma privativa, su contrario,  $\sim A$ ; al pasar, bajo la acción de un agente exterior *E*, de *A* a  $\sim A$ , la propiedad *A* sufre una degradación, pues es substituida por  $\sim A$ , su contrario. En *De anima* II 5 417b3, Aristóteles describe este tipo de alteración, la alteración canónica, como φθορά τις, una cierta corrupción; ella no es una corrupción propiamente dicha (el sujeto no desaparece), sino que puede ser tomada como una cierta corrupción en la medida en que una cualidad deja de existir en provecho de su contrario. Por otro lado, lo que ocurre en un episodio de sensación, esto es, en un pasaje de potencia, al acto de sentir, es descripto no como una cierta corrupción, sino *más bien como una preservación o conservación de lo que es en potencia* (la facultad sensitiva) *por lo que es en acto* (el objeto sensible que la toma tal como él es). En griego τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεξείᾳ ὄντος (417b3-4). Eso es fundamental para su epistemología: en algún sentido importante, el mundo nos debe ser dado; además, nos debe ser dado con un grado de veracidad capaz de asegurar el descubrimiento de una verdad que no es nuestra, sino del mundo, que acogemos y reproducimos en nuestros conceptos y proposiciones, cuyo comienzo, sin embargo, depende del

<sup>10</sup> El esquema general es: toda sensación se da por un intermediario, puesto en movimiento por el objeto sensible correspondiente, siendo este objeto determinado por un par de contrarios. Para la visión, la audición y el olfato el intermediario procede a distancia pero en el caso del tacto y del gusto el intermediario es simultáneo a la sensación, que se da por contacto (por eso es menos visible en estos dos casos). Además, en el caso del tacto el objeto sensible no se define por un par de contrarios, como en los otros casos, sino por dos: seco – húmedo y frío – caliente, lo que, sin embargo, encuentra una explicación por la función básica de supervivencia del animal que incumbe al tacto. Hechos estos resguardos, el mismo esquema se aplica a todas las sensaciones, y eso es fundamental para que Aristóteles adopte tal explicación como científicamente plausible. Su principal objeción a la tesis rival de que toda sensación se da por contacto es que eso es obviamente falso en por lo menos un tipo de sensación, a saber, en el caso de la visión; en cuanto a los efluvios, átomos o corpúsculos, cabe a su física mostrar la imposibilidad de estas explicaciones.

acto de darse el mundo en nuestros sentidos. El polo puramente receptivo (y veraz, en el caso de la sensación propia) es la base de esta garantía<sup>11</sup>; aquí el mundo nos es dado en una desnudez primaria y la facultad que lo acoge permanece siempre lo que es, en su estado potencial, a lo largo de los innumerables episodios en los cuales el mundo la vuelve tal como él es, sin interferir con lo que es dado, sino siendo meramente receptiva de lo que él es en acto.

¿Pero cómo obtiene Aristóteles el desprendimiento entre potencia<sub>1</sub> y potencia<sub>2</sub>, en el examen de la sensación en general hecho en *De anima* II 5? Aquí está, por así decir el secreto de este capítulo, su interés y, al mismo tiempo, su dificultad. Para distinguir los dos casos de alteración, uno que vale para el pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la potencia<sub>2</sub> y el otro para el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de la sensación, Aristóteles recurre a la intelección o pensamiento. En efecto, en el caso del pensamiento, el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de la reflexión – que ocurre cuando el sujeto sabe ya reconocer las letras, por ejemplo, y está ahora en acto de reconocer la letra *a* – no se trata en ningún sentido de una alteración, sino más bien de un perfeccionamiento o progreso del ser en dirección a su propia naturaleza. En el *De anima* Aristóteles usa el último vocabulario: cuando alguien tiene una ciencia y se pone a pensar con base en ella, se trata propiamente de un progreso, *ἐπίδοσις* (417b7); en la *Física* el Estagirita se sirve de la noción de *perfeccionamiento*, *τελείωσις*, que, típicamente, ocurre en el caso de las disposiciones morales e intelectuales, y la contrasta expresamente con la sensación, la cual es una alteración (*ἀλλοίωσις*). Ambas nociones, perfeccionamiento o progreso, captan muy bien el fenómeno típico del conocimiento, que es su acumulación: la ciencia progresá y se perfecciona acumulando sus objetos de conocimiento. La sensación, en cambio, como vimos, es para Aristóteles típicamente no acumulativa: para él, la facultad sensitiva no progresá ni se perfecciona a lo largo de sus innumerables actos de sensación, sino que pasa de uno a otro exactamente tal como era en su comienzo. En *Física* VII 3 proporciona un ejemplo particularmente esclarecedor<sup>12</sup>: cuando alguien termina la construcción de una casa poniéndole los frisos y el techo, no se dice que la casa fue alterada, sino que se ha vuelto perfecta o completa (*τέλειον*, como se sabe, tiene ambos sentidos; Cf. *Metaphysica* Δ 16). Sin embargo, en caso de que alguien quiera mantener el discurso de la alteración y del cambio, se trata entonces de *otro género*

11 No es, sin embargo, la única: también el intelecto, cuando aprehende los simples (los términos de una proposición), no puede engañarse (las articulaciones del mundo son puestas en el concepto tales y como son); el error para el intelecto ocurre cuando él pasa a combinar esos términos en proposiciones (o cuando combina los términos entre sí, en el caso de la construcción de objetos imaginarios, como el centauro: el medio-caballo, el medio-hombre).

12 *Fís.* VII 3, en especial 246a10-b3.

*de alteración* (*De anima* II 5 417b7: ἔτερον γένος ἀλλοιώσεως), en un sentido fuertemente *alienans*: algo completamente distinto de la alteración, algo *como un cambio en dirección de las disposiciones y a la naturaleza del objeto* (417b16: τὴν <μεταβολὴν> καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἔξεις καὶ τὴν φύσιν)<sup>13</sup>. Queda así mostrado que el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto, en lo que se refiere al pensamiento, está lejos del fenómeno de la alteración, de suerte que el pasaje similar de la potencia<sub>2</sub> al acto de sensación no debe ser visto como un caso canónico de alteración, sino más bien como una cierta alteración, aquella en la cual ocurre la preservación o conservación de la facultad sensitiva bajo el efecto del objeto en acto como agente de la sensación.

Hay, sin embargo, un detalle que, de manera singular, complica esta demostración. Para distinguir los dos tipos de alteración en el caso de la sensación Aristóteles recurre al fenómeno del pensamiento, en el cual en ningún sentido se trata de una alteración. Al contrario, se trata de una ἐπίδοσις o, para quien todavía quisiera mantener el vocabulario del cambio, otro género de cambio, vale decir, un cambio para su propia naturaleza. Con todo, hay dos sentidos para este avance o progreso en dirección de la propia naturaleza. En un sentido más amplio el pasaje de la potencia (en general) a un acto de reflexión satisface esta situación de avance en los siguientes términos: el sujeto va en dirección a su naturaleza, poniéndose en estado de reflexión, dado que su naturaleza es la de un animal racional. Sin embargo, en sentido estricto, el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de reflexión no es exactamente un progreso o avance en dirección a la naturaleza pensante del hombre, sino más bien es un acto de solidificación o reanudación del conocimiento: aprendí a reconocer la letra *a* y la voy a reconocer en este momento. Obviamente, se aprende a reconocer tal letra ejercitando el reconocimiento, pero cuando se considera que se tiene en potencia la ciencia gramática de reconocer la letra *a*, entonces no se perfecciona más

