

Pontificia Universidad Católica del Perú
BIBLIOTECA CENTRAL
DONATIVO

PTALO
DANETAS

Pontificia Universidad Católica del Perú
ESPECIALIDAD DE FILOSOFIA



**EL INTELLECTO AGENTE SEGUN
EL DE ANIMA DE ARISTOTELES**

**TESIS PARA OPTAR EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA**

SANDRO D'ONOFRIO CASTRILLON

Lima - Perú

1996

Resumen

Nuestro trabajo consiste en un análisis textual desde los presupuestos hermenéuticos de la unidad y la coherencia del pensamiento aristotélico sobre el alma y dios. Para tal fin se investigará, en primer lugar, cómo es que se habla del intelecto a lo largo del *De anima*, y si se menciona su separación; luego, en una segunda parte, se analizará la concepción de alma, según se presenta en el texto, en vista al problema del intelecto o alma humana; aquí mismo desarrollaremos la doble concepción de acto-potencia que Aristóteles desarrolla para aclarar lo que es el alma. En un tercer capítulo se verá en forma detallada cuál es la concepción del intelecto agente y cómo actúa este, a base de las metáforas del capítulo III.5; por último, analizaremos la concepción de dios según el libro doce de la metafísica y la relación que existe entre dios y el intelecto humano.



INTRODUCCION

Uno de los problemas clásicos y más difíciles de resolver de la filosofía aristotélica es la concepción del intelecto o del alma racional. Es una cuestión que ha generado múltiples y diversas controversias a lo largo de la historia, y los comentaristas han adoptado tantas posiciones que hay un espectro amplio con posiciones absolutamente diversas a los extremos.

El problema radica en que no hay un texto en el cual Aristóteles diga, explícitamente, cómo es que el intelecto hace los “inteligibles en acto”, es decir, las ideas. Pero, lo que se dice en el capítulo quinto del libro tercero del *De anima*, en lugar de aclarar cómo es que el hombre piensa, oscurece el proceso intelectual. Se debe tener en cuenta, entonces, que

cualquier solución a este problema sólo podrá ser una aproximación a lo que pudo haber sido el pensamiento aristotélico, pues no se cuenta con los elementos suficientes para poder resolverlo. Y el objetivo del presente trabajo consiste, igualmente, en dar algunas posibles pistas de interpretación a lo que en este mentado capítulo se dice.

En este capítulo se menciona que hay un intelecto que “hace todas las cosas” (frente a otro que es capaz de ser todas las cosas). Tradicionalmente se asignó a este intelecto la categoría aristotélica de agente, y esto no tendría nada de extraño, pues en todo movimiento existe un agente y un paciente, según los tratados de Física y Metafísica. Lo que sucede es que, extrañamente, Aristóteles describe a este intelecto como separado, inmortal y eterno, características atribuidas sólo a dios. De allí que los comentaristas hayan hecho numerosas interpretaciones sobre la relación que existe entre el pensamiento racional y dios: si el hombre es (o tiene) el intelecto agente, si piensa junto con dios, o si sólo dios es el agente y el hombre es un intelecto pasivo-potencial.*

Tales hipótesis derivadas de la incompleta y confusa psicología del *De anima* no parecían concordar con un Aristóteles que había afirmado la preeminencia de la substancia compuesta frente a la dualidad platónica de forma-materia, o que había rescatado el valor de lo terreno, del conocimiento empírico; es más, no se parecía al Aristóteles “científico” de los otros tratados fisiológicos o sobre los animales. Por eso, cuando en este siglo apareció una hipótesis de trabajo sobre la evolución histórica del pensamiento aristotélico (como ya se había hecho con Platón), fue fácil suprimir los pasajes que no concordaban con esta imagen de científico empírico, considerándoseles espurios o de dudosa y deformada interpretación por la tradición: con ello, se suprimían también muchos problemas, aunque

* Debemos aclarar que no hemos recurrido a las principales interpretaciones dadas a lo largo de la historia de la filosofía -sino sólo a algunas interpretaciones contemporáneas- pues consideramos que aquellas pueden estar viciadas por influencias de tipo neoplatónico y cristiano, lo que no nos ayudaría a interpretar a Aristóteles en sus propios textos.

si se revisaban los textos de Aristóteles, aparecían nuevos conflictos con cada interpretación dada.

Uno de esos pasajes sospechosos es el capítulo quinto del libro tercero. El objetivo del presente trabajo es el de buscar la coherencia que pueda haber entre este capítulo, el *De anima* y el libro doce de la *Metafísica*, tal y como se entendió en el pasado, pues hoy muchos autores no dudan de este ni de muchos otros pasajes que no parecen contribuir al prejuicio de un Aristóteles científico, y más bien han puesto en tela de juicio la evolución al interior del pensamiento aristotélico.

Nuestra hipótesis ha sido afirmada, con algunas variantes, por algunos autores contemporáneos; pero pretendemos echar más luces sobre un problema que, de hecho (y en esto coinciden casi todos los comentaristas contemporáneos), no se podrá resolver. Sin embargo, es posible aproximarse a lo que pudo haber sido la concepción aristotélica del intelecto agente en base a los textos conservados.

Pensamos que el intelecto agente es, efectivamente, dios, pero que no es “realmente” una causa eficiente del pensamiento humano, sino más bien, la causa final o *εντελεχεια* del alma racional humana. Esta hipótesis ha sido afirmada recientemente por Joseph Owens y W. Guthrie. Sin embargo algunos otros autores, a pesar de considerar al intelecto agente como una entidad separada, han dudado o negado que sea dios, como F. Nuyens, Ch. Lefèvre, J. Moreau y O. Hamelin, entre otros, aunque algunas afirmaciones lo vinculan al grupo de autores que consideran que el intelecto, si bien es separado y una substancia en sí, está unido de alguna forma al ente viviente (hombre), como afirma D. Ross; estos últimos son los que hoy afirman que el intelecto agente está en el alma*. Trataremos de demostrar

* Hay, por supuesto, muchos comentaristas más de indudable importancia, pero estos bastan para establecer nuestra argumentación. Por otro lado, no tenemos noticias de contemporáneos que piensen que el intelecto agente es una parte del intelecto humano, pues, como se verá, no se puede afirmar esto sin caer en una flagrante contradicción.

que el papel de agente que cumple tal intelecto no es, como piensan muchos de estos autores, como una causa eficiente, sino más bien como causa final.

En suma, nuestro trabajo consiste en un análisis textual desde los presupuestos hermenéuticos de la unidad y la coherencia del pensamiento aristotélico sobre el alma y dios. Para tal fin se investigará, en primer lugar, cómo es que se habla del intelecto a lo largo del *De anima*, y si se menciona su separación; luego, en una segunda parte, se analizará la concepción de alma, según se presenta en el texto, en vista al problema del intelecto o alma humana; aquí mismo desarrollaremos la doble concepción de acto-potencia que Aristóteles desarrolla para aclarar lo que es el alma. En un tercer capítulo se verá en forma detallada cuál es la concepción del intelecto agente y cómo actúa este, a base de las metáforas del capítulo III.5; por último, analizaremos la concepción de dios según el libro doce de la metafísica y la relación que existe entre dios y el intelecto humano.

CONTENIDO

REUMEN II

INTRODUCCIÓN III

CAPITULO PRIMERO

El Problema del Alma Racional en Aristóteles. 1

1.1 Introducción al tema del intelecto. 2

1.2 Menciones al intelecto separado 4

1.3 Problemas planteados por Aristóteles. 9

CAPITULO SEGUNDO

El Alma según Aristóteles. .13

2.1 Definición del alma13

2.2 Las potencias del alma.20

2.2.1 Las clases de potencia21

2.2.2 La noción de hábito23

2.2.3 Los diversos sentidos de hábito.26

2.3 El piloto y el cuerpo: Unidad del alma y separación del intelecto .30

CAPITULO TERCERO

El intelecto según Aristóteles37

- 3.1 La facultad sensitiva: Padecer38
- 3.2 La potencialidad inmaterial del intelecto 43
 - 3.2.1 La definición del intelecto. 47
 - 3.2.2 La intelección del intelecto 49
- 3.3 La teoría de los dos intelectos 52
 - 3.3.1 La metáfora de la luz 54
 - 3.3.2 La metáfora del arte: el agente 66
 - 3.3.2 El intelecto agente como *hexis* 73
- 3.4 El intelecto agente no es parte del hombre. 77
- 3.5 Los dos intelectos: conclusión del De Anima III.5. 86
- 3.6 Algunos datos sobre la intelección desde una crítica a Platón 93

CAPITULO CUARTO

El intelecto divino 98

- 4.1 La participación del Intelecto divino.100
- 4.2 Dios y el universo102
 - 4.2.1 Los entes inmóviles y el ente eterno103
 - 4.2.2 Dios y el movimiento de los planetas.108
 - 4.2.3 Causa eficiente y causa final110
- 4.3 El intelecto agente116

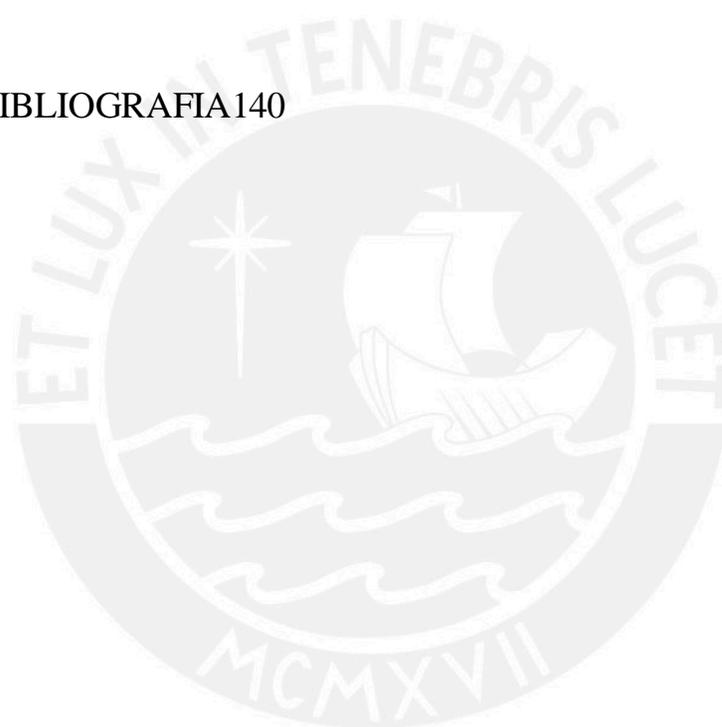
4.3.1 El intelecto que viene de fuera.120

4.3.2 El intelecto perfecto como *έντελέχεια*125

4.3.3 Imperfección del intelecto humano.126

CONCLUSIONES.133

BIBLIOGRAFIA140



CAPITULO PRIMERO

El Problema del Alma Racional en Aristóteles

Las preocupaciones acerca del alma en Aristóteles no son comunes a las nuestras. Para nosotros el problema del alma es el de la conciencia y del pensamiento humano; para él, de un modo más general, se trata del alma de todo ser viviente y de la actividad de vivir en general, aunque también hace énfasis en el problema de la ciencia y del conocimiento humano: la importancia del tratado del alma no sólo radica en la esencia del ser viviente, sino en que por ella se da el conocimiento. Y este conocimiento se da en (o quizás sea más preciso decir por) el alma racional.

“... La question des universaux se trouve donc ramené à celle-ci: qu'est-ce que l'intellect reçoit les formes? Quelle est la relation de l'intellect aux formes?...”
1

La explicación aristotélica ofrecida en los diversos tratados tiene una coherencia satisfactoria en cuanto al alma en general, pero no es así cuando trata del intelecto o del

¹ (... Entonces, el problema de los universales se encuentra relacionado con esto: ¿qué cosa significa que el intelecto reciba las formas? ¿Cuál es la relación del intelecto a las formas?). Hamelin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1948, p. 3.

proceso de intelección. Primero debemos investigar, en líneas generales, cuál es el problema del intelecto; luego, qué referencias hay sobre el intelecto y el inteligir, dentro del contexto amplio de los seres animados, a lo largo del *De anima*. Y por último examinaremos los problemas planteados por Aristóteles a la luz de nuestros propios intereses.

1.1 Introducción al tema del intelecto

En el primer capítulo del libro se anuncia lo que será la definición general del alma: “Es como el principio de los animales” (402a6-7). Como tal, sólo se daría en el compuesto; pero líneas más abajo nos indica que investigará su $\forall \beta \Phi 4\lambda$ y su $\exists \Leftrightarrow \Phi \therefore \forall$, “puesto que algunas propiedades le afectan a ella y otras a los animales como tales” (esto es, al compuesto)². ¿Puede algo que no es substancia primera tener una naturaleza? En sentido amplio podría decirse que sí, pues la naturaleza de una cosa es su modo de ser, su forma; pero no parece ser que una forma (el alma) tenga, a su vez, una naturaleza³. ¿Pensaba acaso en el alma racional como una cosa en sí?⁴ No es necesario, pues las formas tienen su propia naturaleza (aunque no se den separadas del cuerpo), pues son algo (lo que define el dialéctico). Las propiedades a las que se refiere, las del alma en sí, son lo que es ella misma, como forma o principio del cuerpo.

Otro punto importante que se toca al final del primer capítulo es quién debe estudiar el alma. Aquí nuevamente se deja ver que se trata de un compuesto hilemórfico, y que, si bien el físico estudia la materia, debe ejercer su estudio con ayuda de la definición del dialéctico (este se encarga de la definición y de la forma), pues en realidad el físico estudia las formas

² Luego veremos que cuando se refiere a ella sola, está hablando del intelecto, pues el alma en sí no se dará sin el compuesto, y todo lo que a ella le afecte afectará al compuesto.

³ Aristóteles definirá más adelante al alma como forma del cuerpo.

⁴ Nuyens piensa que Aristóteles se formula esta cuestión porque, precisamente, va a refutar la idea platónica de un alma como cosa en sí. Cf. Nuyens, F., *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, Lovaina: Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1973, p. 221.

de la materia, es decir, el compuesto entre forma y lo que los medievales llamarán “materia segunda”⁵. Ahora bien, como el estudio del alma hecho por el físico se basa en las afecciones del cuerpo (o de la materia), se presenta la siguiente dificultad: no hay materia que corresponda a la afección del alma llamada “inteligir” (403b11)⁶. ¿Quién deberá estudiar, entonces, el intelecto?:

“... En cuanto a aquellas afecciones que no son consideradas tales (físicas), su conocimiento corresponde a otros: el metafísico (filósofo primero), en fin se ocupa de las realidades que existen separadas en cuanto tales”⁷

Según Tomas Calvo⁸ el metafísico se ocuparía de Dios. Pero si el intelecto es impasible y separado en algún sentido, también debería ser tratado por él. Es verdad que se trata en el *De Anima* del intelecto como una parte más del alma estudiada por el físico, y que Aristóteles afirma que sin el cuerpo (sin la imaginación para ser más exacto) el hombre no puede inteligir, es decir que sólo opera en el compuesto, pero hay muchas referencias al intelecto como separado e impasible, tal y como veremos, y que, entonces, deberían ser estudiadas por el metafísico⁹. Un pasaje de la *Metafísica* confirma, en forma negativa, que el metafísico es el que estudia las almas “que no tienen materia”, esto es, las separadas: las que son puro intelecto.

“... Está claro cómo se debe buscar y definir la quiddidad ($\vartheta \in \vartheta$: $f\Phi\vartheta 4$) en las cosas naturales, y por qué es propio

⁵ La materia para Aristóteles es aquello que carece de cualidad, y sólo le da espacialidad o extensión al ente; la existencia de algo como un ente de tal tipo implica una forma; de este tipo de materia se encarga la *Metafísica* (o los principios de la *Física*). Hay, sin embargo, sustancias simples como el aire, el agua, el fuego, etc., que forman las cosas compuestas (como por ejemplo la sangre o la carne): a estas últimas se les denomina materias segundas. A su vez, estas conforman realidades más complejas, como el cuerpo; es decir que este también es una materia segunda. Igualmente en el arte se presentan estas distinciones: la materia de la estatua es materia segunda. Ver *Física* 201a29-b4, y 194a21-194b27.

⁶ Aristóteles llega a esta conclusión puesto que cuando uno intelige no experimenta perturbación alguna en lo físico. Inteligir está reservado, pues, a la teoría, no a ningún juicio práctico donde intervenga la volición.

⁷ *De Anima* 403a12-16.

⁸ Traductor y comentador de la versión castellana de Gredos (ver Bibliografía).

⁹ Ver más abajo la cita de Hamelin, p. 34, n. 100., donde se esclarece que, debido a que el intelecto en sí no produce ningún movimiento (directamente), debe ser objeto de una ciencia distinta a la física.

del físico especular también sobre aquella clase de alma que no se da sin la materia...”¹⁰

Si esto es así, entonces sí coincidimos con Calvo en que aquí se refiere a dios, pero porque dios es intelecto, y será el intelecto agente.

1.2 Menciones al intelecto separado

Se ha especulado mucho acerca de la inclusión de textos de corte “metafísico” en el tratado “físico” del *De Anima*, y acerca de si esto fue hecho por Aristóteles o por algún editor¹¹. La verdad es que hasta ahora no hay una argumentación contundente sobre este tema, y más bien ha servido para que muchos comentaristas puedan justificar sus hipótesis sobre la psicología aristotélica; hoy los estudiosos se inclinan a ver la obra como un conjunto completo hecho por Aristóteles tal y como lo conocemos¹². Por otro lado, encontramos en el texto numerosas referencias al tema de la separación del intelecto: en algunos casos se añade que, además, es impasible, y sólo en unos pocos que es eterno. Nuyens piensa que el tema del intelecto domina todo el libro, y no es que aparezca en el capítulo quinto¹³.

Jaeger piensa que Aristóteles evolucionó en su pensamiento de una etapa “metafísica” platónica a un período “científico”, más “empírico”:

“... El estado de espíritu es aquí completamente no-ético y científico llega a intercalar consideraciones tomadas de la psicología de los animales, clara señal del diferente espíritu de esta nueva actitud absolutamente nada mística La doctrina del *Nus* nunca hubiera podido dar nacimiento a todo esto Ni siquiera, pues en el caso de la versión presente del libro tercero *Del Alma* fuese uniforme y contemporánea de los otros dos y de los *Parva Naturalia* podría alterar el hecho de que las ideas sobre el *Nus* son anteriores, mientras

¹⁰ *Metafísica* 1025b26-1026a7.

¹¹ Cf. Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México: Fondo de Cultura Económica, 1984 (1946 1ª edic.). Jaeger fue el pionero en postular una evolución en el pensamiento aristotélico. Considera que todo el tercer libro es un agregado hecho por algún editor. Sobre la doctrina del $\leq\equiv\text{H}$, Cf. pp. 63-67 y 381 y ss.

¹² Cf. Düring, Ingemar, *Aristóteles*, México: UNAM, 1990. También Nuyens, F., o.c., p. 218 y 220y ss.; Explícitamente se opone a Jaeger, o.c., p. 219.

¹³ Nuyens, F., o.c., p. 266. Le sigue a este comentario una lista de menciones del problema del intelecto en los libros I, II y la primera parte del III, antes de analizar detenidamente los capítulos 4 y 5 del libro tercero.

que el método y la ejecución del resto es posterior y pertenece a otro estadio de desarrollo -de hecho, a otra dimensión de pensamiento.”¹⁴

Para Jaeger, Aristóteles primero se separó de la doctrina de la inmortalidad del alma, quedándose sólo con el ψ mortal y separado, para luego “superar” las etapas metafísicas y dedicarse a la investigación de la naturaleza¹⁵. Jaeger llega incluso a contradecirse al obviar textos del *De Generatione Animalium* donde se menciona el intelecto que viene de fuera, pues considera que este libro pertenece a “lo más perfecto y característico producido por Aristóteles en la esfera de la ciencia natural”¹⁶, cuando, según su esquema, este debería pertenecer a la etapa metafísica, más cercana al pensamiento platónico.

Es indudable que, aunque algunos estudiosos hayan profundizado más en la obra de Aristóteles, la imagen de científicidad postulada por Jaeger ha influenciado sus interpretaciones, viendo en la inmortalidad y eternidad del intelecto agente un remanente platónico que no cuadra con un observador agudo de los procesos psicofísicos como fue Aristóteles.

La concepción evolucionista del pensamiento aristotélico planteada por Jaeger fue puesta en duda por De corte, y el debate entre las diversas metodologías para el estudio de sus obras se encuentra en el primer capítulo del libro de Nuyens.¹⁷ Precisamente Nuyens quiso hacer una cronología de los textos aristotélicos basándose en las concepciones psicológicas de Aristóteles. Y aunque Charles Lefèvre haya puesto en duda su cronología, ha coincidido con Nuyens en que Aristóteles presenta un intelecto distinto del alma humana (que como alma racional tiene una facultad intelectual) que interviene en el proceso de intelección. Lefèvre y Barbotin piensan que fue Nuyens quien destacó la importancia de este dualismo:

¹⁴ Jaeger, W., o.c., pp. 383-384.

¹⁵ Ibidem, p. 63 y ss.

¹⁶ Ibidem, p. 354.

¹⁷ Nuyens, F., o.c., capítulo I.

“... Comme on l'a dit en résumant la découverte -sans doute précieuse- de Nuyens, ‘à mesure que l'union du corps et de l'âme était conçue comme plus étroite, les lieux de l'âme et de l'intellect se relachaient d'autant Au dualisme platonicien de l'âme et du corps s'est substitué un nouveau dualisme aussi difficile à résoudre: celle-ci de l'âme et de l'intellect’...”¹⁸

Pero veamos nosotros mismos los pasajes del *De anima* donde se menciona el intelecto como algo separado del alma. Como ya dijimos, en el 402a8 indica que hay afecciones exclusivas del alma (frente al compuesto), lo que se explica más adelante (403a8-16) con la facultad de inteligir, donde se menciona la separación como posibilidad condicionada por la existencia de afecciones exclusivas del alma. Dicha posibilidad se retoma en el capítulo IV, libro III, (429a10-13) donde empieza el estudio del intelecto. En el 405b20-21 recalca que Anaxágoras fue “el único en afirmar que el intelecto es impasible”, cosa que de hecho va a aceptar más adelante en el capítulo mentado anteriormente (419a18 y ss.): la afirmación de la separación es el tema aquí¹⁹, como también se hace patente en dos proposiciones (del libro I, 408b18-30):

“El intelecto, por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente y que no está sometida a corrupción la intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible.”

Pero en este capítulo (I.4) también se dice que:

“... no... es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma...”
 “... Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones tuyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse este, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquel, sino del conjunto que perece...”²⁰

¹⁸ (...Como se ha dicho resumiendo el descubrimiento -sin duda precioso- de Nuyens, ‘a medida que la unión del cuerpo y del alma concebida como más estrecha, los lugares del alma y del intelecto se alejaban cada vez más Al dualismo platónico del alma y del cuerpo le substituye un nuevo dualismo igualmente difícil de resolver: aquel del alma y el intelecto’...). Lefèvre.....p. 281, citando a E. Barbotin. Cf. Nuyens, o.c., pp. 317-318.

¹⁹ Y en el capítulo III.5, los que veremos luego en detalle.

²⁰ *De Anima* 408b13-15 y 408b26-29.

Nuyens cree que aquí se da una oposición de dos clases de $\leq -H^{21}$, uno como facultad intelectual y otro como substancia pensante: la distinción se hará explícita en el capítulo quinto con los intelectos paciente y agente.

En el capítulo I.5 se afirma que es el alma la que mantiene unidos a los elementos (y luego se enfatizará que ella misma es indivisible)²². Sin embargo, unas líneas más abajo, cuando establece un correlato de unión entre las partes del alma y del cuerpo, afirma que “es difícil incluso de imaginar qué parte -y cómo- corresponde al intelecto mantener unida”²³; esto es porque no hay una materia (cuerpo) que corresponda al intelecto, a la actividad de inteligir. El alma es definida en el libro segundo como “ $f < \theta \gamma \delta \epsilon \pi \iota \gamma \delta \forall$ ” del cuerpo, y así hay que entender que las “partes” del alma mantengan unidas (i.e. “formen”) a las partes del cuerpo correspondientes según su función; dice Aristóteles que “nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser $f < \theta \gamma \delta \epsilon \pi \iota \gamma \delta \forall$ de cuerpo alguno”, con lo que se refiere al intelecto.

Muchas veces la referencia a la separación es indirecta, como en el segundo resumen de lo que todos (los antiguos) admiten que es el alma (40512-12), pues a las características del movimiento y la sensación le añade la incorporeidad²⁴; o cuando recuerda que no todo motor se mueve a sí mismo o es movido (406a7-9); o también cuando dice que el intelecto es uno y continuo (407a6)²⁵.

Hasta ahora hemos hablado de separación. En el 413b25-28 se anuncia también la posible eternidad del intelecto:

²¹ Nuyens, F., o.c., pp. 270-271; también cf. p. 289.

²² *De Anima* 441b7 y ss.

²³ *De Anima* 411b18-19; En realidad Aristóteles considera al alma como un todo indivisible (de una naturaleza tal según sea el ser al que corresponda el alma) con diversas funciones. Ver más abajo la cita de Düring, p. 11, n. 32.

²⁴ Esta incorporeidad substancial (en sí) sólo la tendrá el intelecto según Aristóteles.

²⁵ En estos últimos ejemplos hay que tener en cuenta lo que se dice en la Física y en la Metafísica sobre estos temas, lo que veremos más adelante.

Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible.

Compara lo eterno-divino con el mundo corruptible. En el capítulo III.4, como hemos dicho, al referirse al $\bar{\alpha}\epsilon\text{--}\text{H}$ según Anaxágoras, también se ha mencionado que el intelecto es impassible, y se explica aquí cómo entiende sin padecer; y el capítulo más conocido y mentado por todos es el III.5, donde se hace la distinción entre intelecto agente y paciente. Ahora, de hecho es un género distinto porque al ser inmaterial es separado y no *informa* alguna parte del cuerpo, ni pertenece a él²⁶.

Podemos resaltar un último párrafo donde se diferencian las potencias racionales de los vivientes:

Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo en cuanto al intelecto teórico, ese es otro asunto.²⁷

Se distingue $\bar{\alpha}\epsilon\text{--}\text{H}$ y $\ast 4\zeta\bar{\alpha}\epsilon\text{--}\text{H}$ de $\bar{\alpha}\epsilon\text{--}\text{H}$, al investigar las facultades del alma; y es que parece ser que el hombre tiene “dos tipos de razonamiento”, uno de origen mortal (relacionado con el cuerpo) y otro divino; pero eso lo veremos más adelante.

Concluimos, entonces, que las referencias al problema del intelecto separado son suficientes como para pensar que no son un añadido al texto original; tratan, más bien, de un tema central de la investigación aristotélica. Esto sin contar las referencias hechas en otros trabajos “físicos” de Aristóteles como el *De Generatione Animalium*, el *De Motu Animalium*, el *De Partibus Animalium*, entre otros. También para Lefèvre el problema noético esta presente a lo largo de todo el *corpus* aristotélico²⁸.

²⁶ Ver también más abajo la cita de Hamelin, p. 34, n. 100, y nuestra nota a la cita aristotélica anterior, 99.

²⁷ *De Anima* 415a8-12.

²⁸ Lefèvre, Ch., *Sur l'Evolution d'Aristote en Psychologie*, Lovaina: Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1972, p. 287. El problema noético es el del dualismo alma-intelecto.

1.3 Problemas planteados por Aristóteles

Hemos dicho que las preocupaciones de Aristóteles no son las mismas que las nuestras, pero también se presenta en ellas, de alguna manera y algunas veces, la cuestión del intelecto separado; sería conveniente, pues, mencionar qué es lo que le preocupa al Filósofo para rastrear nuestros propios problemas. Todas estas “preocupaciones” se hallan el primer capítulo del libro I. Nos interesa resaltar, también, que en estas cuestiones queda en claro la unidad del alma se establece en base a la teoría hilemórfica.

La primera pregunta que se hace es ¿qué es el alma?. Ya hemos visto que se trata de saber si es una realidad individual, entidad o $\exists \leftrightarrow \Phi .: \forall$; aunque en el contexto parece que sólo pretende oponer la categoría de substancia a las demás categorías. Es pues una substancia ($\exists \leftrightarrow \Phi .: \forall$), aunque no un cuerpo compuesto: por cuerpo compuesto hay que entender un ente, es decir un compuesto hilemórfico, una substancia primera.

“...si el alma se encuentra en todo cuerpo dotado de sensibilidad y si además supone que el alma es un cuerpo, necesariamente habrá dos cuerpos en el mismo lugar.”²⁹

Evidentemente el interés de Aristóteles es distanciarse de la concepción platónica del alma, dejando en claro que el alma sola no constituye una substancia primera.

Luego se pregunta si el alma es potencia o $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$. Es costumbre identificar potencia con materia; si esto es así, el alma es $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$, definitivamente. Por eso se pregunta si el alma es un ser en potencia (en movimiento, que se realiza) o si es “una cierta $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ ”, un ser perfecto, acabado. Definir $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi 4 \forall$ como ser acabado implica ciertos problemas: se podría decir que para Aristóteles $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi 4 \forall$ y forma son “principios” de ser, no ente; Aristóteles ha definido a la forma como $\exists \leftrightarrow \Phi .: \forall$, lo que no

Nuyens también alude a un pasaje de *lambda*, que se relacionaría con el problema del III.5; pero no parece muy convincente el que Aristóteles esté hablando allí, precisamente, del mismo tema. Cf. Nuyens, F., o.c., p. 312.