---

13 Aristóteles reconoce que el uso común del lenguaje toma el acto de aprender como un cambio o alteración típicos. Él mismo menciona el aprender entre los casos de alteración (como en *Fís.* III 3 202a32-33) y aquí, en *De anima*, visualiza la posibilidad de mantener tal discurso tras comprender que se trata de otro tipo de cambio, de género distinto, un cambio --si fuera un cambio-- que iría en dirección de las disposiciones y la naturaleza del que piensa. No obstante, cuando examina *ex professo* la intelección, toma el pensamiento no como una alteración, sino propiamente como una actividad del sujeto que lo perfecciona en dirección de su naturaleza: el hombre, cuando piensa, perfecciona y se dirige a su propia naturaleza, a la naturaleza de sujeto pensante. Esto no es ser alterado, sino perfeccionarse, lo que, como tal, está en contraste con la alteración o cambio. En *De anima* III 4, Aristóteles dirá que el sujeto pensante no puede volverse en acto un objeto de pensamiento *antes de pensar* (III 4 429a24: πρὶν νοεῖν), vale decir, sólo tiene un objeto de pensamiento cuado él mismo se pone en la actividad de pensar: la función de *ser activo* como condición de la operación de pensamiento se contrapone explícitamente a la función de *ser receptivo* como característica de episodios de sensación.

tal reconocimiento, sino que él es meramente empleado en repetidas ocasiones. Por otro lado, hay claramente un avance, en sentido estricto, cuando el sujeto *descubre* y pasa así a poseer una ciencia dada estando antes privado de ella, esto es, cuando pasa de la potencia<sub>1</sub> al conocimiento. En sentido amplio, el progreso o la marcha hacia su propia naturaleza vale para el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de reflexión (tanto como vale para el pasaje de la potencia<sub>1</sub> al conocimiento); en sentido estricto, sin embargo, ya no vale para el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de reflexión, sino que solamente vale para el pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición de un (nuevo) saber. No es claro a exactamente cuál de estos dos pasajes Aristóteles está haciendo referencia: al de la potencia<sub>2</sub> al acto, o al de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición de un saber. En lo que sigue volveremos a este respecto; por el momento cabe señalar que, cualquiera que sea la referencia básica, el hecho es que Aristóteles recurre al fenómeno del pensamiento, en el cual en ningún sentido se trata de una alteración, para distinguir los dos tipos de alteración en el caso de la sensación. El secreto de la interpretación de *De anima* II 5 reside con mucho en el arte de distinguir los dos sentidos de alteración de la sensación recurriendo a algo, el pensamiento, que no es en ningún sentido una alteración, sin amalgamar estos dos esquemas, el de la intelección y el de la sensación, en una sola perspectiva.

## II

Provistos de estos elementos, podemos ahora regresar al texto de Alejandro y examinar cómo interpreta este problema en Aristóteles. Veamos primero la *Quaestio III 2*, que se propone interpretar II 5 417b5-12, el pasaje en el cual, precisamente, Aristóteles se pone en la perspectiva del pensamiento y argumenta que aquí, en el pensamiento, no hay ninguna alteración, de suerte que, en lo que se refiere a la sensación, el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto no debe tomarse como una alteración en el sentido canónico del término.

El pasaje relativo al pensamiento es, en verdad, un poco más largo: va de 417b5 a b16, en tanto que Alejandro limita su exégesis a 417b5-12. Esto tendrá, como veremos, una consecuencia importante para la interpretación del pasaje. Por el momento veamos, sin embargo, la frase con que comienza el pasaje y que introduce esto que es considerado como no consistiendo en una alteración. La frase dice Θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην. Un modo de leer la frase consiste en tomar Θεωροῦν como complemento de γίνεται: “quien posee la ciencia pasa a conocer (contemplar)”, y es eso lo que enseguida es considerado como no siendo una alteración. Hicks, sin embargo, subentiende ἐπιστῆμον después de γίνεται, y el participio Θεωροῦν denotando el modo como llega a

ser. La traducción sería algo así como “por el ejercicio de la ciencia el que tiene la ciencia pasa al acto de la ciencia”<sup>14</sup>. La razón alegada por Hicks es que el verbo γίνεται sería extraño si el participio θεωροῦν funcionase directamente como su predicado; Barbotin concuerda con Hicks y traduce el pasaje subentendiendo, consecuentemente, ἐπιστήμον como predicado<sup>15</sup>. Sin embargo, de cualquier modo que se tome la frase el hecho es que ambas lecturas suponen que lo que está en cuestión aquí es el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de reflexión. Ésta es, además, la lectura de Alejandro, para quien se trata, expresamente, del problema del pasaje al acto de pensar de la *disposición intelectual* (81, 19-20: τὸ γὰρ ἀπὸ τῆς νοητικῆς ἔξεως), a la cual claramente remite a su doctrina del intelecto ὡς ἔξις ο καθ' ἔξιν, que designa el conocimiento adquirido que, en todo momento, podemos poner en acto<sup>16</sup>. Todo el problema se resume entonces en saber lo que está ocurriendo, dado que no está ocurriendo ninguna alteración. La respuesta, que comienza en la línea 82, 8 de la *Quaestio III 2*, provee como solución, según Alejandro, que se trata de un llegar a ser a título de perfeccionamiento del hombre, cuya naturaleza consiste precisamente en ser un animal racional.

Esta respuesta es muy plausible. El pasaje, sin embargo, es más largo, como observé, y va de 417b5 a b16. Alejandro limita su exégesis a 417b5-12, lo que lo exime de analizar las últimas líneas. Ahora bien, precisamente en b12-14, Aristóteles alega que tampoco el caso del que aprende una ciencia bajo la tutela de un maestro debe considerarse como habiendo sido alterado o como sufriendo una afección, y agrega: *como fue dicho* (417b14: ὥσπερ εἴρηται). El problema es que si tomamos b5-6 θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην como refiriéndose al pasaje potencia<sub>2</sub> al acto de reflexión, no hay ningún pasaje al cual este *como fue dicho* pueda referirse. Él es, consecuentemente, eliminado por algunos editores<sup>17</sup>. Sin embargo, aunque se lo pueda eliminar, es preciso aún mostrar cómo resulta del hecho de que el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de reflexión no es una alteración, que tampoco lo es lo que alguien ha aprendido bajo la tutela de un maestro. Ahora bien, esto no sucede; al contrario, como sabemos, la idea de que aprender es en algún sentido alterado es bastante difundida y tiene acogida en la lengua común griega, inclusive en Aristóteles (*Cf. nota 13*). Por otro lado, nada impide que tomemos b5-6 θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην como

14 Hicks, R. D. *Aristoteles. De Anima*. Olms, 1990, p. 356; Cf. Burnyeat, M. “*De anima II 5*”, *Op. cit.*, pp. 87-88.

15 Barbotin, E. *Aristote. De l’âme*. Belles Lettres, 1995.

16 Doctrina expuesta en su propio *De anima* 85, 11 – 86,6 y en la *Mantissa* 107, 21-8.

17 Como Ross y Hicks. Algunos manuscritos de hecho no tienen la expresión ὥσπερ εἴρηται.

Una alternativa consistiría en pasar a la frase siguiente, ἢ ὥσπερ εἴρηται κτλ, pero no hay ningún manuscrito que proponga esta transposición.

refiriéndose al pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición de una ciencia; en efecto, la noción de ἐπίδοσις, que no es una alteración, contempla esta posibilidad bajo la forma de una lectura estricta o fuerte de avance o progreso. La frase debe entonces traducirse por algo como “lo que tiene ciencia viene a ser (surge, se origina) por el acto de pensar (de contemplar)”. En este caso, tenemos que el *descubrimiento* de una verdad no es alteración; ahora bien, si el acto primero de adquirir un saber no es una alteración, entonces tampoco lo será el pasaje de la potencia<sub>2</sub> a un acto de reflexión, que es menos que un descubrimiento propiamente dicho, pues solamente es la reanudación de lo que ya se descubrió. El argumento opera así *a fortiori*: si el pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición de un saber no es una alteración, entonces menos aún lo será el pasaje de la potencia<sub>2</sub> a un acto de reflexión. Y de aquí *sucede* también que tampoco es una alteración el hecho de que alguien aprenda algo de otra persona y, de este modo, pase de la potencia<sub>1</sub> a la potencia<sub>2</sub> bajo la tutela de un agente exterior: en verdad, como se dijo, sólo se aprende por un acto propio de ponerse a pensar. El profesor tiene muchos méritos, pero no todos: en especial, no tiene el mérito de alterar a su alumno de la potencia<sub>1</sub> a la potencia<sub>2</sub>, pues, en sentido propio, es el alumno mismo el que pasa de la potencia<sub>1</sub> a la potencia<sub>2</sub>, dado que efectúa este pasaje poniendo en actividad su propia reflexión, descubriendo finalmente lo que su maestro quiere enseñar.