²⁹ *De Anima* 409b2-4.

implica que sea una substancia primera, una cosa. De hecho las “formas”, como los números son seres separados inmateriales: son mentales (la forma está dada por la definición del dialéctico, es conceptual). Por lo tanto, hablamos aquí de lo que no se da como substancia primera separada.

La reformulación sería entonces la siguiente: ¿es ya el alma $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ (está acabada) y no un cuerpo, que es lo que está desarrollándose (está en movimiento)? La respuesta podría ser dudable, pues el alma también “padece” al sentir y al conocer; es más, está definida más adelante como potencia de lo sensible y de lo inteligible. Pero Aristóteles se encargará de explicar en qué sentido padece el alma cuando siente o conoce, cómo es que actualiza con la sensación y la intelección. La naturaleza del alma, su “esencia”, es ser la sensación y la intelección en potencia, naturaleza ya acabada, es decir ya $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$, y no es que se realice o padezca con los actos mencionados; veremos luego que es un tipo de $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ que tiene cierta potencialidad, y se le conoce como hábito.

Igualmente se pregunta si es divisible o indivisible, es decir si cambia o si no cambia³⁰; de allí que se dedique a refutar las teorías del alma que hablan de ella como compuesta, o como teniendo partes. Otra cuestión igualmente importante planteada es esta: son todas las almas:

- a) de la misma especie
- b) se diferencian por la especie
- c) se diferencian por el género
- d) no son seres genérica o específicamente diferentes, sino que tienen diversas partes
- e) no tienen diferentes partes, sino que tienen diferentes facultades según el alma

donde b) y e) son las respuestas aristotélicas³¹. Düring afirma a propósito:

“... Lo nuevo es la ampliación del concepto de funciones del alma, mediante la cual supera la idea de las partes del alma, y la clasificación sistemática y el análisis de las funciones del

³⁰ Ver la Física, 234b10-17.

³¹ Ver *De Anima* 432a19-25. En este pasaje Aristóteles no parece convencido de que se distingan claramente las partes, ni menos que existan; luego en el transcurso del libro se irá aclarando su posición.

alma. Aristóteles concibe `alma´ en el más amplio sentido como principio de la vida...”³²

Así pues, se confirma la unidad del alma con el cuerpo nuevamente. Sin embargo, cuando se refiere al intelecto, dice (como vimos arriba en la pág. 11) que es otro género distinto de alma. Este problema, suspendido para tratarse posteriormente, no debe interferir con la unidad del alma ahora. Según nuestra hipótesis, el intelecto que constituye otro género es dios, y por eso no es relevante tratarlo aquí: su omisión no es casual, es sistemática.

Otra lista parecida de problemas que plantea Aristóteles es qué se debe investigar primero:

- a) las partes o las facultades del alma (v.g. el intelecto, la facultad sensitiva, etc.)
- b) sus actos (el inteligir, el percibir)
- c) sus objetos (lo inteligible, lo sensible)

Y procede investigando las facultades en su actividad, puesto que los objetos en acto se identifican con las facultades en acto; además, los objetos son anteriores a los actos, y estos a las facultades³³. Cuando investigue el proceso intelectual, Aristóteles establecerá una estrecha analogía entre el conocimiento sensible y el inteligible, y el modo como opera esta facultad con sus objetos le servirá de molde para establecer la actuación del intelecto y su naturaleza.

Por último, al plantear si se debe estudiar las afecciones del alma sola o las comunes al cuerpo, se plantea nuevamente el problema del intelecto separado: el estudio del alma es el estudio del compuesto, donde se manifiesta el alma³⁴, con excepción de la intelección, donde el alma (racional), a pesar de que se da en un cuerpo (la humana, por lo menos), no requiere de él para inteligir; es decir, no es una afección del compuesto. Y este será el esquema del *De Anima*: una primera parte dedicada al alma, al conocimiento sensible y, en un primer punto, al intelecto humano operando (cap. III.4); después tratará la cuestión del

³² Düring, I., o.c., p. 885.

³³ *De Anima*, 415a15 y ss.

³⁴ Esa parece ser la tónica de los dos primeros capítulos del libro II, y por esas afirmaciones tan contundentes, siempre se ha pensado que el intelecto, en última instancia no podía estar separado para Aristóteles.

intelecto separado, que es un problema aparte, y que, como postulamos, implica la existencia de una entidad separada del cuerpo, un intelecto no humano.

Ahora que hemos visto que el problema del intelecto como entidad separada se encuentra a lo largo del *De anima* y que, incluso, en las preocupaciones “físicas” de Aristóteles por entender la naturaleza de los seres animados se ve siempre como una excepción este problema de la naturaleza del intelecto, debemos abordar, de un modo general, qué es el alma y cómo se presenta en el compuesto humano para abordar, luego, el problema del intelecto.



CAPITULO SEGUNDO

El Alma según Aristóteles

Nuestro interés este trabajo es describir cómo se da el acto de inteligir (y qué función cumple el intelecto agente) para que, como dice Aristóteles, comprendamos la facultad de inteligir. Para ello, primero debemos definir qué es el alma y cuál es su actividad, pues el intelecto -se considere separado o no- es una parte del alma humana, o es mejor decir que es parte del hombre mientras está vivo. Luego de examinar la definición de alma, debemos ver cómo se presenta esta como un hábito ($\heartsuit > 4H$), pues es el mejor modo de comprender sus potencialidades, y cómo se presenta en ella la función de $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ del cuerpo, según se le ha definido. Luego de ver este problema abordaremos una metáfora confusa en la que se pretende ilustrar cómo el alma es el principio motor del cuerpo.

2.1 Definición del alma

En el libro II, en los dos primeros capítulos se define al alma. Previamente, hay una pequeña exposición de las categorías conceptuales del movimiento: acto, potencia, materia y forma. Esto es para poder distinguir diversos matices en los conceptos que son usados para definir al alma.

Lo primero que deja en claro Aristóteles es que la entidad ($\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall$) se puede entender como:

- a) materia: lo que no es determinado por sí³⁵.
- b) estructura y forma ($:\cong \Delta v Z$ y $\gamma \supset * \cong H$): lo que determina la materia.
- c) compuesto.

Debemos tener en cuenta que ente, en sentido de substancia primera según *Las Categorías* (2b11 y ss.), es el compuesto. Pero también la causa de que un ente sea lo que es, es una substancia. Y también su “espacialidad”³⁶. De estas dos últimas, la primera, la forma, equivale a la $f < \vartheta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$, y la segunda, la materia, a la potencia.

Hechas estas distinciones, se presenta la primera definición:

“...El alma es entidad ($\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall <$) en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad ($\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall$) es $f < \vartheta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$, luego el alma es $f < \vartheta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ del cuerpo.³⁷”

Cabe resaltar en esta cita que:

- a) el alma es entidad como forma (substancia segunda).
- b) el cuerpo natural que en potencia tiene vida -en acto sólo por el alma- es la materia de esta forma (el cuerpo sólo no tiene vida). Que tenga vida en potencia, significa que está formado adecuadamente para tener vida³⁸.
- c) la entidad, la forma de la que se habla, es $f < \vartheta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$. Es $f < \vartheta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ como el teorizar.
- d) el alma es $f < \vartheta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ -como la ciencia- del cuerpo: es la actual vida del cuerpo viviente.

Los puntos c) y d) requieren una aclaración, pues están hecho sobre la base de una comparación típica aristotélica: el alma no es forma del cuerpo, sino del viviente, y es actual (*informando* al cuerpo) como la ciencia; desde el punto de vista de forma pura, es

³⁵ Es determinado por la forma; es ente porque es principio de individuación de la forma: la forma es la especie común.

³⁶ No diría su materialidad porque, como se sabe, desde nuestra concepción la materia es alguna cosa, mientras que para Aristóteles es sólo la capacidad de existir como substancia primera en el espacio-tiempo. Ver arriba nuestra nota 5.

³⁷ *De Anima* 412a19-22.

³⁸ Efectivamente, este cuerpo *solo* es una “materia segunda”, dispuesto para tener vida, pero sin tenerla. Al tenerla, es un cuerpo natural *informado*.

$f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ como el teorizar. Son dos niveles distintos de actualidad que veremos más adelante, pero debemos decir que actual como el teorizar implica la actualidad del ente alma en sí, como ser acabado, $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ en pleno sentido, mientras que como ciencia significa la presencia de la $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ en la substancia primera, y esta unidad hilemórfica, esta actualidad, no está acabada (no es forma pura), sino que está realizándose³⁹.

Por otro lado, el cuerpo, *informado* por otra forma (v.g. cadáver) puede no tener vida, y ser casi igual al viviente. En otro lugar afirma Aristóteles:

“... Dado, además, que el sentir no es privativo del alma ni del cuerpo -pues el sujeto en acto es el mismo que el de la potencia, y la llamada sensación, en tanto que acto es un cierto movimiento del alma por la mediación del cuerpo- es evidente que no es una afección privativa del alma y que un cuerpo sin alma no es capaz de sentir.”⁴⁰

Es decir que un cuerpo humano sin vida, no *informado*, no es igual al viviente; su estructura será la misma, pero sin el alma no es un viviente, un hombre, sino algún otro compuesto hilemórfico, que corresponde al cadáver. Nuyens afirma que “... Le sujet de ces propriétés est l'être vivant *parce qu'il est animé*...”⁴¹

Esto se confirma porque bajo esta definición se explica nuevamente los dos sentidos de $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$: esta puede entenderse como ciencia o como acto de teorizar. La primera es la posesión del conocimiento, la segunda la manifestación de esa posesión: es la actualidad (manifestación) de lo que está en acto. De allí que el teorizar sea el alma como forma “pura” del cuerpo, $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$, la vida (racional) misma; mientras que la ciencia corresponde al alma *informando* al cuerpo, el desarrollo de la $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$. La ciencia es como el sueño y la vigilia, es decir, no es actualidad constante, sino capacidad de vigilia, de ciencia, de saber. El teorizar es vigilia. Que la ciencia sea como posibilidad de vigilia, no

³⁹ Ver más abajo, pág. 17 y también 20.

⁴⁰ *Sobre el sueño* (Tratados Fisiológicos), I,1, 454a4-11.

⁴¹ (...El sujeto de estas propiedades es el ente viviente porque él está animado...). Nuyens, F., o.c., p. 266.

significa que no pueda darse la vigilia, sino que no necesariamente se está manifestando la vigilia. De algún modo piensa Aristóteles que se puede dar la analogía con la vida. Ross dice al respecto:

“...But actuality is ambiguous soul is the first actuality of a living body, while its exercise of function is its second or fuller actuality...”⁴²

Quizá haya que tomar al estar vivo como la vida en abstracto frente al ser viviente mismo. Otra posibilidad es que se quiera reforzar el hecho de que el alma es causa formal, frente al ser concreto viviente. Más adelante recurriremos al concepto de ψ 4H o hábito para entender mejor este doble estado de actualidad.

Aristóteles acaba la explicación complementando la definición de alma:

“...tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es ψ 4H primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.”⁴³

1° Que se diga que la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, implica que la ψ 4H entendida como ciencia es anterior al sujeto. La ψ 4H así entendida es la de un ente viviente. ¿Cómo puede la vida ser anterior al sujeto viviente? Porque hay otro sujeto viviente que es causa (eficiente) de este sujeto y que le transmitirá la vida, la forma animal.

2° Por eso se ha agregado a la definición que el alma es ψ 4H primera, pues es ella la causa de la vida (transmitida por otro ente viviente que tiene la vida como la ciencia). Es primera porque, al igual que la causa primera, es anterior al efecto, y también la substancia primera es anterior (y fundamento) de la substancia segunda, así la ψ 4H primera

⁴² (...Pero la actualidad es ambigua el alma es la actualidad primera de un cuerpo viviente, mientras que el ejercicio de su función es su segunda o desarrollada actualidad...). Ross, W.D., *Aristotle*, Londres: Methuen/New York: Barnes & Noble, University Paperbacks, 1964, p. 134.

⁴³ *De Anima* 412a26-28.

es anterior al cuerpo natural que existe con su propia $f<\theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$ (segunda) o forma: $f<\Xi\Delta(\gamma\forall)$.

Como decíamos, si bien la $f<\theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$ coincide con la forma, Aristóteles se refiere a la $f<\theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$ como la perfección final de una forma:

“D'ordinaire l'acte ($f<\Xi\Delta(\gamma\forall)$) est ce qui conduit a l'essence parfaite, l'entéléchie est l'essence parfaite elle-même.”⁴⁴

“... La obra es un fin y el acto ($f<\Xi\Delta(\gamma\forall)$) es la obra; por eso también la palabra acto está directamente relacionada con la obra y tiende a la $f<\theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$.”⁴⁵

“... $f<\theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$ no es simplemente el acto, sino el acto cumplido, que ha llegado a su perfección natural.”⁴⁶

Esta perfección es transmitida por el agente (el padre) y constituye el $\theta\gamma\delta\Xi H$ del ser viviente -además de su actual estado viviente-. De allí que complementa la definición general de toda alma:

“...es la $f<\theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$ primera de un cuerpo natural organizado.”⁴⁷

La organización de ese cuerpo (de su materia segunda⁴⁸) está en la forma ($f<\theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$) transmitida por el agente, y permanece en el sujeto como $\theta\gamma\delta\Xi H$ del mismo. Lo organizado es un cuerpo viviente, no sólo un cuerpo.

La $f<\theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$ debe ser entendida pues como “uno y ser ...en su sentido más primordial”⁴⁹ porque es *causa del ser*:

⁴⁴ (Ordinariamente el acto es aquello que conduce a la esencia perfecta, (y) la $f<\theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$ es ella misma la esencia perfecta). Henri Carteron, en la nota #2 de la p. 90 de la Física remite a Bonitz (Index) 253b35. Aristote, *Physique*, París: Les Belles Lettres, dos tomos: I 1990, (trad. y notas de Henri Carteron).

⁴⁵ *Metafísica* 1050a22-24.

⁴⁶ García Yebra, n. 11, p. 246, en su edición de la *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1987 (edic. trilingüe por Valentín García Yebra).

⁴⁷ *De Anima* 412b5.

⁴⁸ Ver arriba nota 5. Además *De Anima* 414a25 y ss.

⁴⁹ *De Anima* 412b8-9.

- a) como fin
- b) como forma
- c) como causa eficiente⁵⁰

Todo ello es el alma. Por eso es inútil, según Aristóteles, preguntarse si alma y cuerpo son una única realidad, pues son como la cera (con forma de “x”) y la figura de “x”⁵¹. Mientras que el cuerpo esté vivo, la separación entre alma y cuerpo sólo será formal; es como separar la vida del viviente.

El alma es la entidad según la definición⁵², es la esencia de tal tipo de cuerpo, como el ser del hacha de un hacha. La relación que se establece entre ellos es como la de forma y materia. Pero ¿estamos seguros, entonces, de que el alma no es forma del cuerpo simplemente, pero sí de un cuerpo animado? Para que no quepan dudas, Aristóteles desarrolla una serie de comparaciones:

- a) si el ojo es el viviente, el ver es su alma.
- b) la vista sería la entidad según la definición, el ser del ojo.
- c) pero el objeto “ojo” es la materia de la vista.
- d) el ojo sin vista sólo puede ser:
 - 1° un ojo esculpido
 - 2° un ojo de palabra
(no es un ojo verdadero).

Cabe resaltar que en c) el ojo que es materia de la vista no representa al cuerpo, sino al viviente. Por eso dice Aristóteles:

“...lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee...”⁵³

Para terminar, debe aclarar Aristóteles a qué tipo de potencias y actos se está refiriendo, y nuevamente recurre a los ejemplos:

- a) *Esperma y fruto son tal tipo de cuerpo en potencia.*

Se refiere a un ente en potencia que aún no existe.

⁵⁰ *De Anima* 415b7 y ss.

⁵¹ *De Anima* 412b6-9.

⁵² “Entidad definitoria” según Tomás Calvo. 412b10 y ss.

⁵³ *De Anima* 412b26-27.

b) *La vigilia es $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ como el acto de cortar y la visión.*

Se refiere al acto en plena realización: el teorizar.

c) *El alma es $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ como la vista y la potencia de un instrumento.*

Se refiere a la potencia del alma de realizar el acto: la ciencia.

d) *El cuerpo es lo que está en potencia.*

Potencia común de llegar a ser lo que su forma determine.

e) *El ojo es la pupila y la vista; el animal es el cuerpo y alma.*

Materia y forma, que corresponden a potencia y acto.

No hay que confundirse con la afirmación C: el alma es la forma, la $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$, es actualidad; pero eso no impide que tenga potencialidad de realizar ciertos actos, precisamente los de B, porque es un *cierto tipo de actualidad*, como la de la ciencia, que se diferencia del teorizar. Proponemos el siguiente esquema, en términos de acto y de potencia, de los ejemplos puestos por Aristóteles:

- a = Es la potencia anterior al nuevo sujeto: la causa eficiente que lleva potencialmente la forma del nuevo sujeto en potencia, es la semilla: en ella está el sujeto en potencia.
- b = Es el acto del ser, actualidad manifiesta, realización. Es el teorizar, es $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$.
- c = Es el acto de la naturaleza del principio, de la $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$, es “actualidad potencial” del sujeto. Es la forma en acto, y a la vez la potencia de lo que puede ser el sujeto, realización de la $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$.
- d = Es la potencia misma de un sujeto en acto, la materia de algo, con posibilidades de actualizarse (o se actualizada).
- e = Es el compuesto hilemórfico. En él está la potencia de actuar que le otorga la forma.

El asunto aquí complejo es que la forma de una cosa tiene una naturaleza potencial, lo que puede entenderse como contradicción, pues si es forma o $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ ¿cómo puede tener potencia? Para resolver este problema sólo basta seguir a Aristóteles, analizar el significado múltiple de los términos potencia y acto, y desarrollar la noción de $\heartsuit > 4H$ o *habitus*.

2.2 Las potencias del alma

Una primera aproximación que se sigue de las definiciones del alma muestra que lo que existe en sí es el compuesto. Luego la forma sólo puede existir en el compuesto, y es separable sólo por el intelecto. Sin embargo, la forma *informa* a la materia, que es potencialidad, y la convierte en el compuesto. Esto nos lleva a decir que el compuesto -y también la materia- tiene la potencialidad que le da la forma. De allí que cuando nos referimos a la naturaleza del compuesto, preguntamos por su forma y no por la materia, pues esta está *informada* finalmente por la forma o $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$. Y la materia sólo es el origen de los accidentes, de los cuales no hay ciencia. Si es el origen también de las características futuras, estas son dadas por la forma actual.

Cuando Aristóteles afirma que “el alma es $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ como la vista y la potencia ($*\beta < \forall : 4H$) de un instrumento”, no quiere decir que sea el alma misma la que tiene la potencia de cambiar, pues esta nunca está separada y es $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$, sino que ella da la potencia, y por ello es posible hablar de las potencialidades del alma. De allí que haya afirmado:

“...Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma...”⁵⁴

Es decir que no es el alma la que aprende o discurre, sino el hombre *informado* por esa alma. Como vimos en nuestro primer capítulo (1.3), Aristóteles desea mantener la unidad del alma en su trabajo hasta que no llegue el momento de tratar al intelecto separado al que, sin embargo, se le menciona algunas veces.

Debemos distinguir, sin embargo, en qué sentido hablamos aquí de potencialidad del alma, pues si bien es el cuerpo el que tiene la potencialidad de cambiar, se dice que el alma es la que tiene tal o cual tipo de potencia.

2.2.1 Las clases de potencia

⁵⁴ *De Anima* 408b14-15.

En una primera distinción, en el glosario de términos aristotélicos de la *Metafísica*⁵⁵, encontramos que potencia se entiende en numerosos sentidos. Nos interesan los dos primeros; el primer significado de potencia es el principio de movimiento o cambio que está en otro: el arte de edificar o el de curar son potencias que no están en lo edificado o lo curado: de este tipo es la potencia del alma. Cuando se dice potencia desde el punto de vista del ente compuesto, (el cuerpo natural o informado) se habla de la potencia para ser cambiado, que es la segunda acepción dada. La diferencia es que en este caso se es paciente, frente al primer tipo que es principio de movimiento. Una es la potencia del que hace cambiar, sin alterarse, y otra la del que padece el cambio. ¿Cómo puede cambiar algo a otro, sin padecer a sí mismo⁵⁶? Obrando como causa final -como el arte- y no como causa eficiente: el ejemplo más claro será el de los planetas y el motor primero, y no, como se podría pensar el del artista con la obra: el artista debe de moverse para mover al otro, mientras que el arte, como causa final (el proyecto mental el artista) permanece inalterable.

Además de estos sentidos de potencia, debemos hacer una segunda distinción según los ejemplos vistos en el *De anima* más arriba, en la que vemos dos nociones más de potencialidad y dos nociones de actualidad, teniendo en cuenta que todas estas existen en la substancia compuesta.

Una noción de potencia es la que aparece cuando no hay “nada” del sujeto en cuestión, pero puede o va a haber. Este es el caso de “a” o de las semillas. Otra es la situación de una potencialidad de algo que, manifiestamente no está en acto, pero que ya existe: “c”; tal es el caso de la ciencia, y del alma como $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$: en ella se hallan todas las potencialidades del sujeto. Ambas potencialidades se encuentran siempre en un sustrato material, *informado*: el cuerpo mismo, “d”.

“Il y a en effet deux sortes de puissance: l'une est entièrement vide et passive, c'est celle de l'ignorant par rapport à la

⁵⁵ *Metafísica* V.12 (1019a15 y ss).

⁵⁶ Cf. *Física* 202a5-7. Las excepciones se producen cuando hay igual materia (212b29).

science; l'autre contient en elle-même un principe de actualité: c'est celle du savant par rapport à la science. L'ignorant recevra la science si on la lui communique; le savant la possède déjà et il n'a plus, pour l'actualiser en lui tout à fait, qu'à la prendre pour l'objet présent et effectif de sa pensée..."⁵⁷

La noción de acto más conocida en Aristóteles también es clara: es el teorizar, el expresar el conocimiento o "b". Pero también la ciencia, como vimos, es existencia de conocimiento. Por lo tanto es una actualidad no manifiesta de lo que existe: nuevamente "c". En realidad es una misma cosa, sólo depende del punto de vista que se adopte: desde la potencia o del acto. Barbotin indica que cortar, visión y teoría corresponden a $\psi\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$ en segundo grado, mientras que la facultad de ver, de cortar y el alma (y la ciencia añadimos) son $\psi\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$ de primer grado, cargadas de potencia⁵⁸. Ambas cosas, la potencia y el acto, se dan en un sujeto viviente, el compuesto o ente, "e".

El alma es un tipo de actualidad que tiene potencialidades, y es un tipo de potencia que, en cierto modo ya existe, es en acto: el símil más claro para Aristóteles es el de la ciencia: se posee, es actual, y a la vez, si no se está teorizando lo que se sabe, está en potencia. Esta forma de potencialidad que posee el alma, y los entes en tanto $\psi\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$, no es la que usualmente se usa cuando se distingue entre potencia y acto en la teoría del movimiento aristotélica. En realidad pertenece más a una potencialidad de una cierta forma de ser, traducida al español como disposición -y a veces hábito-, y que corresponde a un término de amplia significación en la filosofía de Aristóteles: $\delta\upsilon\sigma\chi\epsilon\iota\sigma$.

2.2.2 La noción de hábito

⁵⁷ (Hay en efecto dos tipos de potencias: una es enteramente vacía y pasiva, y es aquella del ignorante en relación a la ciencia; la otra contiene en ella misma un principio de actualidad: esta es aquella del sabio en relación a la ciencia. El ignorante recibirá la ciencia si se le comunica; el sabio ya la posee y no tiene nada más que tomarla, para actualizarla en él del todo, como objeto presente y actual de su pensamiento...). Hamelin, O., o.c., pp. 15-16.

⁵⁸ Barbotin: Aristóteles, *De L'Âme*, París: Les Belles Lettres, 1989, 13ª edic. (Trad. y notas de E. Barbotin), p. 31 n. 1.

Para aclarar más esta capacidad de “actualidad potencial” de la forma o $\psi\epsilon\lambda\theta\epsilon\pi\alpha\gamma\omega$, debemos distinguir, además, la noción de potencialidad que subyace a lo que en latín se expresa con la palabra *habitus* y en griego $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\mu\alpha$. Este tema nos habilita para comprender el tipo de $\psi\epsilon\lambda\theta\epsilon\pi\alpha\gamma\omega$ que es el alma, así como la actividad cognoscitiva sensible e inteligible; pero también nos permitirá acceder más adelante a la metáfora de la luz del capítulo III.5, donde se distingue los intelectos, y al primero se le atribuye una “actividad” como disposición habitual⁵⁹.

La noción de hábito, y también su comparación con la ciencia, se halla dispersa por toda la obra aristotélica y donde más se le ha utilizado es en los tratados de ética. Pero la definición de $\psi\epsilon\lambda\theta\epsilon\pi\alpha\gamma\omega$ está en la *Metafísica*, en el libro quinto. Allí también se define la noción de disposición, $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\mu\alpha$, y no es necesario aclarar que no son lo mismo según se les ha definido, aunque se relacionan. No debemos, sin embargo, utilizar ambas indistintamente. García Yebra indica que tiene problemas para traducir esta palabra, pues “hábito” no representa la riqueza lingüística del término $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\mu\alpha$: posesión, disposición permanente, manera de ser, en suma ser y estar⁶⁰. $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\mu\alpha$, además, viene del verbo $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\mu\alpha$, que significa poseer, así como *habitus* viene de haber, con el sentido (perdido en español) de tener. Nosotros optaremos, a pesar de ello, por la palabra hábito cada vez que usamos el término griego $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\mu\alpha$. Así también la palabra disposición la usaremos por $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\mu\alpha$.

Hábito, pues, se define en la *Metafísica* como⁶¹:

- a₁) cierto acto de lo que tiene y lo que es tenido
- a₂) como cierta acción o movimiento
- b₁) una disposición según está bien o mal dispuesto algo
(por sí mismo o en orden a otro)
- b₂) una parte de tal disposición

⁵⁹ Esta es la traducción de Calvo de la palabra $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\mu\alpha$.

⁶⁰ García Yebra, *Metafísica* de Aristóteles, Prólogo, pp. XXXI y XXXII.

⁶¹ *Metafísica* 1022b5 y ss.

La definición “a” nos sorprende por equiparar un acto a un movimiento. En la física Aristóteles ha definido al movimiento como algo imperfecto en numerosas ocasiones, como por ejemplo:

“... Le mouvement est bien un certain acte, mais incomplet; et cela parce que la chose en puissance, dont le mouvement est l'acte, est incomplete.”⁶²

El movimiento, lo que se genera, toma su nombre de la causa final a la que tiende⁶³, pues en sí el no es un acto. Entonces, si el movimiento no es un acto, o lo es imperfectamente en tanto que es la realización de una $f < \theta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma \forall$ ¿Qué tipo de movimiento es este, el llamado $\spadesuit > 4H$? Tampoco aparece en los tipos de cambios o movimientos de los primeros capítulos del libro V de la *Física*.

Parece como si Aristóteles hubiese querido “atrapar” un movimiento en un acto, o mejor aún, un acto “dinámico”. No es el acto o el movimiento común del cambio físico, sino más bien se parece al modo como ha definido el alma, a los ejemplos que ha dado y a las metáforas sobre la ciencia. Esta es la $f < \theta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma \forall$ primera de la que se hablaba en la definición del alma, frente a la $f < \theta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma \forall$ segunda que es el teorizar o el acto típico del movimiento físico: lo ya realizado. Por eso dijo que era “cierta” acción o movimiento.

En la misma definición de hábito, Aristóteles aclara que el movimiento del que habla es el “acto” hacedor ($B \cong \therefore 0 \Phi 4H : \gamma \theta \forall > \beta$)⁶⁴, que está en medio de lo que hace y lo que es hecho; es algo que hace y que no se mueve, pues es $f < \theta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma \forall$: aquí recordaremos el sentido potencial del alma como causa final, potencia para hacer algo sin moverse. El segundo ejemplo es: “en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito”. Es pues

⁶² (...El movimiento es, efectivamente, un cierto acto, pero incompleto; y esto porque la cosa en potencia, de la cual el movimiento es el acto, esta incompleta.) Aquí es mejor decir: “es imperfecta”. *Física* 201b31-33.

⁶³ *Física* 229a25-27.

⁶⁴ Como se puede apreciar no utiliza el término acto sino el adverbio $: \gamma \theta \forall > \beta$, significando un hacer mientras se hace y es hecho, o un hacer entre lo que hace y lo que es hecho.

la tenencia, entre el tener y lo tenido: la capacidad de tener, o el tener incompleto. De los diversos significados de verbo tener⁶⁵, nos interesa resaltar el primero y el último:

“... Llevar según la propia naturaleza o según el propio impulso; por eso se dice que la fiebre tiene al hombre, y los tiranos, a las ciudades, y al vestido, los que lo tienen puesto Y también "estar en algo" se dice de modo semejante y consecuentemente a "tener".”