Si leemos b5-6 Θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔξον τὴν ἐπιστήμην de este modo, refiriéndose al pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición de un saber, entonces tenemos, *a fortiori*, que el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de reflexión en lo concerniente al pensamiento tampoco será una alteración, y resulta de nuevo de aquí que el fenómeno del aprendizaje contiene esencialmente la actividad del alumno mismo a descubrir lo que se le enseña. Si es así, entonces podemos conservar ὥσπερ εἰλογταὶ en la línea 14: en efecto, se ha dicho que descubrir (aprender) se da por un acto propio, lo cual no es una alteración, sino un progreso en dirección a su propia naturaleza (en sentido estricto), y esto nos permite ver que aprender (descubrir) tampoco es una alteración, a pesar del lenguaje común de identificar en este pasaje una alteración del alumno a manos del instructor. Además, somos entonces invitados a tomar γίνεται en b5 de modo intransitivo: se llega a tener ciencia por el acto mismo de pensar, lo que hace desaparecer el aspecto bizarro de la construcción, que ya había inquietado a Hicks.

Pasemos ahora a la *Quaestio III 3*. Se trata de un texto más largo, que se propone ser una exégesis del capítulo II 5 completo del *De anima* de Aristóteles. La exégesis es un poco decepcionante, asemejándose más a un resumen; además el mismo texto de Alejandro concluye con un resumen, expresamente presentado como tal en 86, 4-35. Sin embargo, la *Quaestio III 3* contiene una lección importante. En efecto, Alejandro pone en evidencia los dos tipos de alteración: en uno de ellos tiene

una cierta corrupción, en otro no. Es este segundo tipo el que importa describir, pues es él el que se atribuirá al pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de la *sensación*. Ahora bien, a este respecto, para Alejandro se trata de un ser afectado que se caracteriza por una conservación y *por un avance*. La lección es bien clara: en 83, 35-84, 1 leemos que la afección sensitiva se da τῷ σώζεσθαι καὶ ἐν ἐπιδόσει γενέσθαι, *por conservarse y estar en progreso*. En el resumen que presenta al final del texto Alejandro vuelve a la carga: la afección que caracteriza a la sensación es también *una conservación y un progreso a su propia perfección* (86, 21: σωζόμενον καὶ ἐπιδιδὸν εἰς τὴν αὐτοῦ τελειότητα). Es en base a esto que Alejandro concluirá entonces que este ser afectado, este πάσχειν que caracteriza a la sensación, *no es una alteración* (86, 23: ὁ πάσχειν οὐκ ἀλλοίωσις ἀν εἴη). Ahora bien, en el texto de Aristóteles hay, de hecho, dos tipos de alteración: una cierta corrupción y lo que antes es una conservación. Aristóteles quiere atribuir al acto de la sensación, en cuanto pasaje de la potencia<sub>2</sub>, al acto de la percepción, únicamente la alteración que antes es una conservación o preservación, σωτηρία μᾶλλον (417b3), excluyendo, por tanto, el caso de ser una cierta corrupción (que vale, en cuanto a la sensación, solamente para el pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición de las facultades sensitivas). Para obtener esta distinción, sin embargo, Aristóteles recurre al pensamiento, para el cual tanto en el pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición de un saber, como en el pasaje de la potencia<sub>2</sub> a un ejercidio de reflexión, no hay ninguna alteración, pues se trata de un progreso en dirección de sí mismo a su entelequia, εἰς αὐτὸ γὰρ ή ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν (417b6-7). Como vimos, se trataba de dos esquemas, el de sentir y el de pensar, que son distintos en sus propiedades, pero gracias al último Aristóteles puede introducir una distinción relevante en cuanto al modo de ser alterado de la sensación. Lo que Alejandro está haciendo, no obstante, es amalgamar estos dos esquemas y obtener un solo proceso, algo que sería una conservación o preservación de sí que avanza o progresas en dirección de sí mismo. Pero esto es un hipogrifo.

### III

En su comentario a *De anima* II 5 Hicks escribe lo siguiente con respecto a los actos de sensación en general:

They are no alterations for the worse, impairing and destroying; they tend to preserve, develop and perfect the sentient being, which is thus enabled to realise itself in act. In short, sensation is *alteratio non corruptiva, sed perfectiva*, an ἐνέργεια, and not properly speaking an ἀλλοίωσις or κίνησις, though the use of these terms in reference to it can hardly be avoided. <...> The present chapter forms the subject of a valuable essay by Alex. Aphr. In ἀπ. καὶ λύσ. III 3, pp. 82-86<sup>18</sup>.

---

18 Hicks, R. D. *Aristoteles. De Anima, Op. cit.*, p. 350.

Hicks está buscando en la *Quaestio III 3* precisamente la jugada de Alejandro, que hace una amalgama entre lo que vale para la sensación y lo que vale para el pensamiento. En lo referente al pensar, no hay alteración ninguna, ni en el pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición del saber, ni en el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al uso del saber. En la sensación, sin embargo, las cosas son diferentes: el pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición de las facultades sensitivas se hace por alteración canónica; no obstante, el pasaje de la potencia<sub>2</sub> al acto de la sensación, aunque sea una alteración, no es cualquier alteración, pero sí es una cierta alteración, la caracterizada por Aristóteles como una preservación de la facultad sensitiva por el objeto de sensación. Para distinguir estos dos sentidos de ser alterado en lo referente a la sensación, Aristóteles recurre al pensamiento, en el cual no hay ninguna alteración, sino solamente un perfeccionamiento. Alejandro, a su vez, amalgamó estos dos esquemas y obtuvo así un solo resultado, que vale al mismo tiempo para la sensación y para el pensamiento. Alejandro se distanció de este modo de la lección aristotélica. Con todo, Alejandro tiene otros intereses al tomar esta distancia: en particular, está interesado en debilitar al máximo la naturaleza sensitiva de la percepción para poder tener una respuesta más satisfactoria, a sus ojos, para ciertos fenómenos de conciencia sensitiva, entre los cuales se encuentra la simultaniedad de las percepciones propias contrarias. Hacer confluir estos dos esquemas en una sola pieza argumentativa –esto es lo que Hicks presenta bajo la forma de una *alteratio non corruptiva, sed perfectiva*– es un primer paso en la dirección de la propia tesis de Alejandro sobre la naturaleza de la cognición humana. No obstante, en la estricta letra aristotélica, si fuera una alteración, no es un perfeccionamiento; si se perfecciona, entonces no es una alteración.

A modo de conclusión, una última observación sobre *De anima II 5*, más precisamente sobre 417b32-418a3. Aristóteles escribe en estas líneas casi finales de su capítulo que, aunque se reconozca la distinción entre la alteración del pasaje de la potencia<sub>1</sub> a la adquisición de la facultad y a la del pasaje de la potencia<sub>2</sub> a un episodio de sensación, como no hay dos nombres para marcar esta diferencia, “urge que nos sirvamos de *ser afectado* y *ser alterado* como si fuesen nombres usuales” (418a2-3). La expresión ὡς κυρίοις ὄνομασιν muy probablemente quiere decir que debemos tomar estos términos, cuando se los aplica a la sensación, en su uso normal, inclusive para el pasaje de la potencia<sub>2</sub> a un episodio de sensación, sin vernos obligados a introducir una explicación o a usarlos en sentido metafórico<sup>19</sup>. Sabemos que, cuando Aristóteles descubre una distinción relevante que pasa desapercibida en el lenguaje de su tiempo, no tiene mayores pudores en crear nuevos términos de modo de mantener esta diferencia en nombres precisos y distintos. ¿Por qué no

<sup>19</sup> Sobre la expresión κύριον ὄνομα, ver las observaciones de M. Burnyeat (“*De anima II 5*”, *Op. cit.*, p. 73, n. 117).

lo hace aquí? Alejandro nos explica que no lo hace “por falta de términos propios pues se mostró que el pasaje al acto de lo que es así en potencia no es afección ni alteración ni movimiento” (85, 35-86, 2). Esto sería extraordinario: ¡Aristóteles habría reconocido que la sensación no es afección ni alteración ni movimiento, pero habría preferido mantener el uso tradicional de estos términos antes que inventar uno nuevo para poner en evidencia la diferencia! Sin embargo, cuando vemos que la sensación, en su pasaje de potencia<sub>2</sub> a un episodio de sensación, es una afección, alteración o movimiento, aun cuando no sea cualquier afección, alteración o movimiento, entonces comprendemos por qué Aristóteles no se sintió obligado a acuñar un término nuevo para designar este pasaje en contraste con la alteración canónica. En efecto, se trata de una alteración, no de cualquier alteración, ciertamente, pero de todos modos de una alteración: basta, por tanto, decir que es *una cierta afección, πάθος τι*, para evitar todo malentendido. Y es extacmanete esto lo que hizo Aristóteles.