Es este sentido de tener el que es sinónimo de hábito: el estar en algo, el llevar según la naturaleza. Recordemos que al investigar el problema de la naturaleza del alma, dijimos que ella puede ser estudiada en tanto que da las propiedades esenciales al ente compuesto o substancia primera; estas propiedades del alma, tenidas en el sentido de hábito o de doble potencialidad, son las propiedades que el ente compuesto es, será o puede ser: es decir, están en acto pues ya existen en cierto modo \forall primera- y no están manifiestas, no están en \forall segunda. En este sentido relacionamos la definición de disposición como lo que está ordenado en relación a la potencia⁶⁶. La definición “b” implica que la \forall puede ser también una disposición (o parte de ella) dispuesta a un mal o bien. En este caso, “dispuesta” según su naturaleza, es decir a su propio bien, a realizar su \forall .

2.2.3 Los diversos sentidos de hábito

Pero cualquiera que revise el texto griego de la obra aristotélica podrá encontrar que el sentido de la palabra \forall , a pesar de lo dicho, no es unívoco. Bonitz⁶⁷ establece los distintos matices y oposiciones que tiene este término: cuando se le toma como una cualidad (\forall), por ejemplo, se opone a substancia (\forall), materia, entidad (\forall).

⁶⁵ *Metafísica* 1023a8 y ss.

⁶⁶ Cf. *Metafísica* 1022b1-3.

⁶⁷ Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, p. 260 y ss.

“... No decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto, ni que perezca si pierde estas maneras de ser ($\alpha > 4H$), puesto que permanece el sujeto, es decir Sócrates mismo...”⁶⁸

En otra parte (*Metafísica* 1015b34) se opone a género y substancia al relacionarse con la afección ($B\zeta 2 \cong H$), o usársele como sinónimo. Pero la noción de hábito se toma contextualmente, pues también hay casos en que se le distingue de la afección, como en los tratados éticos⁶⁹, pues se opone el saber teórico de las virtudes a su práctica y al hábito de ejercitarlas. Inclusive esta noción -afirmativa, dice Bonitz- se opone al concepto de privación ($\Phi\theta\Xi\Lambda\theta\Phi 4\Phi$) en los *Tópicos*⁷⁰ por ser una determinación, y en las categorías que se prediquen del mismo modo según uno de los cuatro géneros del ser, la de la cualidad (aunque como opuestos), se trataría de *tener* o no tal cualidad.

En este último libro hay un tratamiento detallado del término, pues el sentido de posesión está muy relacionado, como vimos, con el de $B \cong 4 \bar{9} 0H$. En esta categoría se establecen la semejanza y la diferencia entre hábito y disposición: “El estado ($\alpha > 4H$) difiere de la disposición por ser más estable y duradero”⁷¹. Aquí se considera a la $\alpha > 4H$ (llamada “estado”) como algo menos fácilmente cambiante. Ya se les había distinguido en *Metafísica* V.19 y V.20, pero no hay una simple oposición de términos:

“... Por otro lado, los estados son también disposiciones, mientras que las disposiciones no son necesariamente estados: en efecto, los que poseen ciertos estados también se hallan, en virtud de ellos, en una cierta disposición; los que se hallan en una disposición, por el contrario, no poseen también en todos los casos un estado.”⁷²

En realidad, lo que hace Aristóteles en el capítulo presente es determinar tres⁷³ niveles de realidad: estado (hábito) y disposición, capacidad natural ($*\beta < \forall : 4H \vee \Lambda \Phi 46Z$), y afección, siendo este último el más superficial, pues sólo causan un efecto (afección) en otro, pero no

⁶⁸ *Metafísica* 983b14-16.

⁶⁹ Por ejemplo *Ética a Nicómaco*, libro segundo, capítulo cuarto (Bonitz da más ejemplos).

⁷⁰ Bonitz, o.c., p. 261. Cita a los *Tópicos* 106b21 y las *Categorías* 12a26.

⁷¹ *Categorías* 8b27-29.

⁷² *Categorías* 9a11-14.

⁷³ Un cuarto tipo de cualidad es la forma, pero es irrelevante ahora para nuestros propósitos.

lo tipifican (nadie llama a algo por una afección pasajera). La diferencia entre las dos primeras es que la capacidad natural es el poder hacer algo fácilmente, o el resistirse a ser hecho, es decir, el no padecer, mientras que el hábito y la disposición son la presencia de tal o cual cualidad, siendo más permanente en el hábito. Pero encontramos que:

“... Una, en efecto, es la potencia pasiva, que es, en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por el efecto de otro o en cuanto que es otro. Otra es el hábito de inmunidad frente al cambio a peor y frente a la destrucción por efecto de otro o en cuanto otro como principio de cambio. En todas estas definiciones está contenido el concepto de potencia primera...”⁷⁴

Así pues, nuevamente, ♠>4H tiene matices diversos que llegan a relacionarse, pues esta acepción nos lleva a una noción de hábito relacionada con la naturaleza, o capacidad natural, de un ente para ser algo -o mantenerse siendo-, al punto que llega a decir de la ♠>4H Aristóteles:

“... Las sustancias son de tres clases: la materia, que es algo determinado en apariencia (pues las cosas unidas por contacto y no por unión natural son materia y sujeto); la naturaleza, que es algo determinado y cierta manera de ser (♠>4H) hacia la cual tiende la materia; y la tercera, compuesta de estas dos, es la individual, por ejemplo Sócrates o Calias.”⁷⁵

Con lo que identifica hábito a forma ($\gamma \supset * \equiv H$) según ha señalado Bonitz. Hábito se presenta pues como la posesión de una cualidad en un sentido permanente (frente a la disposición y a la afección), y por eso puede considerarse como distinta de la sustancia, la materia, la entidad, el género y la especie. Pero también se le puede considerar como la manifestación misma de la forma, como una naturaleza o disposición natural. Así pues en la *Ética a Nicómaco*:

“... Por eso no es exacto afirmar que el placer es un proceso perceptible, sino que debe decirse más bien que es una

⁷⁴ *Metafísica* 1046a12-15.

⁷⁵ *Metafísica* 1070a10-13.

actividad de la disposición natural, y, en lugar de perceptible, sin trabas...”⁷⁶

Así Bonitz considera que hábito es la cualidad de alguna cosa natural. En este libro, sin embargo, el hábito se distingue de la actividad ($f < \exists \Delta (\gamma 4 \forall)$)⁷⁷ o, mejor dicho, será un tipo de actividad. La diferencia radica en la potencialidad especial que caracteriza al hábito:

“... No ocurre lo mismo, en efecto, con las ciencias y las facultades y con las disposiciones y los hábitos. La facultad y la ciencia parecen ser las mismas para los contrarios, pero una disposición contraria no lo es de sus contrarios...”⁷⁸

Esto sucede porque los hábitos “se engendran por operaciones semejantes”⁷⁹, por realizar ciertas acciones para crear en nosotros una disposición de conducta según tal o cual: por eso, en este sentido, hábito es igual a disposición.

En el caso de los hábitos, el fin define la actividad, y este es el que se conforma a su hábito⁸⁰; el placer y el dolor son un indicio del hábito que se tiene, y, a la vez, un hábito se define por sus propiedades y por aquello a que se refiere⁸¹. El fin es elegido por la recta razón⁸², aunque no se trata aquí de un trabajo teórico, como ya hemos visto.

“Sobre las virtudes en general hemos dicho, pues, esquemáticamente, en cuanto a su género que son términos medios y hábitos, que por sí mismas tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y actúan con las formas de la recta razón. Pero las acciones no son voluntarias del mismo modo que los hábitos; de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las circunstancias particulares; de nuestros hábitos al principio, pero su incremento no es perceptible, como ocurre con las dolencias. No obstante, como estaba en nuestra mano comportarnos de tal o cual manera, son por ello voluntarios.”⁸³

⁷⁶ *Etica a Nicómaco* 1153a13-16.

⁷⁷ *Etica a Nicómaco* 1052b33 y ss.

⁷⁸ *Etica a Nicómaco* 1129a13-16.

⁷⁹ *Etica a Nicómaco* 1103b21.

⁸⁰ *Etica a Nicómaco* 1115b19 y ss.

⁸¹ *Etica a Nicómaco* 1122b1.

⁸² *Etica a Nicómaco* 1103b26 y ss.

⁸³ *Etica a Nicómaco* 1114b25-1115a3.

El hábito según la *Ética a Nicómaco* es una disposición, un ordenamiento a un fin que se hace en base al ejercicio de ciertas acciones, y que disponen al hombre -pues “es lo mismo considerar la disposición que al hombre que la posee”- a tener ciertas potencialidades para ciertos actos. Cuando el hábito se toma de este modo, como disposición, revela su carácter fundamental y se distingue de las facultades o disposiciones naturales, de los actos o actividades ($f < \exists \Delta (\gamma 4 \forall)$). Pero, no deja de ser, como Bonitz lo ha definido, la cualidad de un ente natural, y en ese sentido se emparenta con la forma y con la esencia ($\gamma \supset * \equiv H$).

Hay una distinción última que debemos hacer (y nos será útil luego):

“... Probablemente hay poca diferencia entre poner el máximo bien en una posesión o un uso, en un hábito o una actividad ($f < \exists \Delta (\gamma 4 \forall)$). Porque el hábito que se posee puede no producir ningún bien, como el que duerme o está de cualquier otro modo inactivo, mientras que con la actividad esto no es posible, ya que esta actuará necesariamente y actuará bien...”⁸⁴

Es importante el hábito y la posesión (tener), pero lo es en la medida en que se usa, en que llega a ser actividad. La $f < \exists \gamma 8 \exists \Pi \gamma 4 \forall$ segunda prima sobre la primera, así como el acto sobre la potencia.

¿Qué podemos entender por hábito? Una posesión de cualidades. Si nos referimos al hábito como pertenencia de cualidades solamente, tenemos que este es un estado relativamente permanente de esas cualidades, como cuando se habla en las categorías de los grados de realidad de las afecciones y los cambios, o como se trata el tema en la ética.

Pero si nos referimos a hábito como la disposición que puede tener un ente natural para desarrollar ciertas acciones, ya no hablamos de meras cualidades relativamente estables, transitorias y adquiridas, sino que hablamos de un ente con potencialidad para ser principio de la acción, un ente que, como forma o $f < \exists \gamma 8 \exists \Pi \gamma 4 \forall$ tiene poder -o potencia- para hacer actuar a otro: en el caso del alma, para informar al cuerpo y dar las potencialidades

⁸⁴ *Ética a Nicómaco* 1098b-1099a3.

pacientes a este. En definitiva, el hábito como una especie de forma de ser es aquella capacidad que tienen las $f<\vartheta\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$ para ser $\vartheta\gamma 8\Xi H$, causa final de los movimientos de otros entes, además de ser causa formal y eficiente⁸⁵.

Cuando esta $f<\vartheta\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$ se encuentra en los cuerpos naturales, como en este caso, el del alma respecto al cuerpo, son la causa formal y final del ser y el movimiento de ese ente natural. Así pues, se presentan con una disposición habitual que se expresa en las potencialidades del cuerpo al que informan. Cuando no es así, como en el caso del arte -, según nosotros, del intelecto agente-, este ser en $f<\vartheta\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$ es sólo causa final del ser y el movimiento del ente, y actúa como una disposición habitual que permite los procesos del ente hacia su natural desarrollo.

2.3 El piloto y el cuerpo: Unidad del alma y separación del intelecto

La definición de alma como $f<\vartheta\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$ queda más clara en vista de lo que significa ser la $f<\vartheta\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$ primera de un cuerpo viviente: El alma no sólo es la forma actual de ese cuerpo, sino también el $\vartheta\gamma 8\Xi H$ hacia el que tiende el ente compuesto para su realización. El alma como forma *informa* al cuerpo y como $f<\vartheta\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$ tiene las potencialidades que este cuerpo puede (y va a) desarrollar.

Pero la extraña frase con la que acaba el capítulo primero del libro II no deja de sorprendernos después de la definición tan trabajada del alma:

“...Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo, o al menos ciertas partes de la misma, si es que por naturaleza es divisible: en efecto, la $f<\vartheta\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$ de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser $f<\vartheta\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$ de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es $f<\vartheta\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$ del cuerpo como lo es el piloto del navío.”⁸⁶

⁸⁵ Ver nuestra distinción hecha en la pág. 18 y ss.

⁸⁶ *De Anima* 413a4-9

La traducción al inglés de McKeon⁸⁷ de la metáfora del piloto es la siguiente: “Further, we have no light on the problem whether the soul may not be the actuality of its body in the sense in which the sailor is the actuality of the ship”. McKeon usa el término *actuality* por $\phi\gamma\delta\epsilon\pi\gamma\delta\epsilon$ y aclara que, en este caso, el piloto sería el *actuator*, el agente⁸⁸. La traducción de Barbotin es: “Il reste encore à déterminer si l'âme est l'entéléchie du corps, comme un pilote à son navire”. McKeon ve al piloto como agente, el que hace que la nave se mueva.

En primer lugar, las traducciones revelan que lo que expresa esta metáfora de origen platónico es que no queda clara la relación entre alma y cuerpo. ¿Qué implicaría la comparación del alma con un piloto en su nave? ¿Que es independiente de ella, subsistente a su separación?

Lo que estará separado es el intelecto. Pero, sorprendería que esa separación implique al alma humana, que es inteligente y una unidad, manejando al cuerpo. No es necesario llegar tan lejos: El piloto que dirige la nave es el alma como $\phi\gamma\delta\epsilon\pi\gamma\delta\epsilon$, como causa final, como $\gamma\delta\epsilon\zeta$. No implica, a pesar de seguir a la frase de la separación, que la $\phi\gamma\delta\epsilon\pi\gamma\delta\epsilon$ esté separada del cuerpo, menos aún cuando tanto se ha insistido en lo contrario. Martino menciona que hay diversas hipótesis sobre esta frase:

“Ya desde la antigüedad se dividieron aquí los comentaristas. Temistio piensa que las palabras se refieren solamente al alma intelectual. Simplicio las vincula a las partes a las que acaba de referirse Aristóteles, a las separables, alusión que podría comprender la facultad intelectual. Alejandro sustituye ‘timonel’ por ‘arte de timonel’. Y Filopón acusa a Aristóteles de contradicción... Sto. Tomás ve la comparación como una alusión a la concepción platónica del alma motor...”⁸⁹

⁸⁷ McKeon, Richard, *Introduction to Aristotle*, New York: The Modern Library, 1947.

⁸⁸ Pág. 174. *Actuator* según el Webster's Collegiaty Dictionary es el que pone la acción o induce a ella.

⁸⁹ Martino, Eutimio. *Aristóteles. El Alma y la Comparación*. Madrid: Gredos, 1975, pp. 36 y 37. Pensamos que estas interpretaciones están influenciadas por concepciones neoplatónicas, pero no es objeto de este trabajo demostrar tal hipótesis.

Sin embargo, a pesar de la identificación del intelecto como piloto según la mayoría de comentaristas, en ningún pasaje Aristóteles explica que el intelecto guíe al cuerpo⁹⁰, y además la frase se refiere al alma, no al intelecto, aunque se mencione después de la separación del intelecto. Se nota, además, que se está cambiando de tema o viene alguna aclaración posterior, y no tiene que ser a lo recientemente dicho.

Por último, el hombre que piensa, discurre, se apasiona, etc., es una unidad, y si el intelecto guía al hombre, es este hombre, con su intelecto el que se guía a sí mismo, y no a su cuerpo⁹¹. Así pues, coincidimos en parte con Nuyens quien piensa que el alma no puede ser timonel porque ya ha sido definida como $\psi\delta\epsilon\pi\iota\gamma\delta$ del cuerpo⁹². Este autor piensa, además, que el dudoso pasaje es aclarado en mejor forma por Temistius, que piensa que Aristóteles tiene en vista el problema noético. Pero Lefèvre, su comentador, ha criticado esta posición⁹³ y afirmado lo siguiente:

“Nous rejoignons ainsi, à maints égards, une interprétation que professait A. Mansion. Selon Lui "le philosophe veut dire: l'âme, acte du corps, serait-elle en outre son moteur, comme le nautonier? Il répondra par l'affirmative"..."⁹⁴

Es el alma entera la que hace de piloto del cuerpo. La $\psi\delta\epsilon\pi\iota\gamma\delta$ guía al cuerpo (en su evolución, en su movimiento), pero no desde fuera, como un agente externo, sino como causa final; y a la vez, es la causa formal, el acto de lo que ese ente es -esto lo podemos comprender gracias a la capacidad habitual de poder actualizar otras potencialidades. Creemos que es por esta razón que Aristóteles no rechaza del todo la metáfora, pero también “hay algo” en ella que no lo deja satisfecho.

⁹⁰ Salvo que se trate de los juicios prácticos que ponen en movimiento al compuesto (ver caps. 9 y 10 del libro III).

⁹¹ No parece correcto pensar aquí en el intelecto como $\psi\delta\epsilon\pi\iota\gamma\delta$, pues este no es $\psi\delta\epsilon\pi\iota\gamma\delta$ de ninguna parte del cuerpo, menos de todo. Y si se trata del intelecto agente, tal y como nosotros suponemos, es causa final del pensamiento racional, no del cuerpo.

⁹² Nuyens, F., o.c., p. 273.

⁹³ Lefèvre, Ch., o.c., p. 138.

⁹⁴ (De esta manera nos reencontramos entonces, y con respecto a muchos puntos, una interpretación dada por A. Mansion. Según él, ‘el Filósofo quiere decir: el alma, acto del cuerpo, ¿sería el alma acto del cuerpo, sería además su motor, como el navegante? El respondería afirmativamente’...). Ibidem, p. 140.

Pero el tema de la separación continúa, por cierto, más allá de esta metáfora. La separabilidad es fácil de discernir, dice Aristóteles⁹⁵, en algunos casos, como producto de la definición: en la esencia de la facultad sensitiva se comprende que hay una sola $f < \theta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma \delta \forall$ múltiple en potencias, según se actualicen estas. Sin embargo:

“... Por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible...”⁹⁶

Es decir que podríamos pensar que el alma es una $f < \theta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma \delta \forall$, pero múltiple en su potencialidad (sus facultades, sus partes), como corresponde a su carácter de $\spadesuit > 4H$.

Pero es curioso que, habiendo afirmado la unidad del alma (y su inseparabilidad del cuerpo), así como distinguiendo especies de alma⁹⁷ con diversas potencialidades en vez de aceptar las partes del alma, el intelecto aparezca no sólo como lo separado, sino además como un “género” distinto⁹⁸.

Por eso, en el capítulo tercero del libro II, Aristóteles va a definir los tipos de alma según especie y según función (y luego prosigue explicando cada uno), y cuando habla del $\Leftarrow \Xi - H$ $2\gamma T \Delta 0946 \bar{H}$ dice que es otro asunto⁹⁹, es decir que parece no estar incluido en todo lo que se ha dicho hasta aquí de la unidad del alma. Hamelin piensa que la distinción de género que Aristóteles hace con el intelecto se debe al tipo de acto que realizan los animales:

“... En effet, ces actes consistent toujours dans la productions de quelqu' une de trois espèces de mouvement. Or l'accroissement et le décroissement relèvent de l'âme végétative; l'altération -qu'un vivant comme tel et volontairement peut provoquer autour de lui- relève de l'âme

⁹⁵ *De Anima* 413b12 y ss.

⁹⁶ *De Anima* 413b25-27.

⁹⁷ *De Anima* 414b25 y ss.

⁹⁸ Sin embargo, para Ross, la separación no es un hecho físico sino más bien una condición de separabilidad (traduce separable y no separado); cf. Ross, W.D., o.c., pp. 152-153. Más adelante veremos que en realidad esa traducción responde a una interpretación del intelecto agente (ver p. 82).

⁹⁹ *De Anima* 415b13. Incluso lo distingue del razonamiento y del pensamiento discursivo ($8 \Xi (4\Phi: < *4\forall \Leftarrow 4\forall <)$). Hamelin hace notar que hay muchos pasajes que ponen en duda que el 8 (ΞH) sea lo mismo que el intelecto; cf. Hamelin, O., o.c., p. 11.

sensitive, et quant au mouvement local, il est clair que l'intellect n'en pas le principe: car beaucoup d'animaux se déplacent, mais aucun sauf l'homme ne possède l'intellect. C'est donc que l'intellect n'a pas pour fonction de produire un mouvement. C'est par conséquent une âme qui ne fait pas partie de la nature, et elle doit faire, ainsi que son corrélatif, l'intelligible, l'objet d'une science distincte de la physique.”¹⁰⁰

Aristóteles demuestra que si el alma mantiene unido al cuerpo, ella misma debe ser una unidad, como principio de unión, pues sino, al buscar el principio de unión de la misma, el razonamiento se extiende hasta el infinito¹⁰¹. Pero al correlacionar las partes del alma con las partes del cuerpo que mantienen unida -más tarde dirá de la cual son $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ ¹⁰²-, el intelecto no corresponde a ninguna parte corporal.

Esta última afirmación puede servir para comprender lo absurdo que es dividir el alma en partes; pero también puede interpretarse, siguiendo la línea de las demás comparaciones, como que el intelecto no mantiene unida ninguna parte pues es algo separado. Esta afirmación aristotélica se explicita en el capítulo III.5, y para ello debemos describir cómo es que funciona el intelecto.

Pero debemos acabar este capítulo enfatizando que no estamos de acuerdo con que el intelecto, llamado en la cita de arriba “genero distinto”, sea llamado así por su función, sino que lo es en la escala de los seres. Nuestra hipótesis es que se trata aquí del intelecto que mueve al mundo y a toda la naturaleza, incluyendo a las inteligencias celestes y humanas, como causa final. Y cuando se habla de otro género, es porque este intelecto, inmaterial, no se distingue de los demás seres por su materialidad, que es el principio de

¹⁰⁰ (...En efecto, estos actos consisten siempre en la producción de alguna de las tres especies de movimiento. Ahora bien, el crecimiento y el decrecimiento dependen del alma vegetativa; la alteración -que un ser viviente como tal y voluntariamente puede provocar sobre él- depende del alma sensitiva, y en cuanto al movimiento local, es claro que el intelecto no es el principio: porque muchos de los animales se desplazan, pero ninguno excepto el hombre posee intelecto. Es por eso que el intelecto no tiene por función producir el movimiento. En consecuencia, es un alma que no es parte de la naturaleza, y ella debe formar, así como su correlativo, el inteligible, el objeto de una ciencia distinta de la física.). Hamelin, o.c., pp. 12-13.

¹⁰¹ *De Anima* 411b7 y ss.

¹⁰² *De Anima* 413a4 y ss.

individuación de los entes, sino que es una especie única dentro de un género determinado¹⁰³.

Concluimos pues, parcialmente, que el alma es una unidad, es la forma o ψ del ente compuesto, y que su actualidad o actividad presenta una serie de disposiciones potenciales, pero no como potencia absoluta sino como potencia de grado superior o segunda, lo que la hace a su vez que sea un acto primero: esa forma de potencia y acto la hemos relacionado con la noción aristotélica de ψ . A la vez, y en forma completamente extraña a esta definición del alma, aparece frecuentemente y en forma clara el intelecto como “separado” del alma, rompiendo esta unidad *formal*.

Nosotros pensamos que una interpretación que piense que se está hablando, en estos casos, del intelecto divino o motor inmóvil, puede hacer coherentes a estos pasajes en el contexto del *De anima*, y mantener la afirmación de que el alma racional humana es una sola, suponiéndola en contacto con la inteligencia divina -razón por lo que se hablaría en este libro de ese intelecto-. Para ello debemos, pues, ver cómo es que funciona el intelecto.

¹⁰³ Más abajo, cap. 4.2.1, proponemos cual podría ser el género del ψ considerado como dios o primer motor.

CAPITULO TERCERO

El intelecto según Aristóteles

Hemos visto qué es el alma, y cómo se presenta como una unidad; parece, sin embargo, que el intelecto no forma parte de esta unidad, y no es tampoco parte de la $\psi\theta\gamma\delta\epsilon\pi\iota\gamma\delta\forall$ del cuerpo. Es necesario que veamos primero cómo opera el alma -sobre todo en la facultad sensitiva- para esclarecer nuestro propósito, la actividad del intelecto, y cómo puede entenderse este como separado, pues Aristóteles hace constantes analogías entre ambos procesos. Luego procederemos a analizar detalladamente *De Anima* III.5, y a interpretar sus metáforas para comprender cuál es la función del intelecto agente. Finalmente, veremos las opiniones de Aristóteles sobre la concepción platónica de alma, pues en sus críticas deja ver las relaciones que hay entre la actividad del intelecto agente del *De anima* y el dios de la *Metafísica*.

3.1 La facultad sensitiva: Padecer

Algunos aspectos de la facultad sensitiva son indispensables para comprender cómo es que funciona el intelecto. “Es obvio al respecto que la facultad sensitiva ($\exists \in \forall \emptyset \Phi 20946 \in <$) no está en acto ($f < \gamma \Delta (\gamma . : \forall)$) sino sólo en potencia ($* \Lambda < \zeta : \gamma 4$)”¹⁰⁴ dice Aristóteles, pues cuando uno siente algo, ve o escucha, lo hace por otro; este otro está en acto, pues los seres movidos lo son por un ser en acto y por contacto. La sensación, a pesar de dar como resultado final un conocimiento (un dato empírico), es un proceso de cambio o movimiento casi común en el cual se da un agente y un paciente, algo en acto y algo en potencia (el sentido que se actualiza). La diferencia está en la potencialidad natural de alma que definimos como $\spadesuit > 4H$.

¿Qué clase de potencia se actualiza en el alma según la facultad sensitiva? Por un lado hay tres tipos de actualización de una potencia o padecimientos¹⁰⁵:

- a) En el sentido en que uno es sabio genéricamente: el hombre por ser hombre puede saber (está en su naturaleza esa posibilidad). Entonces, aprende la gramática.
- b) En el sentido del sabio gramático: puede ejercitar su saber aprendido cuando quiera.
- c) En el sentido de decir: “esto es una A”, ejercitando su saber. Esto es pasar de la potencia al acto.

En el caso de B y C, poseyéndose el saber, pasa a ejercitarse. En el caso de A debe aprenderse. Las “actualidades” de B y C, tal y como vimos en el 2.2, son distintas: son la ciencia (poseída) y la teoría, actos ($f < \vartheta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall H$) primero y segundo respectivamente. La actualidad primera, que guarda cierta potencialidad, la hemos llamado hábito.

La diferencia entre las potencias se explica más claramente en un pasaje de la física (referido como ejemplo a las diferentes potencias que tienen el motor y el móvil):

“...C'est sont deux puissances différentes, que l'état du savant qui apprend, et celui du savant qui possède déjà sa science

¹⁰⁴ *De Anima* 417a6-7.

¹⁰⁵ *De Anima* 417a21 y ss.

mais n'en fait pas l'objet actual de sont etude. Or c'est toujours quand son ensemble l'actif et le passif, que ce qui est en puissance passe à l'acte. Example: celui qui apprend passe de la puissance à un état différent de puissance; car celui qui possède une science, mais sans en faire l'objet actuel de son étude, est savant en puissance d'une certaine façon, non pourtant comme avant d'apprendre, et, quand il est dans cet état, il passe à l'acte et exerce son savoir à condition que rien ne l'empêche; si non, il serait dans un état qui contredirait sa capacité, autrement dit dans l'ignorance.”¹⁰⁶

Hay pues dos tipos de potencias: una es la del que no sabe nada, pero puede saber porque es hombre (racional) y tiene la potencia de saber por medio del aprendizaje; otra es la del que ya sabe, y puede actualizar su conocimiento sin “padecer”¹⁰⁷; a este tipo de potencia, que tiene cierta actualidad, es a la que Moreau llamaba potencia segunda, y que nosotros identificamos como hábito. Implica que su actualidad ($f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$), como vimos arriba, es “primera”.

Estos dos tipos de potencias nos llevan a dos tipos de padecimientos:

- a) Destrucción por acción de los contrarios: de no saber a saber. (caso A)
- b) Conservación de lo que está en potencia por acción de la $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$: ejercitar el saber. (caso B y C)

“... el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual no es en absoluto una alteración -puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ - o constituye otro género de alteración.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ (...Hay dos potencias diferentes, la del estado del sabio cuando aprende, y aquella del sabio que ya posee su ciencia pero no hace de él su objeto actual de estudio. Ahora bien, ocurre siempre cuando están juntos el activo y el pasivo, que aquello que está en potencia, pasa al acto. Ejemplo: aquel que aprende pasa de la potencia a un estado diferente de potencia; porque aquel que posee una ciencia, pero que sin hacer de ella objeto actual de su estudio, es sabio en potencia de una cierta manera, no, sin embargo como antes de aprender, y, cuando él está en ese estado, pasa al acto, y ejerce su saber, a condición de que nada se lo impida; si no, estaría en un estado que contradiría su capacidad, dicho de otro modo, en la ignorancia.). *Física* 255a33-b5.

¹⁰⁷ En realidad nunca llegará a padecer, salvo al sentir, pues el proceso de inteligir es inmaterial. El ejemplo es para indicar la diferencias de potencias de las que hablamos en nuestro capítulo 2.2. Parece, sin embargo, que Aristóteles seguirá distinguiendo entre el alma que sabe y el alma que aprende, a pesar de ser ambos procesos inmatrimales. Ver más abajo cap. 4.3.3.