## Bibliografía

1. BARBOTIN, E. *Aristote. De l'âme*. Belles Lettres, 1995.
2. BRUNS, I. *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora. De Anima liber cum Mantissa (Suplementum Aristotelicum 2.1)*. Berlin, 1887.
3. BRUNS, I. *Alexandri Aphrodisiensis Scripta Minora. Quaestiones, De Fato, De Mixtione (Suplementum Aristotelicum 2.2)*. Berlin, 1892.
4. BURNYEAT, M. “*De anima II 5*”, en: *Phronesis* 47, 2002, pp. 29-90.
5. HICKS, R. D. *Aristoteles. De Anima*. Olms, 1990.
6. JOHANSEN, T. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
7. RULAND, H.-J. *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung*. Göttingen, 1978.
8. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias Quaestiones 2.16 – 3.15*. Londres, Duckworth, 1994.
9. THÉRY, G. *Autour du décret de 1210: II Alexandre d'Aphrodise*. Paris, Le Saulchoir Kain, 1926.
10. ZINGANO, M. “La simultaneità delle percezioni in Aristotele”, en: *Elenchos* Vol. 23, No. 1. Napoli, 2002, pp. 33-49.

## RESEÑAS

**Parra París, Lisímaco.** *Estética y modernidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.

### Kant: belleza y modernidad

Lisímaco Parra París, de la Universidad Nacional de Colombia, nos ofrece un importante estudio sobre la estética kantiana, ampliamente ambientada por sus referencias no sólo a la estética inglesa del siglo XVIII sino también a la teoría aristotélica de la tragedia. “Concibo la CJ como una empresa filosófica que busca responder a determinados retos que plantea la convivencia social en la modernidad, y que se expresan, tal vez no siempre de manera obvia, en la reflexión kantiana acerca del gusto y lo bello”<sup>1</sup>. Kant abandona la idea del juicio del gusto como juicio cognoscitivo, tesis que había defendido la estética neoclásica. Lisímaco Parra sostiene que este abandono del carácter cognoscitivo de los juicios del gusto parece basarse en la tesis kantiana según la cual el arte tiene su base en el libre juego de las distintas facultades (imaginación y entendimiento). Es partiendo de esta idea como Kant delimita las fronteras entre experiencia

cognoscitiva y experiencia de lo bello. Parra considera que esta idea del libre juego de las facultades conviene bien a la belleza natural, no así a la belleza artística. La belleza natural no necesita presuponer un Creador, pero la belleza artística sí supone un genio o artista que tiene determinados propósitos a la hora de crear su obra. También impide a Kant reconocer el juicio del gusto como juicio cognoscitivo el hecho de que él explícitamente sólo reconoce como arte el arte bello. Aunque parece reconocerlo, no se interesó mucho en un arte que no sea bello. Y Parra puntualiza: “con todo, nada impide diferenciar, en el interior mismo de la obra de arte, sus valores en términos de ‘gusto’ y en términos de ‘conocimiento’. Su coincidencia no se descarta pero tampoco se afirma como necesaria”<sup>2</sup>.

Parra considera que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel constituye el documento iniciático, un mito fundador de la sociedad *moderna*. Lo que está en la base de ésta, según Hegel, es la lucha por el reconocimiento. La sociedad moderna surge de la disolución de los lazos sociales característicos del feudalismo, llegando a tener ya un perfil propio con la Revolución Francesa. La idea del reconocimiento como base social es ambivalente, pues puede aludir también a la lucha agónica de los individuos a la manera de Hobbes. En cambio, Hegel considera que al afirmar la individualidad lo que se hace es negar la sociabilidad, es decir, se parte de una abstracción: el individuo.

1 Parra París, Lisímaco. *Estética y modernidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 13. Con las siglas CJ, el autor abrevia el título de la obra de Kant: *Critica de la facultad de juzgar.*

Bien sea en la variante hobbesiana o en la hegeliana, de todos modos la modernidad parte de la negación de la comunidad, de los vínculos naturales que

2 *Ibid.*, p. 25.

constituyen lo comunitario. Según Lisímaco Parra, fue en el ámbito de la estética donde la modernidad tomó conciencia de la lucha por el reconocimiento, y ello ocurrió en la forma de conflictos del gusto; gustos opuestos. Ninguno de los oponentes puede aportar un fundamento objetivo del gusto. David Hume mostró que en las cortes monárquicas fue donde se dio un refinamiento del gusto y un entusiasmo por las artes liberales. Distingue entre quienes se definen por la delicadeza del gusto en oposición a quienes están poseídos por la delicadeza de la pasión. Estos últimos pueden leerse como los guerreros feudales (Hegel) y los primeros como característica del pueblo, ‘rudo y no civilizado’. El disfrute de lo bello es el objeto de la delicadeza del gusto. “Quiero insistir en que la consideración del valor puramente estético de las sensaciones no es un hecho privativo de la sociedad moderna, y en principio ello resulta posible para cualquier existencia humana. Pero podemos afirmar que la modernidad desarrolla de manera intensa y muy diversificada esta relación con los objetos”<sup>3</sup>. Los modernos han producido una enorme cantidad de objetos para el deleite sensorial, lo cual se traduce en una agudización de la sensibilidad. Ahora bien, este refinamiento estético se hace presente también en las relaciones sociales. No se trata sólo de la cortesía. Una observación muy interesante que hace el autor es que cuanto más valor cognoscitivo se concedió a la sensación menos se reparó en su valor estético. El énfasis en el valor estético de la sensación favorece a un receptor muy individualizado. Se produce una diferenciación entre lo bello y lo agradable; un buen vino es agradable pero no bello. La belleza reclama una aprobación universal

y quien no la reconoce es que no ha tenido una buena educación. En la modernidad se produce también una diferenciación entre sentidos superiores e inferiores. Aristóteles distinguió entre los sentidos que nos afectan de un modo inmediato y los que requieren de un medio trasmisor (luz, aire, agua). La modernidad asume esta diferencia. Antes de llegar a Kant, el autor hace un breve recorrido por algunos autores ingleses que se ocuparon de este tema. Kant distingue entre unos sentidos que son más objetivos que subjetivos. El tacto, la vista y el oído son más objetivos porque aportan más al conocimiento del mundo externo; en cambio, el gusto y el olfato son más aptos para el deleite. El tacto, que Kant ubica en la yema de los dedos, es el único que nos proporciona una sensación externa inmediata del objeto. Aristóteles considera como medio de las sensaciones táctiles todo el cuerpo. Para Kant el tacto es el sentido que nos da mayor seguridad, pero la vista es el más noble porque es el más alejado del tacto. Las sensaciones auditivas son independientes de la representación inmediata, pero justo por ello son más apropiadas para la representación de conceptos puesto que significan sentimientos internos. “La doctrina antropológica kantiana cree encontrar en la estructura empírica de las sensaciones visuales y auditivas, el correlato sensible más adecuado para las funciones *a priori*, con miras a justificar su pretensión de universalidad”<sup>4</sup>. El autor hace notar que el potencial cognoscitivo de los sentidos resulta inverso a su potencial estético. Las sensaciones olfativas tienen un efecto de incomunicación, son las que más producen fastidio que deleite. Simmel comparte esta tesis. La ‘comunicación’ la entiende el autor

---

3 *Ibid.*, p. 51.