¹⁰⁸ *De Anima* 417b5-7.

En el primer caso es la acción de otro sujeto sobre el ente en cuestión. Mientras que en el segundo, Aristóteles quiere explicar que la realización de la naturaleza de un ente no es un padecer común, a pesar de que sea otra cosa -en el caso de los sentidos- quien origine la afección. El primer caso es un movimiento accidental, producido por una causa eficiente; el segundo es un movimiento natural, producido por la causa final, esto es la $\psi\gamma\delta\epsilon\pi\gamma\upsilon$: en el caso de los sentidos, la captación del conocimiento que ya está en potencia en el alma. Hay pues dos tipos de alteración:

- a) hacia estados pasivos y de privación.
- b) hacia estados activos, de actividad natural.

La alteración tipo “A” es la producción de algo nuevo e indeterminado (accidental) por otro, lo que Aristóteles pensó que se producía por la causa eficiente. La alteración tipo “B” es la “producción” de algo que normalmente se produce, de algo determinado contenido en la naturaleza del ente: se produce por la $\psi\gamma\delta\epsilon\pi\gamma\upsilon$ del sujeto, por su causa final. Estar contenido en la naturaleza del ente, existir potencialmente, es lo que caracteriza al estado de actividad llamado $\psi\gamma\delta\epsilon\pi\gamma\upsilon$.

Todo aquello que puede ser sentido, está ya en la sensibilidad; se podría hablar de una especie de “reconocimiento” de lo sensible sentido. El alma ha *informado* al cuerpo de modo que, al tener contacto con un objeto por medio de los sentidos, se actualice naturalmente lo sensible y se sienta. Lo sensible y lo sentido se identifican en acto, y si en potencia eran dos, en acto son una sola cosa. Es el conocimiento tipo “B” que pasa a “C” sin padecer un cambio físico.

Es importante recalcar que la adquisición de la sensibilidad se da por el progenitor, con el primer cambio: la formación de una nueva substancia; el ser es engendrado con

sensibilidad “como quien posee una ciencia”¹⁰⁹. Poseer sensación es poseer de modo habitual los sensibles en potencia, y es como tener un conocimiento.

La sensación, dice Aristóteles, es análoga al ejercicio de la ciencia; lo que la diferencia es que sus objetos (los agentes del movimiento) son exteriores, objetos corporales en acto. Es decir que como todo padecimiento, se produce por contacto, aunque la sensación producida sea una “conservación de lo que está ya en potencia” y no una “destrucción de contrarios”. Estos sensibles en potencia, como hemos dicho, están en el alma y han dispuesto al cuerpo *informado* al conocimiento. El cuerpo tiene un contacto con el objeto, pero es el alma quien conoce sin padecer.

Ahora, hablando del conocimiento no sensorial sino intelectual, la ciencia es de los universales, y se encuentran estos en cierto modo en el alma (pues se entiende a voluntad)¹¹⁰. ¿Cómo se llega al universal? Este podría ser un problema, pues si se sigue la comparación, implica que el alma posee ya los universales que se van a pensar. Pero sabemos que el alma es una *tabula rasa*:

“Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla -como dice Anaxágoras- para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su propia potencialidad.”¹¹¹

Volveremos más adelante sobre este punto. Para terminar con estos preliminares, debemos saber cómo es que, desde la sensación, hay dos formas paralelas, en cierto sentido, de las que surge el universal: el sentido común y la imaginación.

El sentido es una facultad que recibe las formas sensibles sin materia, como la cera recibe la forma del anillo sin el hierro¹¹². Lo sensible no es lo particular sino “tal cualidad”, su

¹⁰⁹ *De Anima* 417b16 y ss.

¹¹⁰ *De Anima* 417b18-26. En el siguiente bloque se comenta esto.

¹¹¹ *De Anima* 429a18-22.

¹¹² *De Anima* 424a17 y ss.

forma. El discernimiento ($\delta\lambda\text{.}:\langle\gamma\mathcal{A}\rangle$) de los diferentes sensibles se da por una única facultad, el sentido común:

“...que enuncie que son diferentes, ya que diferentes son lo dulce y lo blanco. Lo enuncia pues la misma facultad y, puesto que lo enuncia es que también entienda y percibe.”¹¹³

Es importante que exista una instancia según la cual se distinga, y por eso también se sintetice, las diversas sensaciones percibidas, para concebirlas como un solo objeto: este objeto blanco y dulce. Saber qué objeto es, es trabajo del intelecto (captar su forma, reconocer su universal). El sentido común se encarga de presentar una imagen con formas y cualidades “sensibles” generales, y no este objeto particular.

La imaginación también es necesaria para el juicio y el pensamiento: es ella la que presenta la imagen ($\nu\zeta\langle\theta\forall\Phi:\forall\rangle$) al intelecto. De la explicación y definición que da de ella Aristóteles, nos interesa recordar tres aspectos.

- a) No es como los sentidos: estos están en acto o en potencia. La imagen se presenta sin que se dé ni lo uno ni lo otro (sin presencia de un agente).¹¹⁴
- b) El sentido siempre está presente, no así la imaginación.
- c) Las sensaciones son siempre verdaderas, la imaginación puede ser verdadera o falsa.

Así pues, la imaginación se parece mucho a la intelección como veremos en el siguiente capítulo, donde se ve la inmaterialidad y espontaneidad del intelecto. Sin embargo, la imaginación es condición necesaria -junto con el sensible común- para el pensamiento¹¹⁵, y es una etapa previa en la que se trata de imágenes y no de abstracciones (universales).

3.2 La potencialidad inmaterial del intelecto

¹¹³ *De Anima* 426b20-22. El uso del verbo $\langle\Xi\Xi\text{T}\rangle$ tiene un sentido general de acuerdo al contexto.

¹¹⁴ *De Anima* 428a6-8.

¹¹⁵ *De Anima* 431a16; 431b2 y ss.

Inteligir es padecer, en el sentido explicado como realización de una actividad natural, bajo la acción de lo inteligible ($\alpha\omega\theta\epsilon\mu$)¹¹⁶, y más especialmente aun, pues el intelecto, en realidad es impasible, no padece “realmente”. Que padezca quiere decir, entonces, que sea capaz de recibir la forma (captada por los sentidos, y presentada por el sentido común y/o la imaginación): en potencia es tal como la forma sin ser ella misma:

“...La sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquél los agentes del acto -lo visible, lo audible, y el resto de los objetos sensibles- son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de los objetos individuales, la ciencia es de los universales, y estos se encuentran en cierto modo en el alma misma...”¹¹⁷

Se encuentran en potencia en el alma¹¹⁸. ¿De qué clase de potencialidad está hablando aquí Aristóteles? Ya hemos visto que por un lado no hay problema en atribuirle potencialidad a una forma o $\alpha\omega\theta\epsilon\mu$, pues estas siempre se encuentran en el compuesto, y es en realidad este último quien posee la potencia, como sucede con la sensibilidad. El problema es el contenido de la potencialidad del intelecto¹¹⁹: ¿En qué sentido puede decirse que el intelecto es una *tabula rasa*?¹²⁰ Veamos, por ejemplo, que se dice respecto al conocimiento de lo malo o lo negro:

“... Desde luego que de algún modo se conocen por medio de su contrario. El intelecto que los conoce ha de ser pues, en potencia (ambos contrarios) y uno de ellos ha de encontrarse en él. Y si alguna causa hay que carezca de contrario, una causa tal se conocerá a sí misma y existirá en acto y separada.”¹²¹

¹¹⁶ Aristóteles expone este tema a partir del capítulo cuarto del libro III, pero la explicación de las operaciones del intelecto se extiende a los siguientes capítulos.

¹¹⁷ *De Anima* 417b18-24.

¹¹⁸ *De Anima* 429a27-29.

¹¹⁹ Hay que tener en cuenta que el intelecto no tiene una contrapartida material, no es $\alpha\omega\theta\epsilon\mu$ de ninguna parte del cuerpo (ver más arriba p. 6 y ss.). Esta será, pues, una potencialidad especial de la que hablaremos en el último capítulo.

¹²⁰ *De Anima* 430a.

¹²¹ *De Anima* 430b23-26.

¿Qué es, entonces, lo que ya está en el intelecto, aunque sólo sea en potencia? En el caso de una sensación, el objeto sensible en acto produce la sensación en el sentido, que percibe esa sensación actualizándose. La sensación, como vimos, no es padecida en el sentido de ser aprehendida, o “grabada” en la sensibilidad, sino que se hallaba ya presente en potencia y fue actualizada al encontrarse el cuerpo ocasionalmente con el objeto externo. La sensación se hallaba en potencia en el cuerpo *informado* por el alma sensible.

En el caso de la facultad intelectual la situación es distinta, pues el intelecto es una potencia inmaterial, y, por lo tanto, las situaciones son análogas, no iguales.

“... Mas bien se puede suponer que concibe el pensar y el percibir como fenómenos paralelos; así como el pensar recibe las formas, así pasa también con la facultad de la percepción respecto de los objetos perceptibles.”¹²²

De todas maneras: ¿Está ya lo malo o lo negro en el intelecto, para actualizarse según la existencia de su contrario? ¿O es que al ser una actualización inmaterial e impassible no hay problema en considerar aquí el aprendizaje? Pudiera ser, efectivamente, que el intelecto sea potencia y *tabula rasa* a la vez, pues es pura “materia” dispuesta para el aprendizaje.

En todo caso, este es el conocimiento de los accidentes y de las sustancias como formas generales (considerados como esencias). Aristóteles debió pensar que estos universales no eran inteligibles hasta no “experimentar” la cosa concreta que posea esa forma y por la que podamos “captar” su universal. Pero ello nos recuerda a la *anámnesis* y el encuentro ocasional con la cosa de Platón. Para salir del paso es mejor suponer que Aristóteles pensó en el intelecto mismo como algo capaz de actualizar cualquier universal “nuevo” (en el caso del aprendizaje) porque hay algo en el intelecto que se actualiza, -algo muy general, pero algo al fin y al cabo.

“...Luego, no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del

¹²² Düring, I., o.c., p. 888 (lo que Düring quería aquí era no vulgarizar a la percepción, pero la comparación entre facultades nos sirve).

alma --me refiero al intelecto con el que el alma razona y enjuicia-- no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir...”¹²³

El alma, teniendo potencialidades, es forma o *forma* del cuerpo. Pero el intelecto no es *forma* de ninguna parte del cuerpo¹²⁴, por eso en este caso, su “única” naturaleza es ser potencia de los universales.

Tiene sentido imaginar al intelecto humano como un receptáculo de las formas de las demás cosas: el alma es el lugar de las formas, pero sólo el intelecto y de las formas en potencia¹²⁵, y no de esta o aquella forma específica, sino de cualquier forma. Por ello Aristóteles piensa que si tuviera alguna naturaleza propia, interferiría con la captación de los universales: como dice Anaxágoras, es separado, sin mezcla¹²⁶. También es imposible, pues a ella una afección fuerte no la daña (como a los sentidos)¹²⁷, lo que confirma su separación, pues también se da sin el cuerpo (no así los sentidos).

De allí que el intelecto sea potencialidad, y no sea ningún ente antes de inteligir, y que pueda, análoga pero no igualmente que la sensibilidad, ser toda forma en potencia, pues al inteligir aprendiendo se capta la forma por primera vez, se aprende, se pasa de un estado a otro, y hay *destrucción por acción de contrarios*, sin que por ello haya *alteración hacia estados pasivos y de privación*, sino más bien *hacia estados activos (actividad natural)*¹²⁸, pues esta es la naturaleza del intelecto, la de aprender cualquier forma posible; y sólo es posible esto en el caso del intelecto, pues su alteración es imposible por ser inmaterial.

La inmaterialidad hace al intelecto imposible, y esto significa que aprender una nueva forma es captarla, y no produce ningún padecimiento; por eso es forma potencial de cualquier forma, porque su naturaleza es llegar a ser en acto, desde una potencia inmaterial,

¹²³ *De Anima* 429a21-24.

¹²⁴ Ver arriba, p. 6 y ss.

¹²⁵ *De Anima* 429a27-29.

¹²⁶ *De Anima* 429a18-21. Anaxágoras, Fr. B12 (II,37,17 ss) Diels-Kranz.

¹²⁷ *De Anima* 429a29-b5.

¹²⁸ Ver arriba caps. 2.2.1 y 3.1 donde explicamos los tipos de potencias y padecimientos.

una sola cosa con la forma de la cosa percibida, que también es inmaterial¹²⁹. Esto nos lleva a aclarar la metáfora de los padecimientos usada por el propio Aristóteles según se piense un objeto nuevo o no (ver 429a30-31). En realidad el ejemplo sirve para ilustrar la diferencia entre padecimientos, pero cuando habla de la potencialidad pura del intelecto, tal y como la hemos explicado aquí, sólo puede pensarse que Aristóteles pone un efecto ilustrativo con el ejemplo, pues en realidad pensar un universal nuevo no debe producir ningún padecimiento¹³⁰. Así como se corrigen en 417b2-16 las nociones de pasión y de alteración, se debe corregir aquí (ver 429a30-31) las nociones aplicadas a la intelección¹³¹.

En la *Metafísica* distingue Aristóteles las potencialidades racionales e irracionales, las primeras solamente se dan en seres animados, mientras que las segundas pueden darse en animados e inanimados. Lo interesante de la cita es que las potencias irracionales provocan un padecimiento necesario y limitan su actividad a un solo objeto, mientras que las racionales:

“... (la) extienden a los contrarios, de suerte que producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible.”¹³²

Como es imposible, sólo actualizan uno de los dos contrarios, como leímos arriba en el *De anima*. Y por eso el intelecto es potencia pura. La inmaterialidad del intelecto es la única pista por la que podemos establecer, coherentemente que el intelecto no es nada antes de inteligir, y, sin embargo, es potencia de todas las formas, y no padece al aprender, pues en el no hay destrucción por acción de contrarios. Los contrarios, en el caso de la intelección, se generan en lo mismo, y la posesión de la ciencia por parte del alma, hace que se posean ambas cosas: “la ciencia es potencia por tener el concepto pues el concepto contiene

¹²⁹ *De Anima* 429b29-30a9.

¹³⁰ Creemos, sin embargo, que Aristóteles mantiene una “jerarquía” ontológica por la que un intelecto, al recordar, “padece” menos que uno al conocer algo nuevo. Un ejemplo de este tipo de jerarquías ontológicas inmatriciales se establece en la diferenciación del intelecto humano y el divino (ver cap. 4.3.3).

¹³¹ Barbotin, o.c., p. 80 n. 2.

¹³² *Metafísica* 1048a1-9.

ambas cosas, aunque no igualmente, y está en el alma”¹³³. Estamos ante un proceso distinto de cambio o movimiento.

“... De ahí que careciendo de sensación, no sea posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como las sensaciones sólo que sin materia.”¹³⁴

El proceso de intelección es pues un proceso inmaterial en el cual, dada una imagen, se actualiza una forma que estaba en potencia en el objeto y en el intelecto, sólo que en este último (conjeturamos, pues si no, no tiene sentido la *tabula rasa*) su potencialidad era pura, y su actualización, como vimos arriba, es un proceso natural, realización de su $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$, su causa final: una alteración hacia estados activos. La “destrucción de contrarios” significa la actualización de una forma en oposición a otra (o algunas veces por conocimiento de ella misma) como vimos en la p. 42. Esta es nuestra interpretación de lo que Aristóteles no ha formulado explícitamente en el *De Anima* (o en alguna otra obra conocida).

3.2.1 La definición del intelecto

Hemos visto lo que dice Aristóteles del intelecto en el capítulo III.4 del *De anima*. Hasta este punto tenemos que el intelecto:

- a) no es una $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ de alguna parte del cuerpo
- b) es potencialidad pura de las formas o universales
- c) está separado
- d) es impasible

Por un lado hay coherencia en que no sea $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ del cuerpo y pura potencia a la vez, pues la $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ implica la forma final a la que tiende algo. Pero ello nos lleva al siguiente problema: ¿Dónde radica la potencialidad del intelecto? Pues si pensamos que el

¹³³ *Metafísica* 1046b12-24.

¹³⁴ *De Anima* 432a8-10.

alma humana tiene la potencialidad de, por ejemplo, convertirse en atleta, es porque hay un sustrato corporal (una materia *informada*) al que la forma le ha conferido dicha potencialidad; en este sentido, el ser atleta sería una *f<9γ8ΞΠγ4∇* de este ente hombre.

En nuestro caso, no podemos pensar en algo como el cerebro que tiene la capacidad, la potencia de pensar. Y es que el intelecto es inmaterial, y su potencialidad, la que lo convierte en el lugar de las formas, no requiere de un sustrato corporal, de una materia, para darse¹³⁵. Esto implicará que, de hecho, no esté hablando aquí Aristóteles de una verdadera potencia.

Por otro lado, no se ha dicho que sea eterno. Hay que recordar que estamos hablando del intelecto con el que el alma “razona y enjuicia” (**4∇<≅γ ϕ 9∇4, ↓B≅8∇:&ς<γ4*)¹³⁶ y no (aún no) del intelecto agente eterno del quinto capítulo. Es posible, más bien, que este sea una contrapartida de ese intelecto divino, eterno impassible y separado (ver más abajo cap. 3.3). Y si el intelecto humano también es separado e impassible, lo es en tanto que su “contenido” potencial y su actividad (cambio y movimiento) no se realizan por contacto físico, esto es, el intelecto no padece. Sin embargo, Nuyens no encuentra que la separación aquí del intelecto que se corromperá con la muerte¹³⁷ se resuelva claramente a la luz del quinto capítulo, pues si bien el intelecto agente es imperecedero e inmortal, y por ello separado, no tiene sentido que el intelecto paciente-potencial humano también lo sea¹³⁸. Nosotros pensamos que la solución debe darse en el contexto de su realidad y su actividad inmaterial¹³⁹.

“Aristote soulève la question de l'existence independante de l'intellect. La separation selon l'entendue est réelle et

¹³⁵ *De Anima* 430a9. Ver el siguiente subcapítulo.

¹³⁶ Aristóteles está pensando en un intelecto humano y en uno divino; ver arriba cap. 2.3 y abajo cap. 3.3.

¹³⁷ Ver cita 283, p. 84.

¹³⁸ Nuyens, F., o.c., p. 309.

¹³⁹ Puede ser que sea separado porque está relacionado con la capacidad divina de pensar que le llega al hombre de fuera (ver más abajo cap. 4.3.1).

physique, par opposition à une simple distinction de raison.”¹⁴⁰

Si tomamos al intelecto como potencia, sólo podrá serlo en relación a otro que sea acto, como veremos más adelante. Aristóteles no ha distinguido explícitamente los dos intelectos de los que se hablará en el quinto capítulo, aunque algunos autores ya suponen una división implícita en *De Anima* III.4, precisamente a causa de que el intelecto sea algo separado¹⁴¹. Veamos un último problema tratado aquí antes de pasar a *De anima* III.5: la intelección del intelecto mismo.

3.2.2 La intelección del intelecto

Hemos visto que el intelecto capta los universales que le presenta el sentido común, y también la imaginación; estos, a su vez, han captado no las cosas en sí, sino sus formas o cualidades separadas, y han “presentado al intelecto una imagen constituida, un objeto”. En el intelecto se tiene (o hace) el universal de ese objeto que se le presenta.

Ahora, si el intelecto es el lugar de las formas en potencia, y en acto estas son tomadas del sensible común, ¿cómo se capta el intelecto a sí mismo?

“...Y cuando este (el intelecto) ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto --lo que sucede cuando es capaz de actualizarse a sí mismo--, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz entonces de entenderse a sí mismo.”¹⁴²

El sabio, según vimos, posee ya los conocimientos; por eso puede actualizarse por sí mismo; en este caso, el intelecto, no requiere del concurso de una imagen dada por el sentido común, sino de la memoria, de formas ya aprendidas. Esto es lo que el mismo Aristóteles llamaría vigilia, y nosotros conciencia. Sin embargo, Tomás Calvo piensa que

¹⁴⁰ (Aristóteles plantea la cuestión de la existencia independiente del intelecto. La separación según lo entendido es real y física, por oposición a una simple distinción de razón.). Barbotin, o.c., p. 79 n. 1.

¹⁴¹ Cf. abajo p. 79, n.257..

¹⁴² *De Anima* 429b6-9.

aquí se hace referencia al intelecto agente¹⁴³ del capítulo quinto, el cual sería el que actualiza las formas. Pero más bien se refiere a que:

- a) Se actualiza lo que ya se posee, no algo nuevo.
- b) El intelecto se encuentra aún en cierto modo en potencia, pues siempre es potencia pura que puede actualizar otras formas (nuevas o aprendidas).
- c) El “modo distinto” del intelecto es que se sabe algo ahora, y esto que se sabe está en acto, y no es que recién se sabe.
- d) Por eso ahora está como el sabio en acto y no es potencia pura.

Así pues, no se refiere a la dualidad de intelectos, sino al cambio de estado del intelecto mismo en el proceso de aprendizaje, y en el recuerdo. Hemos visto antes que aunque no haya un verdadero “movimiento físico” para Aristóteles hay algún cambio en el intelecto cuando aprende y cuando recuerda, frente al estado permanente de pensar (teorizar)¹⁴⁴, al punto que pone de ejemplos a estos procesos para distinguir las potencialidades.

En fin, el intelecto se puede inteligir, entonces, como lo que es: potencia de universales, lugar de formas. Inteligirse a sí mismo, es para Aristóteles tener conciencia de lo que se es, de la forma que es el intelecto, al captar sus operaciones. Por eso:

“...digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida que los objetos son separables de la materia.”¹⁴⁵

O sea que puede ser captado en su esencia, *como si fuese una forma separada de su materia* (digo como si... pues en realidad es separado de la materia). Sólo que en este caso no hay una separación a partir de un objeto material¹⁴⁶ (paso por los sentidos), sino que es la misma potencia inmaterial¹⁴⁷ que ha captado su propia forma. Esto es posible porque:

¹⁴³ Luego veremos además qué es el intelecto agente.

¹⁴⁴ Ver la nota 130 y, como decimos allí, ver cap. 4.3.3.

¹⁴⁵ *De Anima* 429b21-22.

¹⁴⁶ *De Anima* 429b10-23.

¹⁴⁷ *De Anima* 430a8-9.

“... tratándose de seres inmateriales lo inteligido y lo inteligible se identifican toda vez que el conocimiento teórico y sus objetos son idénticos...”¹⁴⁸

El intelecto se capta a sí mismo mientras intelige, pues es en acto lo mismo que ha inteligido. En otras palabras piensa y se capta pensando a sí mismo como un ente pensante¹⁴⁹. Esto se refuerza cuando se dice que el intelecto sí posee inteligibilidad¹⁵⁰ “... ya que el intelecto que tiene a los seres materiales por objeto es una potencia inmaterial.” (no son los seres materiales en sí mismos *sujetos* inteligibles, sino objetos inteligibles potenciales). Tener inteligibilidad actual es poder tener a los demás objetos y a sí mismo (presencia de los inteligibles en acto), siendo a la vez (y por lo mismo) una tablilla de cera. Nuyens piensa que cuando el intelecto posee la potencia del sabio, que considera un grado de potencia superior, puede pensarse a sí mismo¹⁵¹.

No deja de ser extraño, sin embargo, cómo es que aparece esa forma (la forma misma del intelecto) en el intelecto, que es lugar de las formas que vienen por el sentido común o la imaginación. Hay que tomar en cuenta que esta “aparición” se debe a una actualización -o padecimiento- especial, y aunque se anuncia que este tema será resuelto¹⁵², parece bastar a Aristóteles lo dicho al final del capítulo III.4 para dar a comprender cómo se intelige el intelecto. Repetimos la lista de lo que es hasta ahora el intelecto con el que el alma piensa, y agregamos una última cualidad:

- a) no es una $f < \text{ϑ} \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ de alguna parte del cuerpo
- b) es potencialidad pura de las formas o universales
- c) está separado
- d) es impasible
- e) es inmaterial

Como inmateriales son los objetos, los inteligibles, o las formas captadas por el intelecto.

¹⁴⁸ *De Anima* 430a3-5.

¹⁴⁹ Y no mediante la abstracción de una imagen: en ese momento capta el universal hombre.

¹⁵⁰ *De Anima* 430a9. Los seres que poseen materia son objetos inteligibles potencialmente.

¹⁵¹ Nuyens, F., o.c., p. 290.

¹⁵² *De Anima* 431b17-19. En el cap. 4.3 presento una solución apoyada en el libro XII de la Metafísica.

3.3 La teoría de los dos intelectos

Entramos al célebre, discutido y muy comentado capítulo quinto del libro III¹⁵³ del *De Anima*, a la teoría de los intelectos agente y paciente. La primera objeción hecha es a la concepción de intelecto agente, pues si bien se utiliza la expresión $\langle \exists \neg H B \forall 2094t \bar{H} \rangle$ al final del capítulo, en ninguna parte de este se dice, explícitamente $\langle \exists \neg H B \exists 40946 \bar{H} \rangle$; sin embargo, como dice Düring¹⁵⁴, el sentido está implícito cuando se habla del intelecto que hace todo, $B \forall < 9 \forall B \exists 4 \gamma \phi <$, utilizando el verbo $B \exists 4 \exists T$ que se usa para las acciones y la actividad técnico-productivas; de allí que el término latino *agens* (de *ago*, *agis agere*: hacer) sea el utilizado, pues sirve para designar al agente en los movimientos físicos. Nuyens aclara que la procedencia del término $\langle \exists \neg H B \exists 40946 \bar{H} \rangle$ se debe a la unión de la frase “un (intelecto) que haga todas las cosas” ($\langle \exists \neg H B \exists 40946 \bar{H} \rangle$) y la frase anterior sobre el principio “causal y activo” ($\langle \forall \cap 94 \exists < 6 \forall 4 B \exists 40946 \bar{<$). Nosotros pensamos que en realidad este intelecto no es un agente en sentido clásico, como vamos a ver, pues no actúa como causa eficiente.

Es en la teoría aristotélica del pensamiento, donde se lleva a cabo, tomando prestado los conceptos clásicos del cambio físico, la explicación de cómo es que se da el movimiento llamado inteligir con todos sus elementos; lo anterior (III.4) debe ser tomado como una explicación de lo que el intelecto humano hace cuando entiende¹⁵⁵. La primera afirmación es la repetición de la equivalencia entre materia y potencia, y forma y acto. Este segundo término de la pareja conceptual, sin embargo, no es mencionado como tal, sino que se habla del principio causal y activo. A estas dos funciones o modos de operar corresponden dos intelectos: el “que es capaz de llegar a ser todas las cosas” y el que es “capaz de hacerlas todas”, a los que llamaremos, por las razones dadas, paciente y agente.

¹⁵³ Este capítulo es tan breve que no pienso se deba hacer referencias textuales a él por el momento.

¹⁵⁴ Düring, I., o.c., p. 899.

¹⁵⁵ Nuyens dice que el capítulo cuarto ya explica como entiende el hombre, y el quinto presenta la explicación del principio activo que hace a los inteligibles en acto.

El principio causal y activo es el que hace posible que los universales se actualicen en el alma. Nuyens piensa que esto es lo que diferencia a Platón de Aristóteles¹⁵⁶, pues mientras que para el primero los universales existen ya en sí, es necesario que, en la teoría aristotélica, estos sean actualizados por el \bar{H} , pues sólo existen en potencia en las cosas¹⁵⁷.

Este último, como no puede hacer padecer al intelecto paciente, que es potencia de los universales (y que equivaldría al principio material si fuese un movimiento común), es como una disposición natural, como la luz que “hace en cierto modo de los colores en potencia, colores en acto”. No es pues, realmente, un agente, pues no hay padecimiento en un proceso natural, más aun si es inmaterial. De allí que sea una disposición natural.

Este movimiento es análogo a la sensibilidad, que, según vimos en los diversos tipos de padecimientos (ver arriba, p. 39), es un proceso de estados activos y de actividad natural, esto es conservación de lo que está en potencia por acción de la f . Y si lo que está en potencia es el universal en el intelecto paciente, la acción de inteligir se produce por el intelecto agente que es una f , una disposición natural y no un “agente” en sentido estricto. ¿Cómo es este intelecto agente- f ?

“...Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad”

Coincide con la definición de intelecto que teníamos. Pero:

- a) ¿Qué significa que sea acto *por su propia entidad*?
- b) ¿Por qué se habla entonces de éste o aquél intelecto?

Algunos piensan que se habla de dos intelectos por las diferentes funciones de un mismo intelecto. En cuanto al agente, se puede decir de él que es forma, y como forma es entidad,

¹⁵⁶ Nuyens, F., o.c., p. 297.

¹⁵⁷ Se trata, obviamente, de los universales que permiten el conocimiento de las cosas, es decir los inteligibles o formas separadas, pues las cosas están *informadas* por los universales o esencias, es decir que existen en ellas.

y es en acto. ¿Forma de qué? Forma es $f < \text{9}\gamma\text{8}\Xi\text{Π}\gamma\text{4}\forall$ de algo, y el intelecto, tal y como lo vimos, no es $f < \text{9}\gamma\text{8}\Xi\text{Π}\gamma\text{4}\forall$ de nada (en el cuerpo), y no está en acto. No coincide en este punto con lo que hemos estado viendo acerca del intelecto o del alma racional. Por lo tanto hay otro principio inteligible aquí con características nuevas y diferentes a las contempladas; para poder distinguirlo, es necesario acercarnos a las comparaciones hechas por Aristóteles, y ver cómo en ellas se distingue la naturaleza habitual del intelecto activo o agente.