4 *Ibid.*, p. 63.

como participación en una perspectiva común desde la cual se originan los juicios del gusto. Y es en esa dirección que Kant trabaja a la hora de justificar los juicios del gusto con pretensión de universalidad. El placer no es la causa del sentimiento del gusto, porque el placer es incomunicable. Las impresiones de los sentidos inferiores son incomunicables. Lisímaco Parra opina que en realidad toda sensación siendo material es privada e incomunicable. Para Kant las sensaciones visuales y auditivas afectan también las estructuras formales y trascendentales, y es de esta afección de la forma que deriva el valor estético de dichas sensaciones, y es también este aspecto formal el que es universalmente comunicable. “La especificidad de las sensaciones visuales y auditivas consiste entonces en que solo ellas permiten una experiencia del objeto como forma”<sup>5</sup>. Parra opina que la ‘forma’ es todavía insuficiente para determinar lo que es bello o no, pues también hay ‘formas’ que no son evaluadas como bellas. Es preciso añadir el concepto de la ‘unidad de lo diverso’ para su determinación como objeto bello.

Estética y modernidad es, pues, el tema planteado por Parra. “Considero que tanto la posibilidad como la necesidad de la experiencia estética general y también de la específicamente bella, sólo se comprenden dentro del contexto de una sociedad moderna”<sup>6</sup>. El trabajo obliga a la inhibición de los apetitos. La inhibición de los apetitos tiene una utilidad moral, y a ella coadyuva la experiencia estética en la medida en que ayuda a formar personas autocontenidoas y virtuosas. Ya aclimatada a la civilización, la

experiencia estética no se determina sólo por su utilidad moral. A la conciencia moderna no le interesa sólo el gusto, sino el gusto de lo bello que sea comunicable. El problema, entonces, es cómo plantear la posibilidad de esa experiencia de lo bello.

Parra nos habla de un cierto realismo estético y encuentra su origen en Kant. Éste afirma que el racionalismo estético puede ser idealista o realista. Kant se adscribe al racionalismo estético idealista. El racionalismo estético puede ser empírico (*a posteriori*) o *a priori*. Es decir que los fundamentos del juicio del gusto pueden ser *a priori* o *a posteriori*. En el clasicismo francés el racionalismo empírico representaría el gusto de las élites. Quedan subordinados otros grupos, que serían más populares. El gusto sufriría un refinamiento a partir del cual se forma un canon racional. El hecho se convierte en derecho. El realismo estético se basa tanto en la utilidad moral como en la objetividad de los juicios del gusto. Esta primera fase corresponde a la primera etapa del desarrollo de la modernidad estética. “El racionalismo realista debe concebir en el objeto bello un fin real o intencional, expresable en conceptos objetivos”<sup>7</sup>. Corneille es uno de los grandes representantes del realismo estético. Pero Corneille pone como fin del arte el placer, no la utilidad moral. El arte cumple su fin moral sólo presentando objetivamente tanto el vicio como la virtud. La virtud resulta amable aun con la sola descripción objetiva. Corneille está de acuerdo con Aristóteles en que la tragedia purga las pasiones mediante el temor y la piedad. El canon de la poética aristotélica configuró en la modernidad lo que Kant

---

5 *Ibid.*, p. 74.

6 *Ibid.*, p. 75.

---

7 *Ibid.*, p. 89.

denomina realismo estético. Pero, al parecer, la sola educación estética no era suficiente y fue necesaria una reflexión moral rigorista para el desarrollo de mecanismos de un autocontrol moral exigente.

Hutcheson, y Kant lo retoma, plantea la idea de una constitución natural del ser humano dispuesta a que el sentido interno pueda percibir de modo regular lo que es placentero. Lo cual constituiría la base de la unanimidad de los juicios del gusto. De no darse el buen gusto, cabe la posibilidad de una recuperación. De este modo los juicios del gusto sobre lo bello remiten a fundamentos comunes. Los jueces comparten lazos comunitarios muy estrechos. Hutcheson abre el camino por el que también la estética de Kant va a transitar. Pero Kant somete la estética del británico a un trabajo de reelaboración para poder apropiársela. Kant rescata de Hutcheson la idea de que lo bello es conformidad a una finalidad sin fin.

Kant piensa que, para Burke, las bases que determinan el juicio del gusto son el atractivo y la emoción. Pero Kant considera que lo bárbaro en los juicios del gusto radica en tener necesidad de atractivo y emoción. Parra nos dice que Burke objetaría tal calificación para su estética. Más bien, tanto lo bello como lo sublime exigen estas características de emoción y atractivo y es, por tanto, un canon del hombre civilizado y no del bárbaro. “Ahora bien, a mi juicio, el orden de los factores es el inverso: la experiencia de la forma bella no es natural; ni original, sino adventicia y posterior. Ella es el resultado de la disolución de una experiencia relativamente unitaria con el objeto, en la que se anudan valoraciones de

la más diversa índole”. (143) Son los lazos comunitarios los que permiten un cierto acuerdo sobre el objeto en su experiencia unitaria. Hay que estudiar la crítica del arte más que a los críticos, pues nunca se sabe cuándo tenemos un crítico genuino.

En cuanto al juicio del gusto, Kant se pregunta por qué llamamos a un objeto ‘x’ bello. Esta es la parte analítica de la *Critica de la facultad de juzgar*. Y debería consistir en lo siguiente: es un hecho que emitimos juicios de gusto. A ello es preciso agregar que los juicios del gusto resultan interesantes, y por ello podemos indagar su significación. Finalmente, cabe averiguar bajo qué condiciones empleamos los juicios del gusto. Esta última pregunta Kant no llega a desarrollarla en la analítica del juicio, y la trabaja en la ‘deducción’. Así, pues, hay una superposición entre la analítica del juicio y la deducción, su contenido no está nítidamente separado. La analítica presupone que el uso legítimo de ‘x’ objeto es bello’ es posible. Kant prejujga que ello es posible. Ahora bien, el hecho de que llamemos ‘bello’ a un objeto no implica de por sí que ese objeto haya cumplido los requisitos para llamarlo bello. Según el autor, Kant parece suponer lo contrario. Por experiencia sabemos que a veces llamamos bello a un objeto para luego retractarnos. Parra va más lejos y afirma: “Del simple hecho de emitir juicios de gusto, tampoco puede inferirse, ahora en general, que los requisitos, una vez determinados, puedan cumplirse alguna vez”. (187)

Cierta forma de argumentación trascendental ha de suponer una determinada verdad incuestionable. En este caso es el hecho lingüístico irrefutable de que emitimos juicios de gusto. Pero Kant

supone que, puesto que se da este tipo de juicio, también se dan sus condiciones de posibilidad, y de forma *a priori*. El juez común quizás no conoce esas condiciones, pero el filósofo trascendental las conoce, y piensa que están siempre subyacentes al juicio. “El *Análisis*, más que establecer su posibilidad revela su existencia”. (188) Pero, entonces la ‘deducción’ resulta superflua. Al mismo tiempo el *Análisis* prueba el hecho de la existencia de juicios de gusto y establece las condiciones de su posibilidad. Esto tiene un efecto adicional, y es que quien emite un juicio del gusto lo hace dogmáticamente. No puede argumentar pruebas a su favor. De ahí que la confrontación entre juicios diferentes resulte en el dogmatismo y la intransigencia. Cada juez puede aducir ejemplos a favor de su juicio, y quien emite un juicio divergente sólo se le considera que no cumple con las condiciones del juicio del gusto.