3.3.1 La metáfora de la luz

En este punto debemos regresar a la comparación hecha con la sensación por medio del ejemplo de la luz. La metáfora no es nada sencilla y en ello concuerda Martino¹⁵⁸ con Hamelin¹⁵⁹, calificando la comparación de enigmática por su ambigüedad. Ross no le dedica mucho, y sugiere que “...the analogy of the lighth must not be pressed too closely”¹⁶⁰. Al contrario, pensamos que ella es la clave que nos permite acceder al verdadero sentido de un intelecto agente en un proceso inmaterial.

Tenemos en esa parte del *De anima* algunas explicaciones¹⁶¹ a las que hace alusión Aristóteles. Hay tres elementos principales en la explicación de la visión: la luz, lo transparente y lo visible, que es el color. Este último es la causa eficiente de la visión, es lo que ocasiona que algo sea visto. En efecto, todas las cosas visibles tienen la causa (eficiente) de su visibilidad, pues generan un movimiento físico.

“... La esencia del color, en efecto, consiste en ser el agente que pone en movimiento a lo transparente en acto y la $f < \text{9}\gamma\text{8}\Xi\text{Π}\gamma\text{4}\forall$ de lo transparente es, a su vez, la luz...”¹⁶²

¹⁵⁸ Martino, E., o.c., pp. 92 y 93. En las páginas anteriores, Martino se ha dedicado a presentar algunas de las explicaciones más conocidas que se han dado para todo el quinto capítulo, pero la información que reproduce es muy breve y escasa, por lo que citaremos lo que dice de relevante para el caso.

¹⁵⁹ Hamelin, O., *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires: Estuario, 1946, pp. 452-453.

¹⁶⁰ (...la analogía de la luz no debe ser considerada muy cercanamente) Ross, W.D., o.c., p.150.

¹⁶¹ *De Anima* 418b y ss. Nos referiremos en adelante al capítulo séptimo del libro segundo.

¹⁶² *De Anima* 419a10-12.

Hay, pues, un segundo elemento donde se permite al color de las cosas manifestarse, pues el color mismo sobre el sentido no podría ser percibido. Esto es lo transparente; es aquello que en sí carece de color, que es visible en virtud de un color ajeno, o mejor dicho, que es la condición “material” para que ese color sea visto. Estos elementos son el agua, el aire, el éter, etc.

Ahora bien, sobre lo transparente:

- a) Lo transparente no es visible por sí, sino por el color. Hay cierta naturaleza que se da en los elementos transparentes.
- b) Lo oscuro es lo transparente en potencia.

Eso implica que es una misma naturaleza incolora que se puede determinar en luz (visibilidad), color u oscuridad. Y es cuando lo transparente está en acto, cuando es posible que el color sea visto. Por lo que la luz es la $f < \text{ϑ} \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ de lo transparente y es lo que permite, en última instancia (causa final) que las cosas sean vistas.

Debemos recordar aquí que hay dos tipos de actualidad. Una, la que resulta de la acción del color: de lo oscuro se pasa a lo transparente en acto ($f < \Xi \Delta (\gamma 4 \forall)$), que estaba en potencia en lo oscuro y fue actualizado por el color. Otra, la luz que es la $f < \text{ϑ} \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ de lo transparente: de allí que la luz sea una disposición habitual¹⁶³ que permite la actualidad de lo transparente. Como veíamos en cap. 2.2.3, la $f < \text{ϑ} \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ luz de tipo habitual, tiene la potencia de hacer lo transparente en acto.

La luz es el acto de lo transparente en tanto que transparente (en los cuerpos transparentes en potencia se da la oscuridad), es su $f < \text{ϑ} \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$. La luz es *como el color*¹⁶⁴ de lo transparente cuando lo transparente está en acto bajo la acción del fuego o algo similar. La luz no es cuerpo alguno, ni efluvio de cuerpo alguno, sino la presencia del fuego en lo

¹⁶³ Más adelante veremos que significa aquí decir que el intelecto es una disposición natural ($\spadesuit > 4H$) como la luz.

¹⁶⁴ Es una comparación ilustrativa, no su esencia verdadera.

transparente. Esto implica que el color es la causa eficiente, el agente de la alteración, mientras que Aristóteles considera a la Luz como forma final de lo transparente, o también, principio natural que guía el movimiento de lo transparente: $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$. Pero hay que recalcar que ello es posible, en este caso, por un cuerpo luminoso, como el fuego o alguna naturaleza similar: la luz, al ser parte de un proceso material, tiene una causa eficiente, el fuego. Pero, si el color puso en movimiento a lo transparente, es porque este tuvo esa disposición gracias a la luz.

“Il faut donc, pour que la couleur mette en mouvement le diaphane, que celui-ci ait été préalablement actualisé par la lumière.”¹⁶⁵

La luz hace en cierto modo, de los colores en potencia, colores en acto. Obviamente los colores aquí son como las formas actualizadas, los universales que en potencia se encontraban en el intelecto: este sería lo transparente. No olvidemos que hay una diferencia entre ambos procesos dada por la inmaterialidad de los componentes¹⁶⁶. La causa primera, eficiente e inmediata de la visión no es la luz sino el fuego.

Si la luz no dependiera de algo material, no tendría un agente o una causa formal como el fuego; sería una $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ en sí misma, sería acto en sí y sería la causa primera en sí, lo que provoca el primer movimiento: la actualización de lo transparente por el color. Igualmente, si lo que es transparente y lo coloreado fuesen algo inmaterial, tendría lo transparente a la luz como causa final, como $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$, pero no tendría una causa eficiente (el color) pues no habría un agente que actuara sobre ella (y la hiciese padecer). Para ello, lo transparente no sería un cuerpo como el aire, el agua o algo similar. El color se actualizaría impasiblemente en la potencia pura de lo transparente.

¹⁶⁵ (Es necesario entonces, para que el color ponga en movimiento a lo diáfano, que esto haya sido previamente actualizado por la luz.). Barbotin, o.c., p.49 n. 4.

¹⁶⁶ Esto implicará ciertas características especiales en la causa eficiente y la potencia.

Sin embargo, debe entenderse bien aquí, como ya lo dijimos del alma, que la luz es una $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$: es un acto ya acabado (a diferencia de la $f<\Xi\Delta(\gamma4\forall$ ¹⁶⁷. Hamelin piensa que el alumbrar es una acción¹⁶⁸); por eso la luz es un agente, y por ello forma (lo que Aristóteles ha identificado ya con $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$). Así igualmente el intelecto es la “forma inteligible pura ya separada; esta forma evocaría, llamaría a sí, por así decirlo, a las formas encerradas en la materia imaginativa”. Parece ser que Hamelin veía en el intelecto agente a una causalidad final por la que las ideas llegan a actualizarse en un proceso natural en el intelecto paciente¹⁶⁹. Nosotros hemos visto que se puede hablar de la $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ como una disposición habitual, y que el hábito es una mezcla de acto y movimiento (cap. 2.2.2).

Ross, por su parte, había descrito el proceso de la visibilidad del libro segundo del *De anima* como un doble movimiento¹⁷⁰ o cambio cualitativo: primero se actualiza la luz, pero “light is thus not a movement but an actuality or state”, es decir una $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$; luego se actualiza la coloración de lo transparente en acto por el objeto que tiene el color en potencia.

¿Cómo es que se pudo actualizar el color en potencia? Porque el color del objeto actúa sobre el medio transparente, y lo colorea. Pero esto es posible gracias a que el medio estaba ya en acto transparente, es decir gracias a que la luz es $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ de lo transparente. El mismo Ross, a pesar de no ir muy lejos con la metáfora del quinto capítulo afirma:

“Light is the condition of a medium which has been made actually transparent by the presence of an illuminant, and it is its actuality that makes it possible for the eye which *can* see actually to *see*, and for the visible object actually to be seen. Similarly, the fact that active reason already knows all intelligible objects makes it possible for the passive reason, in

¹⁶⁷ Ver p. 17.

¹⁶⁸ Hamelin, O., o.c., p. 453.

¹⁶⁹ Luego veremos que en *La théorie...*, tiene una concesión algo confusa de cómo debe trabajar el intelecto agente.

¹⁷⁰ (Así la luz no es un movimiento, sino una actualidad o un estado). Ross, W.D., o.c., p. 138-139.

itself a potentiality, actually to know, and for the knowable actually to be know.”¹⁷¹

Ross identifica claramente a la luz como el medio que hace posible la existencia de la coloración de lo transparente. Igualmente pudo imaginarse que el intelecto agente es el medio de posibilidad por el que el intelecto paciente conoce sus objetos, sin tener que afirmar que el agente conozca ya los objetos. En realidad, Ross piensa que la independencia del agente del cuerpo humano, y su anterioridad¹⁷² en el tiempo se debe a que este intelecto “...knows always what it ever knows.”¹⁷³, pero no explica cómo conoce ya todo y desde siempre.

Por último, Ross presenta una visión confusa de la acción del intelecto agente, pues si bien ha reconocido que es un medio que posibilita el conocimiento (lo que coincide con la disposición habitual de una $f < \text{ϑ} \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \vee$), en última instancia lo ve como un agente en el pleno sentido del término aristotélico, y que imprime las formas en el intelecto pasivo que es un tipo de “materia plástica”¹⁷⁴; esto es con una actividad de agente físico y no como una disposición o medio para que se produzcan los pensamientos.

Por otra lado, la interpretación de la metáfora de la luz le parece muy clara a Düring:

“... Aristóteles se refiere a la experiencia que nosotros llamamos una chispa de ingenio. Es mejor recordar las festivas palabras de Platón en la *Carta Séptima*: ‘Después de un largo trabajo, cuando uno se ha entregado a él, repentinamente aparece en el alma un fuego, como si saltara una chispa.’ Frente a este espíritu efectivo, activo, creador, el espíritu total subyacente es el $\leq \neg \rightarrow H B \vee 2094 t H$.”¹⁷⁵

¹⁷¹ (La luz es la condición de un medio que ha sido hecho transparente por la presencia de un objeto luminoso, y es esta actualidad la que hace posible que el ojo que puede ver actualmente lo que ve, y que el objeto visible sea visto actualmente. Similarmente el hecho de que el intelecto agente conozca todos los objetos inteligibles hace posible que el intelecto pasivo, que es en sí mismo potencialidad, conozca actualmente y que lo cognoscible sea actualmente conocido). Ibidem, p. 150.

¹⁷² Ver más abajo nuestras explicaciones.

¹⁷³ (...Conoce siempre lo que ya conoce.). Ibidem, p. 151; cf. también p. 150.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 150. Ver más abajo la metáfora del arte, capítulo 3.3.2.

¹⁷⁵ Düring, I., o.c., p. 900.

Pero, en realidad, Düring no se dedica a analizar seriamente qué papel juega la luz en la captación del color, ni aquí ni en la parte dedicada a la facultad sensible¹⁷⁶. Si bien se refiere al desdoblamiento de la actividad intelectual, considera aquí mismo que el $\langle \cong \neg H$ “constructivo” (o agente)¹⁷⁷ viene de fuera, y después de la muerte se entrega de lleno a la $\langle \bar{0}\Phi 4H \langle \bar{0}\Phi \gamma TH$; Aquí se cita a sí mismo para hablar del pensamiento humano y divino, y suponer su extraña unión:

“Una y otra vez se descubre que Aristóteles, aun tratándose de teorías extraordinariamente abstractas, parte de sencillos hechos de experiencia. Yo creo que este es también el caso en la teoría de la $\langle \bar{0}\Phi 4H \langle \bar{0}\Phi \gamma TH$. Según una opinión, que Aristóteles comparte con sus colegas filósofos, el pensamiento filosófico es la más alta actividad humana y de valor supremo. El filósofo piensa la filosofía o -para hablar con Aristóteles- busca no sólo $\delta (\cong 4$, explicaciones, sino la $\langle \bar{0}\Phi 4H$; el pensamiento puro es en sí una meta valiosa. Naturalmente Dios tiene que estar más alto que el filósofo. El no tiene interés alguno en $\delta (\cong 4$; su pensamiento ha de ser $\langle \bar{0}\Phi 4H$ pura.”¹⁷⁸

Parece ser, pues, que Düring sostiene que hay un $\langle \cong \neg H$ que, viniendo de fuera, es la “chispa” de nuestro intelecto, es parte de este, y al morir el individuo, esta capacidad activa se dedica a la contemplación... ¿Acaso porque regresa de donde vino? No aclara más sus hipótesis en este texto; de ser así, habría por lo menos un cambio substancial en el hombre, que implicaría la eternidad de una parte (aunque prestada). Durante la vida del sujeto, esta pensaría “constructivamente” (o por lo menos es lo que le permite hacerlo). Ni hablar de la posibilidad de una incorporación de este intelecto al intelecto divino.

La posible explicación a esta hipótesis de un intelecto agente semi-divino que se introduce en el hombre para pensar o permitir que piense es ocasionada por la confusión de una cita fuera de contexto. Después de hablar de la separación de los intelectos, Düring quiere explicar la función activa del agente con la cita de la identificación entre intelecto e

¹⁷⁶ Ibidem, p. 889.

¹⁷⁷ Düring piensa que los términos “receptivo-constructivo” son más acertados que “paciente-agente”. Cf. p. 900 y p. 898, n. 123.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 348.

inteligido del cuarto capítulo. Pensamos que eso no puede ser posible, porque hasta ese momento (*De Anima* III.4) se ha considerado cómo trabaja el intelecto paciente-potencial, y se está hablando de cómo este intelecto se identifica con sus objetos. Es más, el intelecto se puede identificar con ellos porque es potencial, y sin mezcla, no porque es acto o $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ o forma; lo que nos lleva en última instancia a pensar que sólo el intelecto potencial o pasivo puede ser el que llegue a identificarse con sus objetos.

Hamelin piensa en este sentido que el $\leq -H B \cong 40946 \bar{H}$ sólo actualiza los inteligibles¹⁷⁹, pues, basándose en la metáfora de la luz, este intelecto no es una causa eficiente sino más bien una $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ ¹⁸⁰, y aunque hace notar que no puede ser humano, no está convencido de que sea dios, según dice Alejandro de Afrodisia; le parece un problema sin solución¹⁸¹. En su tratado sobre el intelecto, comparándolo con la luz, afirma que:

“... La partie active de l'intellect rend pensables les intelligibles qui sont au fond du sensible. Elle ne les crée pas absolument, pas plus que la lumière ne crée les couleurs: car les choses qui ont de la matière, les objets qui composent le monde sensible, son intelligibles sans être des intellects: de sorte que la pensée active n'est point la source de l'intelligibilité, mais seulement le milieu favorable qui la fait apercevoir...”¹⁸²

Sin embargo, a pesar de que hace uno de los estudios más amplios y detallados sobre problema del intelecto agente, y de estar nosotros de acuerdo en muchas de sus observaciones como las precedentes¹⁸³, Hamelin permanece encerrado en un problema sin solución, como a él le parece, por considerar, en primer lugar al intelecto agente como una causa eficiente:

¹⁷⁹ Hamelin, O., o.c, p. 452.

¹⁸⁰ Ver nota 168.

¹⁸¹ Hamelin, O., o.c., p.453.

¹⁸² (...La parte activa del intelecto hace pensables los inteligibles que están en el fondo de lo sensible. Esta no los crea en absoluto, como tampoco la luz crea los colores: porque las cosas que tienen materia, los objetos que componen el mundo sensible, son inteligibles sin ser intelectos: de tal modo que el pensamiento activo no es la fuente de la inteligibilidad, sino solamente el medio favorable que la hace perceptible...). Hamelin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, o.c., p. 18.

¹⁸³ Y otras más a lo largo de nuestro trabajo.

“... La question de savoir quel est le principe qui actualise l'intellect en puissance n'est d'ailleurs pas un genre à part: elle est, en un sens, du même ordre que celle-ci: qu'est-ce qui actualise le chaud ou toute autre qualité en puissance? Qu'est-ce que actualise le dernier des moteurs naturels?...”¹⁸⁴

No tiene mucho sentido que luego de afirmar la inmaterialidad y la actividad del intelecto agente como *causa final* o como causa final, Hamelin pregunte aquí por la causa eficiente de la intelección¹⁸⁵. Lo que sucede es que el autor quiere llegar a identificación del intelecto con su objeto, y al igual que Düring va a citar esta identificación dada en el capítulo cuarto, fuera de contexto según nuestro parecer, y reducirá el intelecto agente del quinto capítulo al intelecto que en acto se identifica con su objeto inteligible¹⁸⁶.

“... L'intellect n'étant que l'intelligible en puissance, il n'y a pas lieu de distinguer entre eux au point de vue de l'essence: ils ont tous les deux le même. Donc, quand Aristote nous dit que l'intellect est actualisé par l'intelligible, et ensuite que l'intelligible est actualisé par l'intellect, ces deux réponses son différentes au point de vue du devenir ou de l'histoire, car la première assigne le moteur initial: mais elles ne diffèrent pas au point de vue logique puisque l'intellect en acte et l'intelligible en acte sont la même chose. L'intellect en puissance est actualisé par l'intellect en acte; l'intelligible en puissance est actualisé par l'intelligible en acte: ce sont là deux propositions qui ne diffèrent que dans le termes. Voilà, ce semble, la doctrine d'Aristote dans sa rigueur littérale.”¹⁸⁷

¹⁸⁴ (...La cuestión de saber cuál es el principio que actualiza el intelecto en potencia no es en efecto de un género diferente: es, en un sentido, del mismo orden que lo siguiente: ¿qué es aquello que actualiza lo caliente o toda otra cualidad en potencia? ¿Qué es aquello que actualiza el último de los motores naturales?...). Ibidem, p. 20.

¹⁸⁵ Ver más abajo, p.64, la opinión de Owens sobre la identificación del intelecto con el inteligible. Owens, J. “El Problema de la causación del Intelecto Agente en el *De Anima* (3.5) de Aristóteles”, en: *Revista de Filosofía*, México: Universidad Iberoamericana (Departamento de Filosofía), Set-Dic., 1990, N° 69 pp. 409-417, (trad. de Ma. Teresa de la Garza).

¹⁸⁶ En otro pasaje, más adelante, se cuestionará sin embargo, si no hay hasta cuatro intelectos de acuerdo a sus estados: 1) el potencial sin mezcla
2) el potencial mezclado con el cuerpo en el proceso intelectual
3) el que hace los inteligibles
4) el que resulta de la intelección (habiendo actualizado la forma)
Cabe resaltar en esta interpretación, nuevamente, cómo es que el proceso de producción de inteligibles está presente.

¹⁸⁷ (...No siendo el intelecto más que lo inteligible en potencia, no tiene sentido distinguir entre ellos desde el punto de vista de la esencia: los dos son lo mismo. Entonces, cuando Aristóteles nos dice que el intelecto es actualizado por el inteligible, y luego que lo inteligible es actualizado por el intelecto, ambas respuestas son diferentes desde el punto de vista del devenir o de la historia, porque la primera implica el motor inicial: pero ellos no difieren desde el punto de vista lógico puesto que el intelecto en acto y el inteligible

En segundo lugar acude, no ya al cuarto capítulo, sino a la metafísica, a los pasajes donde Aristóteles habla de la intelección del primer motor, es decir con el pensamiento que se piensa a sí mismo; y Hamelin la identifica con el pensamiento del hombre:

“... L'intellect en puissance n'est pas autre chose que le réceptacle de formes, ou mieux, pas autre chose que les formes en puissance: l'intellect tout en acte est la forme même.

Voilà, semble-t-il, la signification de la formule: " $\bar{\Phi}4H < \bar{\Phi}4H < \bar{\Phi}4H$ "¹⁸⁸

A pesar de centrarse en la importancia del objeto determinado por el pensamiento¹⁸⁹, Hamelin no parece plantearse la consabida objeción de cómo es que el intelecto que se tiene a sí mismo por objeto puede actualizar o pensar los universales de las cosas; debemos suponer que la intelección de la intelección es más un proceso que la captación de sí mismo del dios aristotélico. Sea como fuere, según afirmamos arriba¹⁹⁰, Hamelin no cree que ese intelecto sea dios, porque el hombre tendría que participar de él, y dejar de ser una substancia individual¹⁹¹; de hecho, por la cantidad de preguntas que plantea sin ver una posible solución, piensa que el problema es confuso e insoluble¹⁹².

Guthrie postula que la causa eficiente externa del pensamiento, es decir el intelecto agente, es la causa primera del movimiento de toda la naturaleza, esto es dios o el motor primero¹⁹³. Para llegar a esta conclusión, también ha hecho énfasis en la metáfora de la luz,

en acto son la misma cosa. El intelecto en potencia es actualizado por el intelecto en acto; el inteligible en potencia es actualizado por el intelecto en acto: estas son las dos proposiciones que no difieren más que en los términos. He ahí, así parece, la doctrina de Aristóteles en su rigor literal.). Hamelin, O., o.c., p. 21.

¹⁸⁸ (...El intelecto en potencia no es otra cosa que un receptáculo de formas, o mejor dicho, ninguna otra cosa que las formas en potencia: el intelecto todo en acto es la forma misma. He ahí, parece pues, la signification de la fórmula: " $\bar{\Phi}4H < \bar{\Phi}4H < \bar{\Phi}4H$ ".) Ibidem, p. 22.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 26.

¹⁹⁰ Ver p. 60.

¹⁹¹ Ibidem, p. 27.

¹⁹² A pesar de ello, los análisis previos de los textos de Aristóteles referentes al tema del intelecto agente nos han sido de mucha utilidad y van en la línea de nuestra interpretación.

¹⁹³ Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid: Gredos, 1993, seis vols., (trad. de Alberto Medina González), tomo VI., p.331 y ss.

y su rol de tercer elemento que posibilita el acto de la visión, junto a la vista y al objeto¹⁹⁴. “La analogía no es completa, porque la luz no es lo que posee de suyo la forma que los colores están en trance de conseguir”¹⁹⁵. No sé en qué sentido la analogía no es completa, pues precisamente se trata de ver cómo la luz es la causa “eficiente”, esto es como $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \nabla$, en tanto que causa primera, y no la causa “eficiente última”, y de este modo ilustrar cómo ha de entenderse la función del intelecto agente, y el mismo Guthrie concuerda con este planteamiento. De todos modos, Guthrie está convencido de que:

“... La Causa Primera es común a todas (las cuatro causas), aunque al mismo tiempo es la causa del desarrollo *en el seno de las individuales* de cada especie. Así, en *De Anima*, apoyándose en la interpretación ofrecida aquí, Aristóteles está diciendo que ‘exactamente igual que en la naturaleza, así también en el alma’, la Causa Primera llama a la actividad a los pensamientos latentes humanos.”¹⁹⁶

Y cree que el paralelismo que Aristóteles “nos invita a trazar” entre el mundo físico y psíquico es la razón más importante para considerar al intelecto agente como el motor primero¹⁹⁷.

“... Es evidente que su objetivo era unificar la totalidad del sistema cósmico haciendo a Dios, el Primer Motor Inmóvil y (no lo olvidemos) al $\leq - H$ supremo, la causa última de todo tipo de cambio.”¹⁹⁸

Hay que resaltar que para Guthrie el intelecto agente llama a la actividad a los pensamientos humanos latentes, y de igual modo piensa Hamelin¹⁹⁹, quien dice que el intelecto evoca, o llama a sí a las formas encerradas en la materia imaginativa. En ambos casos es clara la función de causa final del intelecto agente (y no, como muchos han pensado, de típica causa eficiente).

¹⁹⁴ Es decir, junto al paciente y al agente de la visión.

¹⁹⁵ Ibidem, p.332.

¹⁹⁶ Ibidem p.336.

¹⁹⁷ Ibidem, p.335.

¹⁹⁸ Ibidem, p.336. Seguiremos con este autor más adelante.

¹⁹⁹ Hamelin, O., *El sistema de Aristóteles*, o.c, p. 453.

Owens, quien cree que el intelecto agente trabaja como causa final y es dios, considera que el ejemplo de la luz es uno de los principios para entender el capítulo quinto, pues Aristóteles la concibe como actualidad ($f < \exists \Delta (\gamma 4 \forall)$) y como un estado positivo ($\blacktriangleright \gamma TH$) que por su sola presencia hace visibles los colores²⁰⁰.

“... La luz actualiza los colores por su mera presencia. El símil no comunica la noción de hacer algo en la línea de la causación eficiente. La luz sólo está ahí, y cuando está ahí son visibles los diversos colores. La comparación significaría que mientras que el intelecto activo esté ahí, es decir por su misma $\cong \Leftrightarrow \Phi : \forall$, las cosas sensibles llegan a ser inteligibles, tal como en la luz del día los colores son visibles.”²⁰¹

En fin, decíamos que el intelecto agente hace, en cierto modo, de los universales (o formas o $f < \exists \gamma 8 \exists \Pi \gamma 4 \forall H$ de las cosas) en potencia, universales en acto. Pero el intelecto agente es acto, $f < \exists \gamma 8 \exists \Pi \gamma 4 \forall$, como la luz, y esta es la que hace posible los colores, como el intelecto agente hace posible los universales. Ambos requieren “algo” que sea en potencia y que se actualice: para la luz, tenemos la materia (segunda) que es transparente y que en potencia es oscuridad, y sin luz, es transparente en potencia (lo incoloro es “nada” desde el punto de vista visual antes de la luz).

²⁰⁰ Owens, J., o.c., p. 412.

²⁰¹ Ibidem, p. 414.

Análogamente, para el intelecto agente, que es inmaterial y actualidad pura, forma y *actus* en sí mismo, tenemos como correlato al intelecto paciente, o el intelecto con el que el alma piensa, también inmaterial, y que sin el agente (es decir en estado de potencia) no es “nada antes de inteligir”¹, y puede ser cualquier forma pensable.

“... Cada objeto sensible es, por tanto, capaz de llegar a ser comprendido a través de esa luz inteligible. De esta manera, el intelecto activo puede ser valorado como el instrumento del conocer humano. El hace inteligibles a los objetos sensibles. Como supremamente inteligible funciona, consecuentemente, como causa final de la intelección humana...”²

¿Qué sucede cuando se entiende? Pues que el intelecto en acto se identifica con sus objetos (la transparencia y el color son lo mismo cuando la transparencia está en acto, pues su actualidad, es el color y su *actus* es la luz o la visibilidad). Esta metáfora de la luz es, evidentemente, clarificadora de la actividad del intelecto agente que no puede ser un agente común (físico), pues se trata de un proceso inmaterial.

3.3.2 La metáfora del arte: el agente

¹ *De Anima* 429b30 y ss.

² Owens, J., o.c., pp. 415-416.

Una comparación no menos importante es la que se hace entre la actividad del intelecto agente y el arte. Pero esta expresión se ha tomado, repetidas veces en forma equivocada, sobre todo para aquellos a quienes les es imposible concebir que Aristóteles pudo haber pensado en un $\langle \equiv \rightarrow H \rangle$ separado que sea el agente de los pensamientos. En el subcapítulo precedente ya hemos visto algunas opiniones como las de Düring y Hamelin en esta línea de interpretación. Nosotros pensamos recalcar que, precisamente este intelecto no actúa como un típico agente, porque actúa más bien como el arte, como una causa externa y final. ¿Por qué no como el artesano?

“... Más aún, el alimento padece una cierta afección por parte del que se alimenta mientras que éste no resulta afectado por el alimento, del mismo modo que el artesano no es afectado por la materia, pero sí esta por él; el artesano solamente cambia en cuanto pasa de la inactividad a la actividad...”³

Hay que tener en cuenta hasta el cambio o movimiento más sutil; el arte es completamente inmutable y funciona como causa final: está ya en acto. El artesano, por el contrario, debe pasar de la inactividad a la actividad (cf. *De Anima* 415a35-b3). ¿Cómo puede ser, entonces, como el intelecto activo, ya acabado ($f \langle \text{g} \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall \rangle$)? Además, el artesano no es la causa más elevada, la primera y última del movimiento:

“Quoi qu'il en soit, il faut chaque fois chercher la cause la plus élevée, comme dans tout autre sujet il faut chercher le parfait; par exemple l'homme construit parce qu'il est constructeur, il est constructeur par l'art de construire; c'est bien ici la cause antérieure, est ainsi dans tout le cas.”⁴

¿Que causa estamos buscando? En los procesos físicos comunes buscamos la causa eficiente cuando hablamos del rol del agente, pero esa causa eficiente se explica porque hay una causa más elevada (la ciencia de construir) que es causa final de lo que produce (lo

³ *De Anima* 416a35-b3.