Emitir un juicio de ‘x es bello’ no significa que ese juicio sea verdadero. Kant admite la aspiración a la universalidad del juicio del gusto, aunque admite la divergencia, sin enfatizarla, dándole un peso muy relativo. El juicio del gusto implicaría que el placer producido por el objeto bello no sea algo privado sino universal. La pretensión de universalidad debe implicar que la misma puede ser negada por otro, o por mí mismo en un momento posterior. Si partimos de esta certeza, el punto de partida del Análisis es mucho más completo. Pero de admitir esto último, tendría que aceptar que el mero hecho de su existencia no implica que se cumplen sus condiciones de posibilidad. En esta interpretación lo que el análisis pretende “es explicitación de las condiciones bajo las cuales un juicio estaría justificado”. (191) No se trataría, pues, de una

cuestión de hecho, sino de derecho (*de iure*). No es cuestión de imponer un juicio, sino de persuadir al oponente para que muestre la incongruencia entre las dos condiciones y el juicio emitido. El planteamiento no puede ser sólo epistemológico pues se evitaría lo más propio de la experiencia estética. Kant parte de la referencia al objeto pero dando un giro que permita ir hacia el juicio del gusto.

La forma de un objeto se nos presenta conforme a un fin. Kant habla aquí, pues, de una causalidad conforme a fines, es decir, de una voluntad que se los propone. El reconocimiento del fin es objetivo. No se trata de una conformidad objetiva externa; sino interna considerada como perfección del objeto. El juicio se basa pues en la consideración de la configuración interna del objeto. El realismo estético del clasicismo suponía un fin (Hutcheson), pero Kant muestra la insuficiencia de esta interpretación e introduce la idea de ‘finalidad sin fin’, que parece contradictoria si se la considera solo desde el lado cognoscitivo. Finalidad sin fin, afirma Parra, no considera los efectos que una determinada forma puede suscitar en el espectador. Se trataría de todos modos de una expresión ‘vaga e incompleta’. Kant considera que se trata de una “conformidad a fin subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno, ni objetivo ni subjetivo”. (195) La conformidad a fin es subjetiva porque alude al placer que la representación del objeto bello nos ocasiona. Retengamos las palabras de Kant: *Belleza es la forma de la conformidad a fin de un objeto, en la medida en que ésta sea percibida en éste sin representación de un fin.* (citado, p. 196)

El objeto es sólo el desencadenante del juicio del gusto. Kant no va a quedarse en el objeto sino en el sujeto. La investigación se ubica pues en el sujeto que emite el juicio. Como el juicio es estético la referencia al objeto es tangencial. Solo objetos singulares que causen placer son objetos del juicio del gusto. El juicio no recae en el objeto, sino sobre el efecto placentero que causa en el sujeto que emite el juicio. Kant distingue lo placentero de lo meramente agradable. Lo agradable es útil. El placer producido por el objeto bello es desinteresado. Parra considera que esta argumentación de Kant sobre el placer desinteresado es solo hipotética y no logra fuerza probatoria.

El placer y el sentimiento como tales son subjetivos. ¿Cómo pueden entonces ser comunicables? La respuesta de Kant es que la representación del objeto bello pertenece tanto a la imaginación como al entendimiento. El libre juego entre la imaginación y el entendimiento es la base del placer que el juicio del gusto genera. “El objeto es causa del libre juego, el placer es la forma de conciencia del libre juego, y el fundamento del juicio es el libre juego”. (201) El juicio del gusto no se basa en el concepto, sino en el sentimiento, aunque se trata de un sentimiento universalmente válido. Este sentimiento se caracteriza porque tiene su raíz en el sentido común. Se llama ‘común’ si todos estamos en la posibilidad de sentir del mismo modo. “La herencia de Hutcheson de su ‘sentido interno’ de la belleza es pues patente”. (203) Cuando emitimos un juicio del gusto “no permitimos a otro ser de otra opinión”. (203) Hay aquí una intransigencia. El dogmatismo continúa ya que anula toda posible impugnación que pudiera llegar de

juicios contrarios. El sentido común que se supone la base del juicio del gusto no presupone que todo el mundo vaya a estar de acuerdo con mi juicio.

Para Kant un principio es “la condición bajo la cual el objeto se subsume bajo un concepto”. (209) Pero si es así no puede existir un principio objetivo para el juicio del gusto “puesto que no existe un concepto de belleza puro”. (209) En el juicio del gusto el predicado no es un concepto de objeto. La teoría del sentido común es circular. “En efecto, el *Análisis* muestra que sin el supuesto del sentido común, las pretensiones de validez universal del juicio del gusto, es decir el gusto mismo, carecerían de sentido. Sin embargo, con ello no se ha probado la existencia del sentido común, y es un vicio argumentativo inferir esa existencia del hecho mismo de que existen juicios del gusto”. (212)

Lo que tenemos pues es un dogmatismo. “Dogmatismo es el hecho de que aquí nos las habemos con un juicio no fundado en conceptos, que pretende justificar su pretensión de validez universal al autointerpretarse como actualización de una facultad innata, de cuya existencia sólo el mismo juicio puede aducirse como testimonio. Si de todo ello se deriva además un sentimiento de convicción irrefutable, tenemos entonces el cuadro completo del dogmatismo”. (213) Kant tiene razón en la afirmación según la cual el juicio estético (del gusto) no puede ser probado (demostrado). Pero es cuestionable pensar que toda argumentación tenga que ser demostrativa; o que podemos deducir siempre de premisas consideradas verdaderas. Para Kant la discusión rechaza la posibilidad de que el

otro puede persuadirnos de la falsedad de mi juicio; “pues para ello sólo podría recurrir a argumentos con pretensiones demostrativas infundadas”. (215) Discuto porque doy por sentado que la base de mi juicio es verdadera. No hay argumento empírico que pueda mostrarme la invalidez de mi juicio sobre un objeto bello. En cambio habría que suponer que “discutir implica entonces argumentar, a sabiendas de que no toda argumentación ha de ser lógicamente demostrativa, ni empíricamente probatoria”. (216)

Kant reconoce que el curso de la cultura muestra lo que se ha conservado por mucho tiempo con aprobación. Hay modelos que han servido a la formación, antiguos modelos. El gusto bien cultivado lo encontramos en los modelos antiguos. “A la manera protestante, la autoridad deja de ser externa porque se la ha interiorizado”. (219) El gusto disciplina al genio, lo educa bien y le da orientación. Hay una huella clasicista en la formación del gusto. El clasicismo y la religión protestante determinan lo que la deducción trascendental propone. Estos son sistemas formativos propedéuticos que se habrían anticipado a la reflexión filosófica. Es preciso que el sujeto del juicio del gusto se haya formado en una determinada tradición cultural. “El juicio del gusto rezaría así: ‘este X es bello para nosotros’”. (222) Lo bello es lo que se adecua a las condiciones previstas por el buen gusto. La crítica del gusto operada por Kant es la crítica del gusto clásico, y no la crítica del gusto a secas como él pretende. Kant rechaza las perceptivas o artes poéticas. Y, sin embargo, acepta el paradigma del modelo clásico.

Para Kant se debería llegar a una confluencia del juicio de todos con el juicio

de cada uno. Parra anota que esta idea sobrepasa el juicio del gusto y su significado va más allá, hacia una “unanimidad del sentir en general”. (226) El sentido común se convierte en un principio constitutivo y no meramente regulativo.

A Lisímaco Parra le interesan las condiciones del juicio estético y su relación con lo ético y lo cognoscitivo. El juicio estético se independizó de su utilidad moral (Hume, Burke). “En los albores modernos, la reflexión estética quiso persuadir a un público específico, las capas altas de la sociedad, de que el placer desligado de la utilidad moral era reprobable y propio de estratos sociales incivilizados”. (235) Más adelante el canon estético se impuso por sí mismo, no por su utilidad moral. Al despojarse de su utilidad moral, el arte puede limitarse a una validez individual o privada.

Parra hace buen uso de las tres máximas kantianas. Pensar por sí mismo que es un principio iluminista. Pensar en el lugar del otro es el reconocimiento de mi propia relatividad. Y la tercera máxima es pensar coherentemente; implica lo que Aristóteles llamaba la habituación para la virtud. La práctica de las dos primeras máximas conduce a la tercera. Parra piensa que el conflicto de mi juicio con respecto al de otro podría asumirse en la segunda máxima como búsqueda de mi propia coherencia. El enfrentamiento con el otro se convierte en enfrentamiento consigo mismo. Y la victoria de uno dejaría de ser entendida como una derrota del adversario. Si persiste el desacuerdo, al menos no es el resultado de una obstinación dogmática.

Parra pasa a considerar la relación del juicio estético con el conocimiento. Cuando nos fijamos cognoscitivamente en los objetos no reparamos en su valor estético. No hay transición, afirma Kant, del concepto al sentimiento de placer. Hume vincula procedimientos equivalentes tanto en el dominio lógico como en el gusto. Para Hume la norma del gusto es el elaborado juicio de los críticos de arte. De acuerdo a Parra resulta equivalente al sentido común lógico de que habla Kant. Para Hume la formación educativa es necesaria para el refinamiento del gusto. Para Kant el gusto no tiene ningún fundamento demostrativo ni tampoco una regla general. Lisímaco Parra piensa, sin embargo, que no se pueden descartar los procedimientos argumentativos, al menos en el sentido de que puedan suscitar en el sujeto que juzga la sospecha de su incorrección. Hume recurre, pues, a procedimientos argumentativos incluso para los juicios del gusto. *Donde surgen dudas, los hombres no pueden hacer más de lo que hacen en otras cuestiones disputables cuando son sometidas al entendimiento: deben producir los mejores argumentos que su invención sugiera; deben reconocer la existencia en alguna parte, de un canon verdadero y decisivo, a saber, existencia real y cuestión de hecho; y deben tener indulgencia con quienes difieren de ellos en su invocación de una norma.* (Hume, *On the standard of taste*; citado p. 244)

El conflicto puede no tener solución como resultado final. Esto lo asume tanto Kant como Hume. Pero hay diferencias. En una discusión previa puede disiparse el disenso, piensa Hume. Además, afirma que es preciso ser indulgentes y no caer en la intransigencia de las disputas

demonstrativas. En cambio, cuando Kant apela a la necesidad del juicio del gusto “conduce a los contrincantes, desde el comienzo mismo de la confrontación, a una mutua intransigencia”. (245) En palabras del propio Kant: *En todos los juicios a través de los que declaramos algo bello, no permitimos a nadie ser de otra opinión.* (CJ, B 67, citado p. 245)

Como vimos, para Kant no hay tránsito del concepto al sentimiento de placer que genera el objeto bello. Parra observa que esta idea sería aceptable si se refiriese a un tránsito inmediato o directo. Por otro lado, si el gusto es susceptible de formación a través de la discusión, entonces puede abrirse a perspectivas no consideradas antes. Parra nos dice que una nueva perspectiva puede incluso ser ocasión para ampliar nuestra comprensión del mundo. Y esto es particularmente válido para la obra de arte. La teoría kantiana no se muestra adecuada cuando habla de la belleza natural puesto que en este caso no se exige al objeto natural conformidad al fin objetivo. No hay allí una voluntad detrás que quiera un fin. La obra de arte porta un valor expresivo que no puede dejarse de lado. Aquí hay una voluntad creadora o genio. La relación entre belleza y arte en Kant resulta problemática. El neoclasicismo de la época de Kant no divorciaba arte y belleza. Para Winckelmann la esencia del arte es la belleza, siendo Grecia el paradigma de ello. Asimismo en Kant, su doctrina se limita al arte bello.

Fiedler piensa que el propósito de la obra de arte es el conocimiento. Para él el arte no tiene nada que ver con juicios del gusto. El arte nos da conocimiento, y

éste se suele dejar de lado cuando se habla de las distintas formas de conocimiento. Parra piensa que esta perspectiva no es exagerada. La expresión es una forma de conocimiento del mundo que no es igual a ningún otro tipo de conocimiento. Pero si el arte es conocimiento, ya esto de por sí sobrepasa la idea del mero juicio del gusto. “Pero así mismo, es posible que el *sentido común lógico* con su constitución argumentativa ampliada al máximo, resulte ser el instrumento adecuado tanto para la valoración como para la lectura de un tal conocimiento, supuestamente expresable en la obra de arte”. (248)

Kant subordinó los valores expresivos al valor estético. Con ello era fiel a su idea del arte bello. “El arte bello es pues aquella solución que da cabida a toda la voluntad expresiva que quepa dentro de los límites que preserven la apariencia de la obra como una *conformidad a fin sin fin*”. (256) La perfección es la “adecuación del objeto a su concepto”. Belleza y perfección son dos valores diferentes, pero ambos son necesarios para el arte bello. El espíritu es la facultad de representar ciertas ideas estéticas. Kant apunta a vincular el placer del gusto con el interés teórico. La obra de arte carece de utilidad. La imaginación hace posible representaciones que estimulan el pensamiento pero que no se determinan conceptualmente. La imaginación poética es espontánea. Hay una función de la imaginación que nos ayuda a comprender mejor la creación artística. El genio renuncia a las presentaciones ya alcanzadas. La idea estética no es conocimiento sino intuición de la imaginación para la cual no se encuentra nunca el concepto adecuado. Los conceptos empíricos son presentables

mediante ejemplos. Los conceptos *a priori* son presentables mediante esquemas. La idea estética no es presentable. Concepto e intuición se relacionan, para Kant, en el símbolo pues éste es presentación sensible de un concepto. El símbolo opera por analogía, pues se sirve de intuiciones empíricas. “Aplicar la mera regla de la reflexión sobre una intuición a un objeto completamente distinto, del cual el primero es solo el símbolo”. (277) Las ideas estéticas son ideas de la razón, y como tales impresentables; sólo mediante el símbolo se hace posible presentarlas pero analógicamente. “El símbolo es, pues, una construcción imaginativa y sensible que explica aquello que hace de su referente –así sea esto un concepto- algo único”. (278) En la teoría del símbolo Kant tiene interés en manifestar los conceptos morales. Se trata de la belleza como símbolo de la eticidad. Kant reconoce la aplicación de su idea del símbolo más allá de la moral.

Esta obra de Lisímaco Parra sobre la *Critica de la facultad* de juzgar es una metacrítica, es decir, una crítica de la crítica kantiana. Y paradójicamente una de las cosas que muestra es que Kant no era tan crítico –y más bien dogmático- en su manera de entender la apreciación que otros hacen del juicio estético sobre una obra. La metacrítica de Parra se detiene en puntos muy específicos de la gran obra de Kant, pero atiende muy en especial al problema de la argumentación que llevamos a cabo en el terreno del arte, la crítica del gusto.

**Carlos Rojas Osorio**  
Universidad de Puerto Rico

**Franco Restrepo, Vilma Liliana. *Orden contrainsurgente y dominación*. Bogotá, Instituto Popular de Capacitación y Siglo del Hombre, 2009.**

Haciendo caso omiso de las advertencias de William Freddy Pérez, que invitaban a apurarse a las páginas escritas por la autora, leí el prólogo y aún sin saber muy bien de qué se trataba me pareció difícil entender que el torrente de información que nos abruma por estos días, pudiera servir como un buen contexto de lectura a este libro.

Yo, habitante de este tiempo, me he acostumbrado a vivir colmada de noticias, de eventos informativos, de clips noticiosos, de versiones oficiales, de avances de última hora, de escándalos de la semana, de las cifras del día... y digo que me he acostumbrado, sólo en el sentido de que ya no se me hace extraño... pues hoy todavía, con un poco menos de asombro y de inocencia sigo sintiendo esa incomodidad que produce saber que me quedé en la superficie, que no entendí muy bien cuál era el problema de fondo.

Ahora, una vez leído el texto, creo haber entendido ese sentido de contexto que le da el prologuista a nuestra situación actual, pues la autora, Vilma Liliana Franco, con la impresionante habilidad para combinar fuentes que van desde la filosofía, teoría y ciencia política hasta las documentales, pasando por artículos de periódicos, diarios, revistas nacionales e internacionales, artículos de análisis cuantitativo, cualitativo y comparado del

conflicto, entre otros, tiene una forma casi aterradora de vincularnos con la actualidad colombiana y con sus problemas vigentes, para que ese torrente, igual de vertiginoso, se haga menos extraño a nuestros ojos, para que podamos reconocerlo y reconocernos en él.