⁴ (Sea como fuere, es necesario en cada caso buscar la causa más elevada, como en otro asunto totalmente diferente es necesario buscar lo perfecto; por ejemplo, el hombre construye porque es constructor, y es constructor por el arte de construir; y si bien aquí es la causa anterior, es así en todos los casos.) *Física* 195b21-24.

construido), y sin la cual no tiene sentido pensar la acción del motor inmediato o anterior (la actuación del constructor). El mismo Aristóteles explica en la *Metafísica*:

“... Se busca la causa; y esta es, desde el punto de vista de los enunciados, la esencia, que en algunas cosas es la causa final, por ejemplo, sin duda en alguna casa o en una cama, y en otras el primer motor; pues también este es una causa. Pero esta última causa la buscamos cuando se trata de la generación o corrupción; en cambio, la otra, también cuando se trata del ser.”⁵

No hablamos aquí de un proceso físico, donde haya generación o corrupción, sino de un “padecimiento” extraño por parte del intelecto agente, de la formación de unos inteligibles inmatrimales, es decir sin mutua interacción entre dos “cuerpos”, y de un intelecto agente impasible. Hablamos no de cómo es que se “producen” los inteligibles, sino de cómo es que existe (es) el intelecto eterno. Es la causa que pregunta por el ser, no por un inexistente movimiento (físico) al inteligir. Por eso es que Aristóteles ha tomado como ejemplo el arte.

Ross ha tomado literalmente la analogía del intelecto agente con una dualidad formal-material típicamente física, pues piensa, como vimos⁶, que el intelecto agente opera sobre el paciente, como imprimiendo formas en una especie de materia. La literalidad de la analogía se debe a cómo ha tomado el ejemplo del arte: el arte hace las cosas como causa final y no como el artesano, que es la causa agente del objeto hecho, pues es un ente inmaterial. Düring recalca que la analogía es con el arte, aunque, igualmente, está pensando en el artista al hacer su obra:

“... La explicación más natural de esta metáfora es que este espíritu actúa libre y constructivamente, sin apoyarse de un modo directo en las imágenes de la percepción...”⁷

⁵ *Metafísica* 1041a27-33

⁶ Ver p. 58.

⁷ Düring, I., o.c., p. 898.

Pero hay que tener en cuenta que la analogía es con el arte mismo como causa y no con el artista; la intelección no es una causa eficiente o un agente, sino más bien una causa final, como la luz y el arte. Guthrie explica muy bien la diferencia entre ambos procesos:

“... El agente debe poseer en acto la forma que el sujeto del cambio está en proceso de conseguir. Un hombre engendra un hombre y en la producción artificial la forma tiene que preexistir en la mente del artífice. Aristóteles menciona aquí los oficios a modo de recordatorio. Si con el alma sucede, pues, lo mismo que con la totalidad del mundo natural, ¿Qué es el ‘otro’, el agente que pone en movimiento sus potencialidades? Para el cambio físico existe en el devenir natural el alma o la planta engendradore, en artificial el proyecto del artesano, y en la sensación está el objeto externo. El pensamiento, sin embargo es diferente...”⁸

Y es por la necesidad de un $\exists \gamma \delta \cong H$, que en este caso funciona como causa agente, pues el fin, comparado en este caso con el arte o el proyecto artístico, guía al proceso, lo estimula, lo “produce”, aunque sin contacto físico. Por eso es el agente y la causa final a la vez.

La causa de esta confusión es que Ross ha “repetido” el modelo físico de Aristóteles, sin considerar que aquí se da algo análogo a los procesos físicos⁹. Y, además, piensa que la diferenciación entre el principio formal y el material, el activo y el pasivo, se dan, necesariamente *en el alma y no en el proceso de intelección* del alma racional¹⁰. Esto lo lleva a la conclusión de que el intelecto agente debe:

- a) Debe ser agente: actuar sobre el intelecto pasivo y producir ($B \cong AET$) las formas en el alma.
- b) Debe conocer todas las cosas siempre.
(Por lo tanto:)
- c) No puede ser dios o el primer motor.

Esto lo lleva a postular un intelecto agente común que está más allá de los hombre mortales.

⁸ Guthrie, W.K.C., o.c., p. 331.

⁹ Por eso Aristóteles dice al comienzo de la comparación que también hay que hacer la diferencia, pero si no la hizo antes es porque no es una diferencia común. Ver *De Anima* 429a14.

¹⁰ Ross, W.D., o.c., p. 149.

“... It is clearly implied that active reason, though it is in the soul, goes beyond the individual; we may fairly suppose Aristotle to mean that it is identical in all individuals.”¹¹

En su introducción al tema del alma¹², Ross ya había afirmado que Aristóteles no deja claro si el intelecto existe en forma individual o en una unidad espiritual más amplia; este intelecto “común” a los individuos no es afectado por la muerte de ellos¹³. Este intelecto estaría enmarcado en lo que Aristóteles “probablemente cree”¹⁴: una jerarquía de seres que parte desde los entes más simples (materiales), pasa por el hombre, los planetas, las inteligencias (donde se encontraría este) y dios.

Obviamente esta postura no tiene ningún correlato con algún otro libro de Aristóteles, y presenta más dificultades que soluciones el postularla. Podemos decir algo frente a esta argumentación:

Para a): Si bien es cierto que Aristóteles afirma que en el alma debe darse el proceso de diferenciación entre el principio activo y el pasivo, no implica que se dé al interior del alma, así como en la sensibilidad la causa agente es externa¹⁵. El mismo Ross hace énfasis en que el intelecto activo es separable (por oposición al separado acuñado por Zabarella¹⁶, y eso indica, como dice Guthrie¹⁷, que de hecho el principio activo es separado e independiente, no sólo del alma sino del cuerpo¹⁸. Vemos que hay suficientes razones como para pensar que se trata de un proceso distinto al típico proceso físico. Aristóteles afirma sobre la sensación:

“... Y puesto que el movimiento, la acción y la pasión se dan en aquello que es actualizado, tanto el sonido como el oído

¹¹ (...Esto implica claramente que el intelecto agente, aunque está en el alma, va más allá de lo individual; debemos suponer razonablemente que lo que Aristóteles quiere decir es que éste es idéntico en todos los individuos). Ibidem, p. 151.

¹² Ibidem, p. 132.

¹³ Ibidem, p. 152.

¹⁴ Ibidem, p. 153.

¹⁵ Cf. Guthrie, W.K.C., o.c., p. 338.

¹⁶ Ross, W.D., o.c., pp. 152-153.

¹⁷ Guthrie, W.K.C., o.c., p. 329 y ss.

¹⁸ Ver p. 82, n. 275.

en acto han de darse necesariamente en el oído en potencia, ya que el acto del agente y motor tiene lugar en el paciente - de ahí que no sea necesario que lo que mueva sea, a su vez, movido-...”¹⁹

Y lo mismo debe darse análogamente para el intelecto, más aún cuando hablamos de un agente impassible y separado. Nuyens, luego de dar una exposición histórica sobre si el agente debe estar en el alma o no, afirma:

“Mais il n'y a pas un seul mot pour affirmer que ces deux éléments [agente y paciente] seraient des propriétés ou des puissances de l'âme.

.....

La question de savoir si, par exemple, cet élément actualisateur est quelque chose d'intrinsèque ou d'extérieur à l'âme, ne se trouve ni posée ni résolue par Aristote à cet endroit.”²⁰

Según Owens, tal y como ha planteado las cosas Aristóteles, el agente debe ser externo al ente que padece el cambio²¹. Además, los ejemplos propuestos, continúa Nuyens²², implican una substancia exterior al alma racional: La técnica respecto de la materia y la luz en relación a los colores son entes causales externos²³.

Para b): Tampoco es necesario que el intelecto agente sepa todas las formas de antemano; es más, eso se contradice con la pureza (y hasta con la impassibilidad y la excelsitud) de su naturaleza. No debe saber más de lo que debe saber; lo que si debe hacer es pensar siempre. A eso se refiere que sea anterior incluso en el tiempo. Y por último, no necesita saber, porque así no actúa, como un agente imprimiendo formas, sino como causa final o *finis in seipso* al igual que la luz y el arte. Esto constituye otra razón más por lo que debe ser separado e independiente.

¹⁹ *De Anima*, 426a2-6.

²⁰ (Pero no hay una sola palabra que afirme que estos dos elementos sean propiedades o potencias del alma El problema de saber, por ejemplo, si este elemento actualizador es algo intrínseco o externa al alma, no se encuentra formulado ni resuelto por Aristóteles en este lugar.). Nuyens, F., o.c., p. 300.

²¹ Ver más abajo la nota 233.

²² *Ibidem*, p. 300.

²³ Y como hemos visto al inicio de este capítulo y en el 3.3.1, con una causalidad final, y no eficiente.

Para c): No se concluye pues que el intelecto no pueda ser dios o el motor inmóvil, sino que. todo lo contrario, sólo dios podría ser ese intelecto, pues sólo el posee esas cualidades.

Nuyens apoya parcialmente las conclusiones de Ross, por una razón semejante²⁴. Este autor acepta que, aunque no hay indicios concluyentes, el intelecto agente debe estar separado del hombre, es decir del intelecto “receptivo”. Pero también parte de la dualidad agente paciente, sólo que el agente actúa aquí (como causa eficiente) sobre los inteligibles, actualizándolos. Lo que no explica Nuyens (y creemos que no podría explicarlo) es cómo es que el inteligible se identifica con el intelecto “receptivo”. Si esto es un proceso natural, y no un padecimiento en el intelecto pasivo, ¿por qué los inteligibles, que también son inmateriales, no se actualizan en un proceso natural? No habría problemas si se aceptara al intelecto agente como causa final y no como eficiente.

Pero para Nuyens no es posible que Aristóteles defienda una tesis en la que “... il ferait de la divinité la cause immédiate de la pensée dans l'homme.”²⁵, porque, como Ross, debe estar pensando que el agente como causa eficiente que conoce todos los inteligibles, aunque no pone esto explícitamente: se supone que está de acuerdo, aunque podría pensar que el agente no necesita conocer a los inteligibles, sólo actualizarlos (es posible que se haya dado cuenta que un intelecto de esa clase es una suposición extraordinaria en la teoría aristotélica, y por eso pensó que el intelecto agente no actualizaba al paciente -pues no conocía *todos* los universales-, sino a los inteligibles), pero no explica bien su posición. Sólo afirma que este tipo de intelecto corresponde más a un intelecto en la jerarquía de seres postulada por Ross²⁶, y que no puede ser el dios de *lambda*.

Como Guthrie, Owens tiene en cuenta que la comparación se hace con el arte mismo, no con el artista, y ello implica una forma de hacer algo en la que se debe tomar en cuenta, si

²⁴ Ibidem, p. 302 y ss.

²⁵ (...se hace de la divinidad la causa inmediata del pensamiento en el hombre.). Ibidem, p. 303.

²⁶ Ibidem, o.c., p. 303. Sobre Ross ver más arriba.

hablamos de un artesano, el proyecto mental artístico como guía para la *información* de la materia:

“... El símil parece lo suficientemente claro. Del mismo modo como un artesano puede poseer a manera de hábito todas las formas contenidas en su arte, a pesar de que sólo está imprimiendo una de ellas en la materia, así, el intelecto activo puede, de alguna manera, tener todas las formas aunque en un momento dado sólo esté actualizando una de ellas en el intelecto pasivo. Permanece uno, pero sus efectos son múltiples de manera parecida a un arte.”²⁷

Pero hace notar inmediatamente Owens que el verbo $B \cong AET$ designado aquí es el que se usa para la causa eficiente en los movimientos físicos. Resalta el pasaje en el *De anima* donde se ve la causa eficiente como externa al sujeto que la padece²⁸, lo que no puede darse en un ser finito como el intelecto, pues la actualidad del intelecto activo es su ser mismo: hay que remitirse, pues, a los múltiples sentidos en que Aristóteles usa el verbo $B \cong AET$: Hacer una figura geométrica (donde no hay movimiento), hacer al bien deseable, y, aquí, “...que un elemento común puede *hacer* al intelecto inteligible”²⁹.

Parece, pues, que no se trata aquí de causalidad eficiente cuando se usa $B \cong AET$. Y más bien, dice Owens, se usa a la luz, “un símbolo estático”, como ejemplo³⁰. El arte, como ya ha dicho, es, justamente, una manera habitual estática, una disposición como la luz (ver más abajo), y no “se mueve”³¹: es un motor inmóvil. ¿Cómo mueve el arte, y, por lo tanto, el intelecto agente? Aristóteles dice en el *De Generatione et Corruptione*:

“... Tanto parece ser motor aquello donde se encuentra el principio del movimiento (el principio es, en efecto, la primera de las causas), como también el último en relación con lo movido y con la generación. Lo mismo sucede con respecto al agente: tanto decimos que lo que cura es el médico como es el vino. Ahora bien, en el movimiento nada

²⁷ Owens, J., o.c., p. 413. En el siguiente subcapítulo nos dedicaremos a la disposición habitual a la que hace referencia Owens en el artista.

²⁸ Cf. arriba p.71, n. 220.

²⁹ Owens, J., o.c., p. 413. En el último caso, no es que el elemento actúe como causa eficiente: nada puede forzar, en un proceso inmaterial, a pensar.

³⁰ Ibidem, pp. 413-414. Ver más arriba, sus comentarios sobre la luz como ejemplo, p. 64 y ss.

³¹ Cf. *De Generatione et Corruptione*, 324a33-b5.

impide que el primer motor sea inmóvil (y en algunas instancias ello es aún necesario), pero el motor último siempre mueve siendo movido...”³²

El intelecto agente, ya descrito como impasible, mueve como *la ciencia del medico*, sin alterarse y como causa final. Pero no olvidemos que es una analogía de un proceso físico: aquí, donde el movimiento se da en el ámbito inmaterial del pensamiento, no hay una causa eficiente, un “vino” que cure, y que padezca por moverse³³, y la causa final pasa a ser el agente del movimiento, por ser motor el principio del movimiento.

3.3.3 El intelecto agente como $\blacktriangleright 4H$

Ambas metáforas presuponen la idea de que el intelecto agente es una disposición habitual. En el capítulo 2.2 hemos visto lo que significa $\blacktriangleright 4H$, es decir hábito o disposición, en el contexto de la definición del alma. Ahora es necesario precisar qué significa que el intelecto agente sea como la luz, que es una “disposición habitual”. Guthrie hace notar esta característica del intelecto³⁴, pero no desarrolla el tema. Owens³⁵ y Nuyens³⁶ también subrayan esta naturaleza del $\blacktriangleright 4H$. Nuyens afirma explícitamente:

“Un savoir permanent ($\blacktriangleright 4H$, *habitus*) de ce genre tenant le milieu entre la pure puissance et la pleine actualisation et qu'on peut, à ce titre, appeler une puissance d'une degré supérieur, met celui que la possède en état de passer de par lui-même à l'exercice de son savoir, c.-à.-d. à l'actualisation dernière de sa puissance.”³⁷

Düring piensa que hay una contradicción formal en utilizar $\blacktriangleright 4H$ para la luz, pues no es lo mismo que $f < \exists \Delta (\gamma 4 \forall$, que es el modo como se le describe en el capítulo séptimo del libro

³² *De Generatione et Corruptione*, 324a27-32.

³³ *Física* 202a5-7.

³⁴ Guthrie, W.K.C., o.c., p.332, n. 154.

³⁵ Ver n. 228.

³⁶ Nuyens, F., o.c., p. 302.

³⁷ (Un saber permanente ($\blacktriangleright 4H$, *habitus*) de este género que conserva la posición intermedia entre la pura potencia y la plena actualización y que uno puede, de este modo, llamar una potencia de un grado superior, pone a aquel que la posee en estado de pasar, por sí mismo, al ejercicio de su saber, es decir, a la actualización última de su potencia.). Ibidem, p. 290.

En este caso la palabra alteración, si se usa, no puede tener su sentido originario. No ocurre un padecimiento sino una actividad, que -Moreau hace notar- es la realización propia de la naturaleza del sujeto.

La sensación, ejercicio de una aptitud por causa de un objeto exterior, no es reducible a la alteración física, sino más bien un proceso intermedio entre la alteración, fenómeno físico, y el conocimiento intelectual⁴⁵. Se distingue de la nutrición en que no somete al cuerpo extraño a su forma, sino que recibe la forma de este sujeto sin materia⁴⁶, y la recibe idealmente, como un sujeto apto para conocer, con la organización corporal correspondiente: la de tener una proporción o relación entre los sensibles potenciales opuestos⁴⁷.

“... Cuando el sujeto percibe una cualidad sensible, no recibe su forma como la recibiría una materia indeterminada, sino como un sujeto previamente dispuesto para recibirla. Hay en él una potencia segunda, una aptitud para las percepciones de cierto orden...”⁴⁸

Pensamos que Moreau ha definido al conocimiento sensible porque el alma ha *informado* al cuerpo para el contacto físico, pero es el alma la que conoce lo sensible, finalmente. Si recordamos que el proceso sensible no es igual, sino análogo al inteligible, comprenderemos mejor la función que tiene el intelecto. Pero según nuestro análisis ¿qué intelecto? El humano, el que es potencial, pero que una vez que ha conocido ya no es el mismo, pues ya está la ciencia como potencia segunda o $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \nabla$ primera -como dice Moreau-. ¿Hay algo, sin embargo, *informado* en este caso? No, pues el intelecto es inmaterial. Y sólo es potencia pura en tanto que concibe en sí cualquier universal, y en relación a otro, que es activo, y que, como disposición habitual ($\spadesuit > 4H$), es causa de la

⁴⁵ Ibidem, p. 163.

⁴⁶ Ibidem, p. 164.

⁴⁷ Ibidem, p. 165.

⁴⁸ Ibidem, p. 164.

potencialidad del intelecto humano. Barbotin también hace notar acerca de este intelecto que ha conocido y sabe, y puede actualizar su saber por sí mismo:

“Il s'agit de l'intellect *in habitu* que s'est identifié, par l'exercice, aux objets intelligibles. Cette science acquise représente le plus haut degré de la puissance et peut être actualisée a volonté...”⁴⁹

El intelecto humano está en hábito (posee, tiene), cuando se encuentra en el estado de saber adquirido y ya ha aprendido la ciencia. Por eso puede ejercitarla cuando quiera. Esta es la capacidad humana de identificarse con las formas, la que lo hace conocerse como lugar de las formas, potencia de la verdad, forma de formas, etc., epítetos estos que no pueden atribuirse más que a la potencia segunda del intelecto humano cuando ha conocido.

“... Análogamente, el intelecto mismo, nos dice Aristóteles, no debe tener absolutamente ninguna naturaleza, fuera de esta: la de ser capaz ($\text{©}94 * \Lambda < \forall 9 \text{ H}$)⁵⁰. Capacidad o potencia segunda, aptitud para recibir los inteligibles en su actualidad formal, para hacerlos brillar en el pensamiento e identificarse a ellos por el conocimiento, pero no posibilidad de ser informado por ellos, como la materia, para hacerse tal objeto determinado.”⁵¹

Entonces, ¿Cuál es el sentido en que se llama $\text{♠} > 4\text{H}$ al intelecto agente? El, como la luz, es principio en acto (la luz no por sí misma), y sin embargo ambos son $\text{♠} > 4\text{H}$, pues posibilitan la intelección y la actualización de los colores respectivamente. Así como el alma sensible es $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \nabla$ de las partes que posibilitan el conocimiento sensible (es decir, las *informa*), el intelecto agente es la $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \nabla$ del intelecto humano paciente. Pero como son inmatrimales ambos, no hay nada que *informar*. Entonces, es una disposición que posibilita el conocimiento natural, impasible, como el alma sensible, que ya tiene en sí los sensibles en potencia. El intelecto “potencial”, inmaterial, por el contrario, no tiene nada en

⁴⁹ (Se trata del intelecto *in habitu* que se identifica, por su ejercicio, a los objetos inteligibles. Esta ciencia adquirida representa el más alto grado de la potencia y puede ser actualizado a voluntad...). Barbotin, o.c., p.80 n. 2.

⁵⁰ *De Anima* III.4, 329a21-22.

⁵¹ Moreau, o.c., p. 177.

él, y su potencialidad es actualizar los universales gracias al intelecto agente (que es $\heartsuit > 4H$), como se ven los colores y hay transparencia gracias a la luz.

Si recordamos la cita de la *Ética a Nicómaco* de nuestro capítulo 2.2, en que la excelencia del hábito consistía en la realización de su actividad, a la que estaba dispuesto, y no sólo en la posesión de la posibilidad, veremos que, como se señala en el III.5: siempre es más excelso el agente que el paciente: el que hace que el que es hecho.

Pero en el caso del conocimiento inteligible inmaterial ¿qué es lo que se posee? ¿Acaso todos los universales posibles como piensa Ross? No, debe ser realización plena de la intelección, y no posibilidad pura de inteligibilidad, no es potencia pura. El agente no debe hacer nada *excepto actuar siempre*, pues opera como la causa final del proceso, sin inmutarse, sin hacer nada ajeno a su propia actividad: tal es el caso del intelecto agente, eternamente pensante, que por su “disposición habitual” permite y lleva al fin el proceso de los intelectos humanos potenciales.

3.4 El intelecto agente no es parte del hombre

Si proseguimos con la lectura del quinto capítulo, confirmaremos que este intelecto agente, que era distinto al humano y que no es realmente un agente sino más bien la $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ del proceso de intelección, no forma parte del compuesto hombre. Para ello veamos qué otras relaciones se establecen entre ambos intelectos.

Por lo demás, dice Aristóteles, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto (el inteligible). Pero:

- a) Desde el punto de vista del individuo la ciencia en potencia es anterior (en cuanto al tiempo).
- b) Desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo.

Es decir, se puede pensar que las cosas, sus formas, sus universales y los inteligibles de estas ya existen aunque un individuo tal no los tenga en su intelecto. Pero la razón que da Aristóteles es que “no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender”⁵². ¿De qué intelecto habla? ¿Cuál es el intelecto que siempre entiende para que la ciencia en potencia no sea anterior ni siquiera en cuanto al tiempo? Un pasaje de la metafísica corresponde a esta ciencia anterior:

“... Porque algo de lo que se genera está ya generado y algo de lo que se mueve en general está ya movido también el que aprende tendrá necesariamente sin duda algo de ciencia...”⁵³

¿Cómo puede tener algo de ciencia el que recién aprende? Porque la ciencia preexiste al individuo. Y no puede ser que no entienda a veces. Indudablemente se refiere a un intelecto de pensamiento ininterrumpido, y no al hecho de que exista “ciencia”, tal y como lo entendemos nosotros, como un conjunto de saberes (o universales, que sería el caso), sino que este intelecto siempre pensante es la ciencia por la que el individuo podrá entender, es el intelecto agente que funciona como causa final.

Nuyens enfatiza el hecho de que este intelecto es separado y debe existir en sí (como se indicó en el capítulo cuarto) puesto que es actividad en sí: es el pensar ininterrumpido (mientras que el intelecto paciente es capacidad de ser pensado)⁵⁴. Si bien piensa que la ciencia es anterior al tiempo por la existencia de la especie, concluye que el hecho de que este intelecto siempre piense es un factor decisivo para considerarlo como una entidad separada⁵⁵. Lefèvre, quien comenta su obra, afirma que:

⁵² Nótese bien que no se refiere a la existencia de las cosas previa a su conocimiento, sino a la existencia de la ciencia misma. En el capítulo séptimo se repite la frase y, agregando, concluye: “Y es que todo lo que se origina procede de un ser en $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ ” (131a1-4); pero ¿Cuál es el ser en $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$? ¿El universal (la forma) o el cuerpo de donde procede la forma vía los sentidos? Ni uno ni otro, sino el entender mismo, es decir el intelecto agente (que siempre actúa).

⁵³ *Metafísica* 1049b34-1050a2.

⁵⁴ Nuyens, F., o.c., p. 304.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 305-306.

“Si énigmatiques que soient les explications du *De Anima*, III.5, sur la nature de l'intellect, sans doute convendra-t-on que celui-ci y apparaît comme biface: il est présent dans notre vie cognitive par une réceptive radicale, -aspect qui figurait à l'avant-plan au chap. 4,- mais aussi par una activité, productrice de formes, que le chap. 5 compare à une illumination...”⁵⁶

Erróneamente, la actividad del intelecto es interpretada como humana, e implicaría una preexistencia anterior al individuo, lo cual, obviamente, genera la duplicidad confusa remarcada por Lefèvre. En la metafísica Aristóteles afirma la anterioridad del acto⁵⁷ a la potencia en los procesos físicos: el individuo en acto preexiste al semen, el adulto al niño; a una substancia tal, le antecede otra en $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ ⁵⁸. En otra parte del libro dice que esta anterioridad es:

- 1) conceptualmente: se sabe de algo en potencia porque se sabe que cosa se puede actualizar;
- 2) temporalmente: es anterior a la semilla que en potencia lleva el acto:

“... Pues siempre, desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto por obra de algo existente en acto, por ejemplo un hombre de un hombre...”⁵⁹

Ese algo en acto es el hombre, pues hablamos de procesos físicos. Sin embargo, el intelecto agente, en nuestro caso no es producto de ningún hombre⁶⁰; esto, porque el proceso es inmaterial, y el hombre conoce los universales porque es potencia de ellos. ¿Cuál será la causa previa al intelecto inmaterial? Un ser inmaterial, anterior a él y no

⁵⁶ (Por más enigmáticas que sean las explicaciones del *De Anima*, III.5, sobre la naturaleza del intelecto, sin duda se convendrá que lo que allí aparece tiene doble faz: él se nos presenta en nuestra vida cognitiva por una receptividad radical, -aspecto que figura en el proyecto del cap. 4,- pero también por una actividad, productora de formas, que el cap. 5 compara a una iluminación...). Lefèvre, Ch., o.c., p. 272. Hay que resaltar en esta cita que el autor también piensa, erróneamente, que el intelecto agente produce o causa eficientemente los inteligibles.

⁵⁷ *Metafísica* 1050a3-10.

⁵⁸ *Metafísica* 1034b16.

⁵⁹ *Metafísica* 1049b5-27.

⁶⁰ ver más abajo cap. 4.3.1.

humano. Por lo tanto aquí se refiere Aristóteles al intelecto divino⁶¹, que está en acto, opuesto al humano, “que no entiende siempre”⁶², y que es potencia de los universales.

Pero entonces no se refiere al intelecto particular de este o aquel individuo (puesto que este perece con cada individuo y, en todo caso, no lo transmite él por la fecundación⁶³), sino a un intelecto que preexiste y que:

“...Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno...”⁶⁴

Hamelin alude a los tratados físico-naturales⁶⁵ que explican la formación de los animales para hacer hincapié en el intelecto eterno y divino que viene de fuera y preexiste al individuo.

“... Car l'embryon possède d'abord en puissance toutes les âmes, même celle qui le fera homme. Or si les deux premières sortes d'âmes ne peuvent préexister au corps qu'elles informent, reste la dernière, c'est-à-dire l'intellect, qui est l'homme même: comme seule elle n'a rien de commun avec le corps, seule elle peut lui préexister. Elle est divine et c'est du dehors ($2\beta\Delta\forall 2\gamma<$) qu'elle entre dans la semence du mâle et, avec ce semence, dans l'embryon, dont elle fera un homme, quand il sera devenu un animal.”⁶⁶

Y Lefèvre cree que hay una relación entre *De Generatione* II.3 y *De anima* III.5 -aunque no hay datos concluyentes y por ello los autores no estarán de acuerdo-, y que esta relación sirve para la comprensión mutua de ambos textos⁶⁷. De esta forma se adhiere a la opinión de

⁶¹ Pero este intelecto no entiende las formas de los entes (ver cap. 4.2 y 4.3), sino se entiende a sí mismo. Esta es la razón por la que la ciencia es anterior al sujeto (humano) pensante en cuanto al tiempo.

⁶² *De Anima* 430a5-6. Cf. también Hamelin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, o.c., p. 11.

⁶³ Ver más abajo el $\leq\equiv\rightarrow H$ que viene de fuera.

⁶⁴ *De Anima* 430a22-23.

⁶⁵ *De partibus animalium* y *De Motu Animalium*. Ver más abajo nuestros comentarios, p. 120 y ss.

⁶⁶ (...Porque el embrión tiene en primer lugar todas las almas en potencia, inclusive aquella misma que lo hará hombre. Ahora bien, si las dos primeras clases de alma no pueden preexistir al cuerpo que ellas informan, queda la última, es decir el intelecto, que es el hombre mismo: como sólo esta no tiene nada en común con el cuerpo, sólo ella puede preexistir antes que él. Ella es divina y es desde afuera ($2\beta\Delta\forall 2\gamma<$) que ella entra en la simiente del hombre y, con esta simiente, en el embrión del cual hará un hombre, cuando aquél llegue a ser un animal.). Hamelin, O., o.c., p. 14.

⁶⁷ Lefèvre, Ch., o.c., p. 277 y ss.

A. Mansión, quien piensa que hay un único intelecto que es una realidad pensante y espiritual que se une a los seres humanos preceaderos, y que les permite, dada su alta actividad pensante, tener pensamientos⁶⁸.