El texto que presento tiene una estructura que le permite articular coherente (si es que este adjetivo puede usarse sin caer en imprecisiones) y comprensivamente los problemas, elementos normativos –no sólo en el sentido jurídico-, prácticas sociales e institucionales y demás mecanismos que constituyen el orden específico colombiano. Este es, precisamente, el acierto del libro, captar, diría yo, en movimiento, al orden, cuestión que pudiera parecer resbalosa pero que la autora sabe abordar para ubicar en él cada uno de los elementos, desde el más básico al más complejo, que permiten delinear los contornos de una situación concreta para sujetarla con su tiempo, su espacio, sus actores, sus dinámicas, sus fuerzas y sus poderes.

Ahora bien, como ya ha sido anunciado, a lo largo de todo el texto se intentan instrumentalizar diversas fuentes para, con algunas de ellas, crear un instrumental teórico y ciertas categorías y dicotomías contra y con las cuales se discute y analiza.

Como expresión de una experiencia personal de descubrimiento de la autora que contagia paralelamente al lector, el texto está atravesado por la necesidad de descifrar la gramática “de una guerra que se experimenta sin ser necesariamente comprendida” y por intentos y disertaciones que buscan

superar las “representaciones noticiosas y los estudios académicos” de la guerra, para en términos de la propia Vilma Liliana, configurar una “pesquisa sobre la relación entre guerra contrainsurgente –como forma de violencia organizada- y mantenimiento o reconfiguración de un orden interior”.

Así pues, en un ambiente que la autora califica como de “pacificación intelectual”, la discusión sobre la naturaleza de la guerra se sitúa en el ámbito más fructífero, es decir, en mi concepto, en la capacidad que tiene la misma para con sus prácticas y las dinámicas que le son propias, tales como la definición de un enemigo y la instauración de valores, conservar, proteger o configurar un orden, remplazar el existente, mutar o adecuarlo para que parezca representativo de un proyecto de sociedad que se ha vendido como único, como portador del “bien común” y del “interés general”, cuando lo que pretende es mantener el *statu quo*. Lo anterior es expresión, también, de un afán por conservar el poder como motivación estructurante: la custodia del valor atribuido a la propiedad privada y la conservación de un poder histórico en el que los excluidos no tienen posibilidades de reivindicar una mejor posición.

El texto insiste en que nuestra guerra es una “disputa abierta por la soberanía no como principio abstracto sino en su contenido histórico, [es decir] como lucha por el poder político”; así, recuerda que vivimos en una sociedad que lleva insita una lucha que enfrenta dos proyectos de sociedad opuestos, o si se quiere, que instaura una fractura de la unidad política que simboliza el Estado, en términos de Kalyvas, una *escisión maestra*.

La reflexión sobre el orden y la guerra contrainsurgente, en el sentido anteriormente expresado, se desarrolla en ocho capítulos, que para efecto de esta reseña agruparé en tres partes: en una primera parte, partiendo de la premisa según la cual la dialéctica de la dominación es una combinación entre coerción y consenso, la autora analiza la formación de la línea de enemistad en una guerra civil como la colombiana presente en las justificaciones que explican el origen del movimiento contrainsurgente en Colombia, con dicho análisis, demuestra que el derecho de defensa no es causa sino pretexto para la descentralización del monopolio de la fuerza.

A continuación, como consecuencia de lo anterior, explica la autora, se incluye un juicio moral acerca del enemigo que transforma la guerra en punitiva y de exterminio, de manera que el bloque contrainsurgente se convierte en una oferta para conjurar unos miedos y sembrar otros que luego se convierten o renuevan como principio operatorio de un orden político que reorganiza la fuerza e instaura la seguridad, la obediencia, la autoridad y el orden como principios rectores; en otros términos, “la configuración de una estrategia de protección violenta que implica tanto la militarización y la intervención policial de la sociedad como reproducción de las fuerzas irregulares contrainsurgentes.”. De la misma forma, niega el papel de víctima del conflicto que es atribuido tradicionalmente al Estado, pues “la violencia [vendría a ser] una contramovilización de la periferia a las políticas de un centro.”. En esta parte de la investigación se concluye que el odio contrainsurgente es producto de una construcción social que se ha convertido en

un elemento de movilización política a favor de la guerra, que en la formación proyectiva hostil y la proyección imaginaria del enemigo permitió o favoreció la suplantación de la polaridad política en la guerra por una polaridad moral (maniquea), es decir, que la disputa no es Estado-insurgencia sino bien-mal, civiles-armados, lo que hizo que el odio insurgente propiciara una aglutinación artificiosa heterogénea.

En la segunda parte, con el objetivo explícito de “desentrañar la estructura de la guerra contrainsurgente”, lleva a cabo un análisis de los centros de poder que determinan los objetivos políticos de la contienda para el dominio de la estructura política y de las prácticas políticas institucionalizadas. De esta forma, intenta explicar la correlación de fuerzas, concentrándose en los elementos que la Teoría General del Estado le ha atribuido al mismo: control territorial, población y monopolio de la fuerza. Todo lo desarrollado, la lleva a plantear una conformación del bloque de poder contrainsurgente que ha propiciado la configuración paulatina y nunca explícita de una coalición de intereses entre diferentes centros de poder. En este punto, considera el vínculo orgánico y vital que guarda la estructura contrainsurgente con el aparato estatal, detalla así cuál ha sido el papel de algunas de las instituciones de nuestro sistema político: entre ellas la ramas del poder público y los organismos de control, rol éste que se ha visto allanado por las normas que regulan su funcionamiento. Así, en esta parte, el texto propone una reinterpretación del paramilitarismo como mercenarismo corporativo contrainsurgente.

En la tercera parte, teniendo en cuenta que no hay coerción que haya

escapado a la pregunta por su legitimidad, la autora, acompañada por el profesor Juan Diego Restrepo, examina el papel de la propaganda y el manejo de la información en la guerra contrainsurgente, desentrañando la naturaleza y función de los medios de comunicación en el conflicto armado colombiano, de manera que han contribuido a sedimentar la imagen de un enemigo estereotipado. Así, estudia la coincidencia que se presenta entre periodismo y propaganda en el marco de la guerra contrainsurgente e intenta descifrar los recursos de la manipulación informativa para introducir un efecto en la opinión de los receptores. Finalmente, el texto muestra la sucesión de la “guerra como acción” y los “estados de guerra”.

Como puede verse, el gran trabajo investigativo que constituye el libro objeto de análisis, presenta una estructura que permite reactivar y alimentar el debate y la discusión acerca de nuestro conflicto. Como toda investigación, tiene un discurso propio y un enfoque que lo caracteriza; así, a pesar de la diversidad de fuentes por la que está compuesto fija su atención en ciertos elementos que como dije en un principio, permiten entender cosas que ya se tienen por naturales y que por tales son difíciles de identificar.

Finalmente, quisiera hacer una anotación que tiene que ver con las consideraciones o apuntes que hace la autora para rebatir con algunas de las caracterizaciones, o si se quiere con algunos de los nombres que han sido atribuidos a nuestro conflicto en los últimos años, a saber, guerra contra la sociedad, guerra irregular y guerra terrorista. En su texto

logra poner en evidencia que cada una de esas caracterizaciones mira a sólo un punto y descuida los demás y por eso son fácilmente utilizables, lo que trae unas consecuencias importantes.

En otros términos, aunque esta también sea una mirada en perspectiva de nuestro conflicto, y aunque también tome una posición al respecto al decir que estamos en una guerra civil, logra salirse del lugar común que asegura que lo importante es tener un nombre o un definidor para recordarnos que son nuestros códigos culturales los que condicionan las percepciones en las que nos reconocemos.

Hace tiempo, escuché que cuando las carabelas llegaron a América los nativos no las vieron, porque no tenían nombre; y, como somos seres de lenguaje, lo que no tiene nombre es como si no existiera, es una historia muy bonita pero Vilma Liliana con el profundo análisis que hace del conflicto colombiano, deja en el aire la proposición de que lo que menos importante es el nombre que hay otras situaciones que merecen ser analizadas y que más bien, si necesitamos saber cómo se llama nuestro conflicto, es porque como bien dice Alessandro Baricco, a todo lo que da miedo se le pone un nombre.

**Nataly Montoya Restrepo**  
Universidad EAFIT  
Medellín, Colombia