Este intelecto que “en realidad es”, es el que es “acto por su propia entidad”; es separado, pero además eterno e inmortal, cualidades que no hemos visto en el intelecto del alma. De este intelecto se habló en el capítulo cuarto del libro I:

“El intelecto, por su parte, parece ser una entidad independiente y que no está sometida a corrupción La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Discurrir (*4∇<≅γ ϕ Φ2∇4), amar u odiar no son, por lo demás, afecciones tuyas sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse este, ni recuerde ni ame, pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible.”⁶⁹

Este extenso pasaje confirma lo dicho en el capítulo de los dos intelectos, pues la actividad divina e impassible sólo puede corresponder a un intelecto que tiene funciones distintas a las de “discurrir”, o, como se dijo en otra parte⁷⁰, enjuiciar y razonar. Hay que notar que:

- a) Es incorruptible, independiente, impassible y divino.
- b) El hombre lo posee mientras vive, y él no se corrompe con el hombre -no es pues parte *esencial* del compuesto que perece, aunque sí fundamental para ser hombre racional.
- c) Discurrir pertenece al hombre, inteligir al intelecto.
- d) Por último, que sea entidad independiente implica no ser parte del alma o del hombre en tanto compuesto⁷¹.

Podemos comparar esta lista con la definición de *De Anima* III.4,

- a) no es una $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ de alguna parte del cuerpo;
- b) es potencialidad pura de las formas o universales;
- c) está separado;
- d) es impassible;
- e) es inmaterial.

⁶⁸ Ibidem, p. 278.

⁶⁹ *De Anima* 408b18-19 y 24-30.

⁷⁰ Ver más arriba, p. 48, nota 136.

⁷¹ Salvo que implique un cambio substancial. Sobre este punto ver más abajo cap. 4.3.1 y 4.3.3.

Vemos la coincidencia sólo en los puntos c), d) y e), que se justifica por sus actividades: pensar los universales y pensar siempre (en sí)⁷². Además, si regresamos a la primera definición del intelecto agente:

“...Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad”

Y lo comparamos con la definición del alma como $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ del cuerpo:

“..El alma es entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$, luego el alma es $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ del cuerpo.⁷³”

Podemos ver que en un caso el alma es entidad en tanto que forma de un cuerpo, mientras que el intelecto es acto por su propia entidad, y no por ser forma de algo. ¿Significa, entonces, que el intelecto es un compuesto? Eso no es necesario. Lo relevante es que el intelecto agente es separado o separable⁷⁴. Lefèvre, en su crítica al trabajo de Nuyens, concluye que de hecho existe un intelecto substancial separado, pero también un problema en Aristóteles al no poder integrarlo a la teoría hilemórfica del *De anima*⁷⁵. Guthrie, por otra parte, distingue dos grupos⁷⁶: los que piensan que está separado del cuerpo y los que piensan que está separado de sus objetos (Guthrie se incluye entre estos); Nuyens piensa que en la primera indicación, cuando se cita a Anaxágoras en el capítulo cuarto, se refiere a una naturaleza pura, sin mezcla de conceptos. Pero más adelante, en el mismo capítulo (429a24-25), la referencia es a que está separado del cuerpo, y del mismo modo aquí en el

⁷² Más abajo veremos la actividad divina; e incluso, como ya lo hemos enunciado, como hay “grados” de impasibilidad y separación en estos entes inmateriales.

⁷³ *De Anima* 412a19-22.

⁷⁴ Ross afirma que es separable (y así figura en la traducción al español de Calvo), pues en realidad sólo es separable en cuanto no hay conciencia de él. Guthrie prefiere “el término más fuerte”, separado. Cf. Guthrie, W.K.C., o.c., p 329, n. 143, p. 329 y ss. y p. 338.

⁷⁵ Lefèvre, Ch., o.c., p. 281.

⁷⁶ Guthrie, W.K.C., o.c., p. 327.

quinto capítulo⁷⁷; nosotros vemos que, en este capítulo, está separado o sin mezcla tanto del cuerpo como de los conceptos, pues se refiere al ser divino.

Por ahora basta con saber que este intelecto agente no es el intelecto potencial del alma, sino el que hace que el alma piense: “y sin él nada entiende”⁷⁸. Es la luz, frente a lo transparente, y los universales son los colores. Volvamos a la frase:

“... Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno...”

Una vez separado⁷⁹. De algún modo este intelecto “está” en nosotros, en la “unidad” del alma. Aquellos que piensan que el intelecto agente está en el alma, caen en una contradicción, pues debe explicar cómo puede una substancia prima, un compuesto hilemórfico, tener dos formas o dos tipos de $f < \theta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma 4 \nabla$. Nuestra interpretación, que piensa en el intelecto agente como el ser divino, separado del hombre, se sostiene porque justifica su presencia en éste sólo mientras vive y piensa (con su propio intelecto potencial) en tanto que es su $f < \theta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma 4 \nabla$, y sin él nada puede entender. Y, por esto mismo, su “presencia” no es un contacto directo con el alma humana, ni una participación, ni comparten al individuo con la forma de este.

Y “nosotros somos incapaces de recordarlo, pues tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible”. Hay una relación entre la memoria y la potencialidad, que implica la corruptibilidad del intelecto humano (con el que el alma piensa)⁸⁰ por la que este intelecto decae y muere con el compuesto; por otra parte, la actuación del intelecto agente

⁷⁷ Nuyens, F., o.c., pp. 284-285. Hay que recordar que para este autor la separación de los intelectos ya se sobreentiende desde el cuarto capítulo.

⁷⁸ *De Anima* 430a25. De las opciones que da Calvo para el pasaje (ver su nota 79) sólo las dos primeras me parecen relevantes, y de acuerdo con el contexto propuesto, escojo la segunda. Ross también considera esta posibilidad como la única válida, a pesar de tener otra teoría sobre el intelecto agente. (cf. Ross, W.D., o.c., p. 152).

Guthrie, por otro lado, piensa que si esa no es la interpretación correcta de la frase (que sólo posee un pronombre en griego), debemos renunciar a comprender la teoría aristotélica del pensamiento (cf. Guthrie, W.K.C., o.c., p.334).

⁷⁹ Ver p. 82.

⁸⁰ Ver más abajo cap. 4.3.3.

no implica un padecimiento en el sentido tradicional, sino una finalidad natural a la que tiende nuestro intelecto, y por ello no podemos recordarlo⁸¹. Para Nuyens el $\llcorner\equiv\lrcorner$ H $B\cong 40946 \bar{H}$ que es inmortal y eterno, a diferencia del hombre pensante mortal⁸², no se puede recordar porque la memoria humana perece con el hombre⁸³.

Hay, sin embargo, un pasaje que parecería seriamente opuesto a esta tesis. En la parte final del capítulo octavo del libro III dice Aristóteles:

“... Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes, los objetos inteligibles -tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles...”⁸⁴

Esta posición llevaría a pensar que no hay un intelecto separado, o que Aristóteles se contradice. Pero ¿acaso no es claro que dios es acto puro, forma, y carece de materia (pues es incorruptible)? Si él no es mencionado --y se sabe de él--, entonces tampoco se refiere aquí al intelecto, sino al conocimiento de las formas, como es posible que se dé. En palabras de Aristóteles, esos sólo son inteligibles potencialmente, mientras que lo que piensa es inteligible en acto (y se identifica con sus objetos)⁸⁵. Guthrie está de acuerdo en que todos estos apelativos excelsos implican la división del intelecto en dos entidades substancialmente distintas, y, además, la presencia del primer motor como aquél a quien se hace referencia⁸⁶.

Según algunos autores⁸⁷, hay un intelecto agente que participa de la intelección humana que al morir esta parte sobrevive al hombre. Esto implicaría que mientras el hombre vive sería un compuesto particular, pues en su forma hombre habría un compuesto “prestado” -ese

⁸¹ Ver caps. 4.2 y 4.3.

⁸² Nuyens, F., o.c., p. 306 y ss.; aquí Nuyens explica largamente como se diferencian el $\llcorner\equiv\lrcorner$ H eterno de la facultad pensante humana, que se corrompe con la muerte del individuo.

⁸³ Ibidem, p. 309.

⁸⁴ *De Anima* 432a4-8.

⁸⁵ *De Anima* 430a3-7.

⁸⁶ Guthrie, W.K.C., o.c., pp. 331-334.

⁸⁷ Nosotros hemos visto a Ross (p. 71), Düring (p. 62), Nuyens (p. 73).

sería el $\langle \cong -H$ que viene de fuera-; pero, entonces esto representaría que el hombre no tendría una sola forma sino dos, una de las cuales no *informa* nada, pero le permite pensar.

Nuyens indica que el verbo $\Pi\Delta\text{.}\text{.}\text{T}$ usado en participio indica, a diferencia del $\Pi\Delta\Phi\bar{\Theta}$ \bar{H} del intelecto agente que traduce por separado, que lo que se ha separado estuvo unido antes: es la unión en su intelección de ambos intelectos, como la del intelecto receptivo con su objeto; sin embargo, dice Nuyens, Aristóteles no explica nada sobre cómo se da esta unión⁸⁸.

Los autores vistos⁸⁹ que piensan que el intelecto agente no “hace” las ideas como causa eficiente, y que es el primer motor inmóvil, actuando como causa final, no tienen ese problema. Y a ellos nos adherimos. Owens piensa que, aparte del intelecto agente, es el hombre mismo quien piensa, tal y como lo afirma Aristóteles en numerosos pasajes del *De anima*⁹⁰; esta posición coincide más con un intelecto que se corrompe con la muerte⁹¹ (y que no sólo es memoria⁹²) y con uno que es eterno, preexistente, etc.; y no requiere abandonar la teoría del $\langle \cong -H$ que viene de fuera, ni la inmaterialidad del intelecto, pues el hecho de que el hombre piense sigue siendo un proceso extraordinario y divino que sólo él puede realizar en el mundo sublunar⁹³.

Es importante recalcar esto último: defender la tesis de que el intelecto agente sea la substancia separada divina, es decir el primer motor inmóvil, no significa negar que “... el

⁸⁸ Nuyens, F., o.c., p. 306.

⁸⁹ Owens y Guthrie.

⁹⁰ Owens, J., o.c., p. 411; también encontramos estas afirmaciones en algunos textos de *Parva Naturalia* y de las éticas.

⁹¹ Y es aquí cuando se “separa”, pues ya no existe el individuo tal, pero sí el intelecto agente: la separación es de relación (como causa final) y no de unión intínseca (aunque sea inmaterial): forma-materia, o agente-paciente.

⁹² La memoria, efectivamente, pertenece al intelecto en forma accidental (cf. *De Memoria et Reminiscencia*, 450a9-17), pero también la capacidad humana de pensamiento: sólo el hombre puede recordar, y no los animales (*ibid.*, 453a3-24); ver sobre este asunto, nuestro subcapítulo 4.3.3.

⁹³ No deja de ser contradictorio que Aristóteles haya querido explicar “físicamente” la introducción del principio divino en la fecundación humana (ver más abajo).

alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y pensamos primaria y radicalmente...”⁹⁴. El hombre piensa con su propio intelecto, pero gracias al intelecto agente.

3.5 Los dos intelectos: conclusión.

Tenemos que reconocer que, según este capítulo, hay dos intelectos distintos en su esencia y en su modo de operar. No puede ser un intelecto con dos funciones, pues el llamado intelecto agente tiene características que no poseen los hombres mortales. Y su comportamiento y su entidad (actual, formal) no coinciden con la potencialidad pura del intelecto humano. Nuyens no comparte la hipótesis de que el intelecto agente sea dios, pero de hecho sí hay indicios de que hablamos de dos intelectos diferentes: Una facultad intelectual humana y una substancia pensante independiente⁹⁵. La primera es el α -H *patetikós* considerado como $\beta < \forall : 4H$ o potencia relativa a la verdad (404a30-31) y como la parte del alma con la que esta conoce y piensa (429a10-11); la segunda es un ente incorruptible, preexistente y eterno⁹⁶: existe en sí antes de su unión con el individuo. Nosotros diríamos, en lugar de unión, causación final.

Además, hemos visto que en realidad la función de este intelecto, dado el proceso inmaterial, no es la de ser un agente del pensamiento, una causa eficiente, sino la de $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ o causa final. Y esto coincide con el tipo de padecimiento descrito por Aristóteles para la sensibilidad, que es análogo para la actividad intelectual inmaterial.

“... Le sensible actualise la sensibilité; de même, disions-nous, l'intelligible actualise l'intellect. Mais l'intelligible n'a pas comme le sensible un existence à part; il a une existence réelle, mais non indépendante: il existe, mais dans le choses sensibles, il est engagé dans la matière: c'est une puissance qu'il faut d'abord actualiser D'où viendra l'actualité? Elle leur viendra de l'intellect; car si, en un sens, c'est l'intelligible

⁹⁴ *De Anima* 414a12-13.

⁹⁵ Nuyens, F., o.c., p. 310.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 311.

qui actualise l'intellect, en un autre sens, c'est l'intellect qui actualise l'intelligible..."⁹⁷

En primer lugar, no hay padecimiento (ni agente) en el sentido normal en que se da un movimiento, porque los inteligibles y el intelecto son inmateriales. Es por eso que Aristóteles dice en el capítulo cuarto que mientras que uno no puede soportar un ruido o un olor muy fuerte, pues se dañan los elementos receptivos sensibles en el movimiento físico de la captación sensible, en cambio en la intelección sucede que, si mayor es la fuerza de la captación inteligible, se puede pensar mejor, dada su inmaterialidad⁹⁸.

Según Nuyens esta es la prueba de que en el capítulo cuarto ya se sobreentiende la presencia de un intelecto distinto al intelecto paciente, pues comparando el proceso con la sensibilidad, para esta se requiere de una causa externa, que tiene actualidad en sí y por ello actualiza el sensible en potencia. Pero el universal que existe sólo en potencia en el intelecto, y que no se da en acto como el sensible salvo por la separación del intelecto mismo, requiere ser actualizado:

“C'est seulement sous l'action d'un principe actif que les $\alpha\theta\epsilon\tau\alpha$ en puissance deviennent intelligibles en acte. On verra bientôt ci-après de quelle manière Aristote traite ce problème dans le chapitre suivant.”⁹⁹

¿Quién actualiza el universal? No dejó claramente dicho, Aristóteles, para este autor, si es el hombre mismo o un principio exterior. Pero las “fórmulas que él usa” sugieren que es la

⁹⁷ (..El sensible actualiza la sensibilidad; igualmente, decimos, el inteligible actualiza el intelecto. Pero el inteligible no tiene como el sensible una existencia aparte; tiene una existencia real, pero no independiente: existe, pero en las cosas sensibles, él está metido en la materia: es una potencia que primero hace falta actualizar ¿De dónde vendrá la actualidad? Del intelecto; porque, si en un sentido, es el inteligible el que actualiza al intelecto, es en otro sentido que el intelecto actualiza al inteligible...). Hamelin, O., o.c., pp. 15-16.

⁹⁸ *De Anima* 429a29-b5.

⁹⁹ (Es solamente bajo la acción de un principio activo que los $\alpha\theta\epsilon\tau\alpha$ en potencia llegan a ser inteligibles en acto. Uno verá inmediatamente luego de que manera Aristóteles trata este problema en el capítulo siguiente.). Nuyens, F., o.c., p. 293.

segunda hipótesis¹⁰⁰. Owens hace notar aquí que la inmaterialidad de la forma que resulta del conocimiento sensible hace que el proceso sea distinto:

“Pero mientras que en la recepción material la forma hace surgir una tercera cosa, es decir el producto, su recepción de manera inmaterial tiene un resultado muy diferente. Hace al que percibe y a la cosa percibida, al cognoscente y a la cosa conocida, idénticos en la actualidad del conocimiento. No hay un tercero, sino solamente una completa identidad de ambos en ser cognicional...”¹⁰¹

En segundo lugar ¿cómo es posible que tanto uno como el otro se actualicen? Para Hamelin¹⁰² esto representa “el problema” de la teoría del intelecto aristotélica; para nosotros, lo que sucede es que no hay agentes ni actualizaciones como en los procesos físicos, sino que la captación del universal es un proceso de actividad natural que se da en el desarrollo de la $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ del animal racional, como un ente que tiende a su realización formal-final, y no un accidente causado por un agente “extrínseco” al proceso¹⁰³.

Esto implica que no hay una causa eficiente para el pensamiento, y que cuando se entiende el universal de una imagen, el movimiento que se efectúa es de actividad natural, de realización de la naturaleza del intelecto. No es un accidente, ni se realiza un cambio o padecimiento al entender: el intelecto humano, impasible, contempla o capta los universales de los cuerpos por medio de las imágenes, y los actualiza, identificándose con ellos, pues es potencia pura de todos, de cualquier universal, de cualquier forma. Barbotin dice que¹⁰⁴ este intelecto sólo puede ser llamado pasivo en relación con el principio activo; además:

¹⁰⁰ Ibidem, pp. 295-296. Sin embargo, hay que recordar que para este autor, este intelecto en acto externo no es el primer motor.

¹⁰¹ Owens, J., o.c., p. 411.

¹⁰² Cf. Hamelin, O., o.c., p. 21 y ss, y p. 28.

¹⁰³ El mismo Hamelin reconoce que es un proceso automático y no causado eficientemente (ver n. 199).

¹⁰⁴ Barbotin, o.c., p.82 n. 5.

“L'identité potentielle de l'intellect avec toutes les choses est l'élément commun qui rend possible la passion.”¹⁰⁵

Obviamente, la pasión sin padecimiento. Hay una buena objeción a esta conclusión y es la siguiente: Si el intelecto agente hace un papel de causa final y no de causa eficiente como se podría pensar ¿por qué Aristóteles no explicó, definitivamente, qué función ejercía el llamado intelecto agente? De hecho, en la cosmología, la causa primera es el motor inmóvil, que siendo agente mueve al mundo como causa final; pero ¿por qué no explicó la misma dinámica en el pensamiento, ya sea aquí o en otro texto (por ejemplo *lambda*), si es que eso es lo que tenía en mente?

Además ¿por qué Aristóteles no dejó clara la separación desde un primer momento? Es una buena objeción a la teoría de los dos intelectos. ¿Y si este agente estaba separado y era dios, por qué no lo dijo explícitamente?

Podría ser porque ambos tienen en común la separación, la inmaterialidad y la impassibilidad¹⁰⁶. Pero sea porque en el fondo es un sólo intelecto separado, y la potencialidad es parte del cuerpo en que el intelecto habita, como si lo formara¹⁰⁷. Al final, es una sola actividad la que se realiza al inteligir, y la realiza el hombre, teniendo como *f<9γ8ΞΠγ4∇* a dios. Pero lo más probable es que no haya respuestas a estas preguntas.

Guthrie piensa que Aristóteles no hizo explícita la separación porque para él mismo era un problema cómo es que se realiza el proceso de intelección¹⁰⁸, y cuando no pudo eludir más el problema, aplicó sus principios físicos, aunque aquí se trataría de un proceso especial, distinto. A la vez, señala que, si el intelecto es pura potencia (y esto equivale en

¹⁰⁵ (La identidad potencial de este intelecto con todas las cosas es el elemento común que hace posible la pasión.). Ibidem, p.81 n. 7.

¹⁰⁶ Pero difieren en la impassibilidad: uno es impassible en relación al padecer común; el otro lo es de modo absoluto; y también se diferencian en la eternidad (ver cap. 4.3.3).

¹⁰⁷ Esta interpretación no la aceptaremos. No lo puede formar porque Aristóteles no ha dicho que sea forma o *f<9γ8ΞΠγ4∇* de alguna parte del cuerpo, y además, porque debe ser simple, sin mezcla. Cf. 429a18 y ss.; pero hay una potencia inmaterial que es el intelecto humano.

¹⁰⁸ Guthrie, W.K.C., o.c., pp. 328-329.

terminología a la materia), estaría, en la escala de los seres, en un estadio inferior al cuerpo (a la substancia compuesta), y debe aclarar esta anomalía, pues de hecho el intelecto debe ser superior¹⁰⁹. Eso lo lleva a plantear el análisis de la dualidad activo/pasivo al interior mismo del intelecto recién después del capítulo cuarto. Para Düring, por otro lado, el sentido confuso del capítulo se debe a que, si bien pretende Aristóteles responder a la pregunta de cómo se lleva a efecto el pensamiento, en realidad siempre se quedó en un bosquejo¹¹⁰. Para Owens la objeción se resuelve en la metáfora de la luz y su explicación en el *De anima*:

“... El contexto en el que se sitúa el pasaje, esto es, llevar la forma a la materia en el universo natural, parece pedir una explicación en términos de causalidad eficiente. Pero del mismo modo en que Aristóteles podría aceptar el hecho del universo físico en su totalidad sin concluir una causa creativa, de manera correspondiente puede consentir el hecho de la inteligibilidad sin inferencia de una causa eficiente adjunta Aristóteles puede reconocer la presencia del mundo visible sin preocupaciones en lo que respecta a la causa creativa. ¿Por qué entonces no podría ver la inteligibilidad como un hecho e ilustrarla mediante el símil de la luz, aun cuando no se infiera una causa eficiente? El contexto total parece demandar una causa eficiente, y sin embargo, la problemática aristotélica con la perfección de la causalidad eficiente localizada fuera, en el *passum*, impediría su consideración.”¹¹¹

Si esto es correcto, nuestra interpretación va por buen camino. Hay que tener en cuenta que todo el lenguaje utilizado por Aristóteles para el proceso intelectual es, pues, análogo y prestado de los procesos físicos normales: no hay una verdadera potencialidad, pues no hay un intelecto “material” que tenga los universales en potencia (como sí hay un cuerpo humano *informado* que tiene órganos por los que el alma capta lo sensible en potencia); tampoco hay un agente-causa eficiente, sino una $f < 9\gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \nabla$ que sirve de agente-causa final para el proceso intelectual.

¹⁰⁹ Ibidem, pp. 330 y ss.

¹¹⁰ Düring, I., o.c., p. 901.

¹¹¹ Owens, J., o.c., p. 414.

Quizás lo que hoy nos parezca tan difícil de relacionar, como que este principio agente del pensamiento es el dios y no puede ser de otro modo, era una verdad tan evidente que el mismo Aristóteles no se molestó en explicarla.

“... Ahora bien, es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea lo primigenio y soberano por naturaleza...”¹¹²

Obviamente se refiere al intelecto divino, al motor inmóvil que rige toda la naturaleza, y según nuestra interpretación, todo proceso psíquico. No es casual que tanto Teofrasto como Eudemo, discípulos de Aristóteles, hayan afirmado que el intelecto es divino, que viene de fuera, e incluso (Eudemo), explícitamente, que es dios¹¹³. Aunque todos nuestros indicios sobre el tema nos lleven a pensar que así era, no hay una sola palabra escrita de Aristóteles que realmente diga, en forma explícita, que el intelecto agente es dios, y que por eso es como es. Tal y como lo dijimos, es un problema sin solución definitiva.

Tampoco es, como se podría pensar, que las imágenes produzcan los universales, es decir, que sean la causa agente. No hay un agente en este sentido, que “haga” o “fabrique” los universales.

“... A vrai dire, la fusion automatique des images semblables ne fournit pas les universaux: elle nous amène seulement à les concevoir...”¹¹⁴

Hamelin, a pesar de esto, postuló una doble actualización entre el intelecto y los inteligibles, pero también ha afirmado que es un proceso natural espontáneo, una atracción del intelecto a los inteligibles como causa final¹¹⁵. Sería muy complicado sostener la tesis de que los inteligibles actualizan al intelecto paciente, pues ellos serían los agentes del

¹¹² *De Anima* 410b12-15.

¹¹³ Cf. Hamelin, O., o.c., pp. 29-31. No hablamos aquí de autores influidos por los neoplatónicos ni los académicos, sino de filósofos netamente peripatéticos. Sólo hemos querido referirnos a estos autores por ser discípulos inmediatos de Aristóteles.

¹¹⁴ (...A decir verdad, la fusión automática de las imágenes parecidas no produce los universales: ella nos lleva solamente a concebirlos...). *Ibidem*, p. 8.

¹¹⁵ Ver más arriba n. 199 y n. 303 respectivamente.

pensamiento. Moreau, al diferenciar las potencialidades del intelecto frente a la sensibilidad, indica que “no (hay) posibilidad de ser *informado* por ellos, como la materia, para hacerse tal objeto determinado”¹¹⁶. Y si nos parece ya mucho pedir que se sobreentiendan algunos términos de Aristóteles, como la actuación del agente como causa final, habría que seguir endeudándose con explicaciones inexistentes en el texto. Para Owens, el hecho de que Aristóteles haya pensado en una causa final implica, además, que el humano no puede, por sí mismo ser el agente de sus pensamientos:

“... ¿Se puede lograr esto mediante la causación humana solamente? Aunque la persona humana desee ardientemente lo inteligible, su actividad es solamente la actividad de un compuesto y está limitada de manera estricta a los límites del espacio y del tiempo. No se eleva al universal o esencia formal. El salto a un orden más alto no puede ser explicado por el deseo, por intenso que este sea...”

“... El cognoscente humano es estimulado por la inteligibilidad particular del fenómeno observado, profundiza esta atracción por su progreso en lo inteligible y, al final, llega a ver la inteligibilidad misma que es la naturaleza de la substancia separada y que ha sido desde el principio la causa del esfuerzo intelectual humano, del mismo modo que es la causa de toda otra actividad en el cosmos...”¹¹⁷

Por eso, si hemos de hacer hipótesis, estas deben ser lo menos contradictorias posibles con el pensamiento de Aristóteles, y en nuestro caso sólo pedimos que se acepte la omisión de una explicación en el *De anima* de la identificación del primer motor con el intelecto agente. Coincidimos plenamente con Guthrie¹¹⁸ en que “... en general, los especialistas se muestran curiosamente reacios a admitir las conclusiones a las que parecen llevarlos sus pensamientos...”, cosa que se puede ver en hipótesis que postulan intelectos separados, o procesos intrínsecos a un intelecto puramente humano. El problema del intelecto agente difícilmente se resolverá con los elementos con que contamos, pero ciertas hipótesis

¹¹⁶ Moreau, o.c., p. 177.

¹¹⁷ Owens, J., o.c., p. 415.

¹¹⁸ Guthrie, W.K.C., o.c., p. 339.

pretenden desconocer textos aristotélicos o inventar entidades que no existen en otra parte de la obra del Filósofo.

Debemos nosotros tratar ahora de averiguar si es que ese llamado intelecto agente que funge de $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ para el pensamiento humano puede ser dios, como lo suponemos, sin que ello nos lleve a contradecir los textos. Por otro lado, donde aún no queda claro el pensamiento aristotélico es en la explicación de cómo es que el intelecto se entienda a sí mismo (cap. 3.2.2). Indudablemente es una forma de intelección única, que no se da en ninguna imagen recibida, sino en la actuación misma del intelecto¹¹⁹.

3.6 Algunos datos sobre la intelección desde una crítica a Platón

Podemos percibir en las críticas hechas a Platón algunas pautas sobre el intelecto agente, y su parecido con el intelecto divino. Aristóteles critica que el intelecto sea una magnitud:

“...el intelecto es uno y continuo a la manera en que es la intelección; la intelección, a su vez, se identifica con las ideas ($< 0:\forall\theta\forall H$) y estas constituyen una unidad de sucesión como el número y no como la magnitud...”¹²⁰

Con esto negaría que el intelecto pueda tener partes; eso podría hacernos pensar que el intelecto agente y el paciente sólo son dos distinciones “formales” de un único ser: el hombre que piensa, que actualiza y padece en su potencialidad de captar conceptos. Sin embargo, parece referirse a otro problema.

Platón en el *Timeo*, según cuenta Aristóteles, ha comparado el intelecto con el alma del Universo, cosa que no está tan lejos de la concepción aristotélica: en efecto, el alma es lo mejor, lo superior de la naturaleza, y el intelecto lo es más aún; “es, desde luego,

¹¹⁹ Como veremos a continuación, si lo que existe es un intelecto único divino, el problema sigue siendo el mismo, el de captar algo que no se abstrae de los entes materiales. Pero como el hombre también entienda (aunque su intelecto es potencial y corruptible) es así como se entienda a sí mismo. Ver abajo el cap. IV.

¹²⁰ *De Anima* 407a6-8.

absolutamente razonable que este sea lo primigenio y soberano por naturaleza”¹²¹. De allí que el intelecto -como acto o agente- en sí es el intelecto divino, y su naturaleza es la intelección ininterrumpida:

“...el intelecto ha de ser necesariamente el círculo: el movimiento del intelecto es, en efecto, la intelección, así como el movimiento del círculo es la revolución; por lo tanto, si la intelección es revolución, el intelecto habrá de ser el círculo cuya revolución es la intelección Ha de inteligir siempre, desde luego, toda vez que el movimiento circular es eterno...”¹²²

De donde se ve que no se habla de una intelección humana, sino de la intelección divina de los planetas (¿o de todo el universo?)¹²³. Los juicios teóricos y prácticos, y las definiciones -continúa diciendo Aristóteles- tendrán límites, o no regresan al principio, como el movimiento circular, por lo que “siguen una trayectoria rectilínea”¹²⁴.

“De plus, que le temps soit continu, ce n'est pas une raison pour que le mouvement le soit aussi, mais il peut n'être que consecutif; comment au surplus l'extrémité serait elle la même avec des contraires comme le blanc et le noir? Le mouvement circulaire, au contraire, sera un et continu...”¹²⁵

Eso nos lleva a pensar que este intelecto, descrito como circular, es algo independiente del hombre, es decir, separado, más aun cuando el pensamiento humano para captar las esencias, siendo potencia pura de los universales, opta por las contradicciones u opuestos¹²⁶, frente al intelecto divino que siempre se tiene a sí por objeto (ver más abajo, cap. 4.3.3). Comprendiendo su movimiento, se puede llegar a saber cómo es el movimiento del alma animal.

¹²¹ *De Anima* 410b12-15. Ver más arriba.

¹²² *De Anima* 407a20-23.

¹²³ Aristóteles explicará luego que en realidad una cosa es el intelecto divino y otra el movimiento de los planetas y del universo, o “alma” del mundo.

¹²⁴ *De Anima* 407a23-32.

¹²⁵ (Además, que el tiempo sea continuo, no es una razón para que el movimiento lo sea también, sino que el no puede ser más que consecutivo; ¿cómo, por lo demás, la extremidad podría ser la misma que los contrarios, como el blanco y el negro? El movimiento circular, al contrario, uno y continuo...). *Física* 246b6-9.

¹²⁶ Ver más arriba, p. 47 y ss., cómo inteligie el intelecto los universales en el capítulo III.4.

“...Dios debió hacer que el alma se moviera precisamente por esto, porque es mejor para ella moverse que estar inmóvil, moverse así que de cualquier otra manera.”¹²⁷

El alma del mundo, o de los planetas, implica un movimiento circular, y el pensamiento (divino) también es circular. Esta circularidad del intelecto divino no es física, no hay desplazamiento circular en el movimiento de la intelección¹²⁸: por lo que tampoco corresponde al movimiento de los planetas en el cielo, aunque este movimiento responda al pensamiento de estos seres divinos. “Todo se mueve por impulsión o por tracción¹²⁹”, siendo la segunda forma la de los planetas y la primera, el fruto de la facultad desiderativa; pero en ambos casos el pensamiento teórico no es el que mueve en sí, sino el deseo de los planetas que quieren ser como dios.

“En cuanto a la facultad intelectual, no produce movimiento alguno, sino que se queda detenida (en el momento anterior al mismo)¹³⁰. Una cosa es, en efecto, un juicio o un enunciado de carácter universal y otra cosa es uno acerca de algo particular Esta última opinión sí produce un movimiento pero no la de carácter universal; o quizás las dos, pero permaneciendo aquella en reposo y esta no.”¹³¹

Sucede, en efecto, que el hombre, (pues no es su alma quien se compadece) aprende o discurre en virtud del alma, como ya vimos¹³². Si el alma se mueve cuando el cuerpo se desplaza localmente, este es un movimiento accidental de la misma, y producido también por ella¹³³. Ahora bien, así como el alma del hombre es inmóvil para Aristóteles, igualmente lo es el intelecto. Y si el intelecto es lo divino, el intelecto divino o dios es lo que hace que el alma de los planetas mueva al mundo, pero también sin moverse. El mundo jugaría aquí un papel de cuerpo del alma divina: el alma divina sería la forma de ser del mundo, su $\psi\epsilon\lambda\lambda\epsilon\gamma\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\epsilon\gamma\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\epsilon\gamma\alpha\sigma\tau\epsilon$, y el intelecto sigue siendo algo eterno y separado, inmóvil e

¹²⁷ *De Anima* 407b10-13.

¹²⁸ *De Anima* 408a29-31.

¹²⁹ *De Anima* 433b26.

¹³⁰ Se refiere al pensamiento teórico: no es movimiento físico aunque lo produzca.

¹³¹ *De Anima* 434a17-22.

¹³² *De Anima* 408b14-15.

¹³³ *De Anima* 406a30 y ss.

impasible. Lo que Aristóteles critica es que Platón no haya diferenciado el $\leq \neg H$ del alma del mundo.

Nosotros vamos a postular que el proceso sugerido en el *De anima* es idéntico al movimiento del mundo: en ambos casos existe una $f < \theta \gamma \delta \Xi \Pi \gamma 4 \forall$, que es el primer motor, que actúa como causa final en los procesos intelectivos del hombre y de los planetas. Y estos últimos, al moverse, moverán al universo y serán causa de todo movimiento, como motores intermedios, pues dios es el motor primero. Y como motor primero es la causa primera, y sólo en este sentido, por ser causa primera, es el agente, es la causa eficiente del movimiento y del pensamiento. Guthrie afirma que:

“...La última causa motriz en la "naturaleza" es el Primer Motor Inmóvil, aunque él no esté en las cosas físicas, ni nadie intente imponerse en algún sentido al griego de Aristóteles. Está fuera de ellas, pero es la causa del movimiento de ellas ($\heartsuit < \theta \pm v \beta \Phi \gamma 4$). Del mismo modo la causa motriz de las cosas psíquicas ($\heartsuit < \theta \pm \Pi \Lambda \Pi Z$), activando los pensamientos de los hombres, es algo trascendente, un $\leq \neg H$ eternamente activo de suyo. Todo cambio físico depende de la existencia de un Ser perfecto, al que la naturaleza emula en la medida de lo posible: "él mueve como objeto de deseo". ¿El cambio en la *PAITZ* no debe activarse en última instancia del mismo modo?...”¹³⁴

Nosotros creemos con Guthrie que la respuesta es afirmativa, y para ello vamos a considerar qué es lo que Aristóteles entiende por motor primero o dios, y cómo es que desde este enfoque teológico el motor primero cumple la función de intelecto agente. Terminamos con la afirmación de Owens, quien ve en el intelecto agente a dios como causa final:

“... La substancia es la causa final de todo movimiento y ser del universo. Amada e imitada por las esferas celestes, la substancia separada es causa de todo ser. ¿Qué hay en contra de considerar al intelecto activo como una situación paralela? El paralelismo con la actividad cósmica parece irrefutable.”¹³⁵

¹³⁴ Guthrie, W.K.C., o.c., p. 337.

¹³⁵ Owens, J., o.c., p. 415.

CAPITULO CUARTO

IV El intelecto divino

Hasta antes del III.4 del *De anima* alguien podría decir que siempre se habló de un intelecto, y que sólo en el quinto aparece esta distinción del doble intelecto. Después de este capítulo, Aristóteles retorna a explicar cómo es que el intelecto (sin decir cuál) opera con las imágenes, y cuáles son las relaciones de las facultades sensitivas, volitivas con el intelecto, y otras operaciones más de carácter operativo.

En opinión de algunos¹³⁶, los capítulos cuatro y cinco han sido introducidos posteriormente, ya sea por Aristóteles mismo como por otros. Pero lo que hemos mostrado es que a lo largo del *De anima* se manifiesta, en primer lugar, que el intelecto es impasible y separado -que no es como una parte cualquiera del alma- y, en segundo lugar, que en algunos casos se habla de un intelecto humano vinculado a las sensaciones y a la corrupción, y en otro de uno divino, eterno, incorruptible.

¹³⁶ Ver nuestro capítulo 1.2.

La diferencia entre ambos es clara en cuanto al modo de operar: uno es potencia de los universales, con una pasividad especial, y el otro es actividad pura, constante; de allí que uno sea “la parte” del alma con la que se intelige, y el otro, una entidad propia.

Hay pues tres tipos de seres que poseen intelecto: 1) los hombres, engendrados (¡y móviles!) y con sensibilidad necesaria para poder captar las formas, los inteligibles; 2) los seres inengendrados, inmóviles (pues el movimiento perfecto circular hace que sean “prácticamente” inmóviles, o se muevan en mucho tiempo o tarden en moverse¹³⁷), como los planetas o las inteligencias celestes. 3) El tercero sería dios, que es intelección pura, sin la materia perfecta “éter”, sin posibilidad de cambio o movimiento.

“... No es posible que un cuerpo tenga alma e intelecto capaz de discernir y no tenga, sin embargo, sensación suponiendo que no sea estacionario y sea además, engendrado (no así si es inengendrado)”¹³⁸

Pero sobre los cuerpos celestes no podemos saber cómo piensan¹³⁹, así que sólo habla Aristóteles del intelecto divino (quizás en general) y del humano corruptible. La mortalidad de este se afirma también en el tratado *Sobre la longevidad*:

“... Pero accidentalmente la destrucción de las demás cosas (conocimiento, salud) sigue a las destrucciones naturales, pues al morir los animales muere también el conocimiento y la salud que hay en esos animales. Por ello, también se podría obtener una conclusión acerca del alma a partir de estos hechos. Pues si el alma no existe en el cuerpo por naturaleza, sino como el conocimiento en el alma, habría para ella también otra destrucción distinta a la destrucción que sufre cuando el cuerpo es destruido. De suerte que, como no parece que haya tal, su asociación con el cuerpo ha de ser diferente.¹⁴⁰

¹³⁷ *Metafísica* 1068b21-26.

¹³⁸ *De Anima* 434b3-5. Los hombres tienen su propio intelecto (que, como veremos, es paciente). Según Calvo la referencia a lo inengendrado es un añadido apócrifo; pero él no toma en cuenta a los cuerpos celestes.

¹³⁹ *De Caelo* 291b24 y ss; también cf. su discurso sobre el alcance de nuestro saber en el *De Partibus Animalium*, 644b25 y ss..

¹⁴⁰ *Sobre la longevidad* 465a24-33.

La cita no sólo confirma la estrecha unión del alma con el cuerpo, sino además que la unión del conocimiento en el alma no es consubstancial (es accidental) y su destrucción ocurre junto con la del viviente. ¿Qué es lo que queda? ¿Cuál es el intelecto inmortal? Indudablemente es otro y tiene otra función, y no la de aprender y recordar las formas de las cosas.

En cualquier caso lo que quedaría es el intelecto que es separado, impassible, eterno, divino y entidad por sí mismo. Estudiaremos ese intelecto y su relación con el hombre.

4.1 La participación del intelecto divino

Como hemos visto en la crítica hecha a Platón (ver cap. anterior), el intelecto divino no es igual al intelecto humano. Pero eso no implica que no se le parezca, y de hecho, siendo lo divino un bien, el hombre tiende hacia ello. Aristóteles explica que el fin de los animales es la participación, en la medida de sus posibilidades, de lo divino -esto es, del acto divino: la eternidad-. A ello están orientadas sus acciones; por ello tratan de perpetuarse en la especie (reproducción de seres iguales, de la forma). Son uno no en número sino en especie¹⁴¹. De igual forma se expresa en el *De Generatione*:

“... Puisqu' en effet parmi les choses les unes son éternelles et divines tandis que les autres peuvent être ou ne pas être; que le beau et le divin, par leur nature même, sont toujours causes du meilleur que l'animé, parce qu'il y a un âme, comme être est meilleur que n'être pas et vivre que ne vivre pas, pour tous ces raisons il y a generation des animaux. Puisqu'il est impossible que la nature de ce genre d'êtres soit éternelle, c'est seulement dans la mesure où il le peut que ce qui naît est éternelle...”¹⁴²

¹⁴¹ *De Anima* 415a27-b7.

¹⁴² (Puesto que, en efecto, entre las cosas, hay algunas que son eternas y divinas, mientras que otras pueden ser o no; (puesto) que lo bello y lo divino, por su naturaleza misma, son siempre causas de lo mejor para el animal, pues hay un alma, (y) como ser es mejor que no ser y vivir mejor que no vivir, por todas estas razones hay generación de los animales. Porque es imposible que la naturaleza de este género de entes sea eterna, es solamente en la medida en que esto es posible, es que lo que nace es eterno). *De Generatione* 731b24 y ss. Ver también más abajo nuestra cita del *De Generatione et Corruptione*, nota 408.

Igualmente el pensamiento humano no es nunca como el divino, aunque trata de ser como él: la causa de que no entienda siempre¹⁴³ es que el intelecto humano se corrompe, y finaliza el proceso de intelección con su muerte. Podríamos agregar que la intelección humana no es “circular” como la divina, y así lo fuera, no es ininterrumpida. Es más, si pensamos teóricamente es porque esa forma de pensamiento “divina” viene de fuera¹⁴⁴.

“... Nous avons donc admis, -on le rappelait à l'instant- que la formation d'un esprit humain implique ici pour Aristote l'intervention du principe supérieur qui privilégie notre espèce: à nouveau, l' intellect venu 'du dehors' révèle son rôle nécessaire dans la génétique de l'intelligence.”¹⁴⁵

Pero si es una forma de pensamiento distinto ¿Qué significa que el hombre pueda pensar “como dios”? Pues cuando entiende, lo hace gracias a esa razón divina. Pero el pensamiento no es el mismo: el dios sólo se piensa a sí mismo, y por ser el objeto más excelso, su pensamiento es el mejor de los posibles pensamientos¹⁴⁶, y su vida es la mejor. Cuando el hombre se capta a sí mismo (ese era el problema del capítulo IV¹⁴⁷), capta sí, efectivamente, una forma sin materia, pero es la forma de un ser no tan excelso como dios; y, además, el hombre no puede permanecer constantemente pensando en sí mismo, ni tampoco en cualquier otro pensamiento.

Para Ross, ese pensar como dios se da cuando se juntan el intelecto agente con el paciente “... and we become aware of our oneness with the principle whose knowledge is always actual and always complete”¹⁴⁸. Pero eso sólo es posible considerando al intelecto agente, como Ross hace, como parte del hombre. En realidad, si consideramos al intelecto agente

¹⁴³ *De Anima* 430a5. Calvo está de acuerdo con que la respuesta está en el capítulo quinto.

¹⁴⁴ El pensamiento teórico es lo más parecido a la inmovilidad divina (ver más abajo).

¹⁴⁵ (Entonces hemos admitido -lo acabamos de recordar- que la formación de un espíritu humano implica aquí para Aristóteles la intervención del principio superior que privilegia nuestra especie: de nuevo, el intelecto venido ‘de fuera’ revela su lugar necesario en la genética de la inteligencia). Lefèvre, o.c. pp. 280-281.

¹⁴⁶ *Metafísica* 1072b18-20.

¹⁴⁷ Ver subcap. 3.2.1.

¹⁴⁸ (...y nosotros tenemos conciencia de nuestra unidad con el principio cuyo conocimiento es siempre actual y siempre completo). Ross, W.D., o.c., p. 150.

como una causa final ejercida por dios, el hombre llega a esos “estados divinos” por poder pensar teóricamente lo que está a su alcance, y, quizás también piensa Aristóteles que es por tener conciencia de ello, como dice Ross, pero no por identificarse con dios o el intelecto agente.

Ahora que hemos visto la necesidad del pensamiento divino en el hombre, es necesario imaginarnos en qué sentido admitiría Aristóteles esta “participación” divina en el hombre. Obviamente no es una participación platónica, pero tampoco puede ser una presencia física del ser divino, uno, inmutable y eterno en cada hombre, puesto que este no es un ente físico. Tampoco puede ser un sólo intelecto agente, en el sentido de Averroes -así como hemos visto que tampoco puede ser un intelecto agente humano-, pues no puede dios pensar los universales, como lo hacen los hombres.

Lo que sabemos es que el intelecto divino es una $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ del intelecto humano. Es decir, el hombre piensa teóricamente porque es un modo de imitar la felicidad divina y porque existe el pensamiento divino, que es un medio habitual del pensamiento humano. Pero ¿cuál es la parte divina que se introduce en el hombre? ¿Entonces no es el alma una absoluta unidad? Pero si el alma es una, entonces la forma de ser del hombre es alma racional, sólo que esa racionalidad no proviene del hombre (del padre, es decir, del agente o de la causa eficiente), sino de dios, causa final.

¿Cómo es esto posible? Por ahora, investigaremos qué es dios, lo que quizás nos dé una pista de lo que, desafortunadamente, Aristóteles no puso por escrito. Luego (4.3) veremos si es posible entender cómo funciona dios cómo $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ y cómo se puede interpretar esta participación e introducción del pensamiento divino en el hombre.

4.2 Dios y el universo

Hay tres escritos fundamentales donde se describe lo que es dios para Aristóteles; uno es el libro *lambda* de la Metafísica, donde se expresa lo que dios es desde el punto de vista de principio o (también) de ente supremo. Otro texto es la Física (libros VII y VIII), donde se le describe también como principio del movimiento, pero la consideración aquí es más “física”, es decir, no se describe su necesaria existencia como el fin o el bien supremo a imitar por el que todo se mueve, sino por las propias necesidades del movimiento mismo, por la imposibilidad de que el movimiento se prolongue hasta el infinito.

El tercer texto es el *De Caelo*. En él la referencia al ente necesario, al principio es mínima: se podría decir que, prácticamente, se quiere explicar cómo es que el cielo se mueve, casi al margen de dios, en forma mecánica. No deja, sin embargo, de reconocer en este texto cuál es la función divina, como debe pensar dios¹⁴⁹ y como origina esta el movimiento circular.

“... Or, l'acte de Dieu c'est l'imortalité, c'est a dire la vie éternelle. Par conséquent, il faut nécessairement qu'à Dieu appartienne un mouvement éternel. Puisque le ciel a ce caractère (car il est un corps divin) il comporte, précisément pour ce motif, le corps circulaire, lequel, par nature, se meut sans cesse en cercle.”¹⁵⁰

Nosotros, sin embargo, nos dedicaremos exclusivamente al libro XII de la Metafísica, citando a los otros en caso necesario, pues es en este texto donde se enlaza más claramente la función de causa final y primera del motor inmóvil, o dios, con lo dicho en el *De anima* sobre el intelecto agente.

4.2.1 Los entes inmóviles y el ente eterno

¹⁴⁹ *De Caelo* 284a27 y ss.

¹⁵⁰ (... Ahora bien, el acto de Dios es la inmortalidad, es decir la vida eterna. Por consecuencia, es necesario que a Dios pertenezca un movimiento eterno. Puesto que el cielo tiene esta característica (porque es un cuerpo divino) conlleva, precisamente por este motivo, el cuerpo circular, el cual, por naturaleza, se mueve sin cesar en círculo). *De Caelo* 286a8-12

El libro *lambda* comienza dividiendo las sustancias en tres tipos¹⁵¹. Esta división, sin embargo, se encuentra en un párrafo confuso que presupone la noción de movimiento en el texto. De allí que se divida a las sustancias en tres, pero se enuncia primero una la sensible, que se subdivide en eterna y corruptible, y posteriormente la tercera, que es la inmóvil. Lo que sucede es que por sustancia sensible se comprende a todos los cuerpos que tienen materia, y por lo tanto sufren movimiento o cambio. En algunos se da el cambio substancial, el cualitativo, el cuantitativo, y el movimiento local: estos son los entes corruptibles sublunares¹⁵²; pero en otros, en los planetas, sólo se da el cambio local, el movimiento circular perfecto, y por ello están compuestos del quinto elemento y son eternos. En los terceros se no se da el movimiento, pues son incorpóreos, inmateriales, forma pura. Tenemos pues los tres tipos de sustancias:

- Corpórea (sensible) - Móvil - Corruptible ... (1)
- Corpórea (sensible) - Móvil - Eterna (2)
- Incorpórea - Inmóvil - Eterna (3)

Luego nos informa Aristóteles que acerca de la tercera “algunos dicen que es separable”¹⁵³.

En este grupo clasifica a:

- a) los que dividen este tipo de sustancia en dos (seguramente para las Especies y las cosas matemáticas);
- b) los que incluyen en una misma naturaleza a las Especies y las matemáticas;
- c) los que sólo admiten las cosas matemáticas.

De todas las sustancias, las dos primeras sustancias pertenecen al dominio de la física, la tercera (inmóvil) a otra ciencia, si no hay un principio común a todas las subclases de ella.

Ese “principio común” haría posible la ciencia del ente en cuanto ente.

¹⁵¹ Metafísica 1069a30 y ss.

¹⁵² Cf. *Metafísica* 1069b8 y ss.

¹⁵³ Todo el pasaje es ambiguo. Parece ser que él no considera a la sustancia inmóvil como separada, diferenciándose de los platónicos; pero luego aceptará la existencia del primer motor inmóvil como separable.

¿Cuál es esta otra ciencia que Aristóteles tiene en mente? No puede ser la teología, (ello acabaría con una larga discusión sobre la naturaleza de la metafísica), pues Aristóteles no ha hablado de los inmóviles como del primer motor (lo que hará luego). Se podría suponer que esta ciencia trata de un grupo de entes que incluye a las formas y la matemática, tomando en cuenta que para él es obvio que las Especies no pueden existir separadas, y que si existen así, al igual que los números, sólo son separables por el intelecto¹⁵⁴. El denominador común de estas substancias es la inmovilidad.

En el capítulo sexto retoma nuevamente el tema:

Puesto que hemos distinguido tres clases de substancia, dos naturales y una inmóvil, hay que decir acerca de esta última que tiene que haber una substancia eterna inmóvil.¹⁵⁵

Si bien antes hemos hablado de substancia en general ($\cong \Leftrightarrow \Phi : \forall$), Aristóteles nos lleva al campo de la substancia primera. Hay una que, además de inmóvil, es eterna (y veremos luego que sólo una, y es una especie¹⁵⁶). Nótese bien que todos los objetos inmóviles no son substancia primera. Sobre este punto, quizás Aristóteles está pensando no ya en los números, sino sólo en el motor inmóvil, para distinguirlo de las especies platónicas¹⁵⁷.

“... De nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos substancias eternas, como los partidarios de las Especies, si no hay algún principio que pueda producir cambios...”¹⁵⁸

¹⁵⁴ En el libro XIII, capítulo 3, 1078a30 y ss., afirma que los entes matemáticos no están en sí, sino que se dan en lo sensible (lo mismo piensa de las formas).

¹⁵⁵ Metafísica 1071b3-5.

¹⁵⁶ La característica de esta substancia es que es una y separada, pero como acto puro no puede tener materia, por lo tanto para que sea una debe ser una especie única, pues aquí la materia no puede ser principio de individuación. Cf. Metafísica 1073a34-36. Ya habíamos visto que el intelecto constituye, por lo menos un género distinto al género de las almas (ver arriba, p. 6)

¹⁵⁷ Metafísica 1072b1-3. Esta distinción dentro del género es necesaria, pues los platónicos y Aristóteles están considerando la causa final. Aristóteles rechazará que las formas sean la explicación del movimiento en este sentido (causa última y primera del movimiento), y dejará como única causa final del mundo a dios. Las formas también son causa final pero de movimientos o entes particulares.

¹⁵⁸ Metafísica 1071b14-16.

En cambio, el motor inmóvil será considerado como la causa final y, también en cierto sentido, la causa eficiente de los movimientos físicos e intelectivos. No es la causa eficiente en sentido estricto pues no es agente del cambio, ya que dios no tiene un contacto físico-material con el mundo; pero si es la causa primera pues es causa del movimiento de la esfera externa.

Ahora bien, si existe una substancia inmóvil y eterna ¿cuáles son, precisamente, las substancias inmóviles no eternas? Porque concebimos normalmente a las formas y los números como eternos. En el libro IV¹⁵⁹ de la Física, Aristóteles explica cuáles son los entes en relación al tiempo. Obviamente en el tiempo están los entes cambiantes, los que entran en la clasificación de sensibles. Luego están los entes fuera del tiempo, aquellos a los que el tiempo no los envuelve o los hace padecer¹⁶⁰ (es más, la medida del tiempo se toma de ellos): son los cuerpos sensibles de naturaleza eterna, los planetas.

Luego vienen los inmóviles propiamente hablando. Estos no son entes en reposo, pues ese estado sólo le corresponde a los entes que por naturaleza pueden ser movidos. La primera clase es la de los no-existentes, los seres cuya existencia es imposible¹⁶¹. Luego en el libro V menciona que:

“... Les formes, les affections, le lieu, qui sont fin des mouvements, sont immobiles; ainsi la science, la chaleur...”¹⁶²

En la *Metafísica* también investiga Aristóteles los tipos de inmovilidad según las cuatro clases de movimiento: substancial, cualitativo, cuantitativo y local. Si hablamos de cosas,

¹⁵⁹ Física, libro IV, capítulo 12, 221a y ss..

¹⁶⁰ Física 221a26-b2.

¹⁶¹ Aristóteles pone el ejemplo de la “conmesurabilidad de la diagonal por el lado”.

¹⁶² (...Las formas, las afecciones, el lugar, que son la finalidad de los movimientos, son inmóviles; así pues, la ciencia, el calor...). Física 224b11-13.

descartamos el tipo de cambio substancial, pues la substancia no cambia en cuanto tal¹⁶³.

Los tipos de inmovilidad son:

- 1) absoluta;
- 2) lo que apenas se mueve o tarda mucho en moverse;
- 3) lo que es movable por naturaleza y pudiendo moverse, no se mueve.¹⁶⁴

Sólo a estos últimos les corresponde el reposo y todos los movimientos; por eso, cuando no se mueven, se les llama (impropiamente) inmóviles, pues sólo están reposando. Los segundos son los planetas y sólo se mueven (eternamente) de modo local¹⁶⁵, no son pues inmóviles. Y hay los que no se mueven en forma absoluta.

Además, en el libro II¹⁶⁶ hay tres clases de motores en tres órdenes de investigación: las cosas corruptibles, o motores-móviles intermedios, las movidas incorruptibles y las inmóviles. Las dos primeras clases de cosas coinciden con las substancias sensibles, corruptibles y eternas, que venimos viendo, y las inmóviles son también las causas formales y el motor inmóvil:

“... Tels sont le moteurs non mus, comme le moteur absolument immobile et le premiers de tous, et l'essence et la forme...”¹⁶⁷

Si incluimos en este grupo a las matemáticas, Aristóteles se refiere con todas estas substancias a los entes inmóviles. Pero él no cree que los entes matemáticos y las formas se

¹⁶³ Sería un cambio a la larga producido por cambios cuantitativos y cualitativos, así que es un caso despreciable.

¹⁶⁴ Metafísica 1068b11-26. No pone explícitamente ejemplos de estos tipos de inmovilidad, pero de hecho habla de todos los entes físicos sublunares que, en algún momento están en reposo, los que anteriormente no fueron considerados inmóviles..

¹⁶⁵ Este no es un movimiento corruptible que tenga principio y fin. De allí a que se les haya considerado “inmóviles” anteriormente, lo que tampoco es exacto, pues en teoría podrían dejar de moverse, y reposar. Los “verdaderos” inmóviles, como dijimos, son los que por naturaleza ni se mueven ni reposan.

¹⁶⁶ Física 198a22 y ss..

¹⁶⁷ (...Tales son los motores no movidos, como el motor absolutamente inmóvil y el primero de todos, y la esencia y la forma...). Física 198b1-3.

den separados de los objetos “...pues el ente es doble: uno, el ente en $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$; el otro, el ente material...”¹⁶⁸. No es así con el primer motor, que es una substancia en sí.

Por lo tanto, podemos afirmar que no todos los entes inmóviles son entes eternos, sino los que, como el primer motor, están separados y fuera del tiempo (por ser inmóviles), y existen como substancia primera¹⁶⁹. Los números y las formas no existen separados de las cosas, por eso no son propiamente eternos, pues su existencia depende de los entes físicos.¹⁷⁰

4.2.2 Dios y el movimiento de los planetas

Siguiendo el capítulo sexto, se asume la existencia del primer motor por ser necesario el movimiento perpetuo¹⁷¹. Se menciona que el movimiento producido, para ser continuo, es el circular¹⁷². Es más, Aristóteles recalca, hablando de la causa, que este primer movimiento es una cosa importante¹⁷³: está refiriéndose al deseo, a lo deseable y lo inteligible. En efecto:

“... el Caos y la Noche no duraron tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia. Por lo tanto, si siempre se repite cíclicamente lo mismo, tiene que existir siempre algo que actúe del mismo modo...”¹⁷⁴

¹⁶⁸ Metafísica 1078a30.

¹⁶⁹ Algunos consideran aquí, además de al dios, a las inteligencias celestes, pero a nosotros nos interesa en este trabajo referirnos sólo al primer motor.

¹⁷⁰ En cierto sentido son imperecederos, pues sobreviven a los entes; pero realmente no lo son, pues no “sobreviven” sin ellos (o fuera de ellos).

¹⁷¹ No vamos a describir aquí la prueba de la existencia del primer motor, sino a resaltar lo que de ella sea conveniente para nuestro tema.

¹⁷² Metafísica 1071b10-11.

¹⁷³ Metafísica 1071b36-37.

¹⁷⁴ Metafísica 1072a7-10.

Y esto es el primer cielo, que es eterno¹⁷⁵. Pero al cielo, que es motor intermedio, lo mueve el deseo. Nos interesa a nosotros este punto, pues, a partir del 1072b, se explica como es dios y por qué es tan deseable.

“Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales uno es inmóvil, y lo otro no.”¹⁷⁶

Dios, para Aristóteles, es la causa final, en tanto que es deseable y amable. Y ello produce el primer movimiento, que es local y circular, pues la traslación es el primero de los cambios¹⁷⁷. Los planetas “desean” ser como dios, y son movidos por amor a él. Incluso en el *De Caelo* afirma que:

“... Il n'est point de changement pour aucun des êtres disposés sur la traslation la plus extérieure: mais immobiles, impassibles, joissant de la meilleure et de la plus indépendante des vies, ils poursuivent leur existence, pendant la dureé tout entière C'est de lá que, pour les autres êtres, dépendent, avec plus de rigueur pour les uns, d'un maniere assez indistincte pour d'autres, les êtres et la vie.”¹⁷⁸

De allí que “de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza”¹⁷⁹ y también nosotros. Desde el punto de vista del *De Caelo*, los planetas, generando los primeros movimientos, generan el movimiento y la vida en el mundo sublunar. Pero parte de la respuesta también está, desde el punto de vista de la *Metafísica*, en la naturaleza divina misma del dios, en su forma de ser (y a la que los planetas aspiran):

“Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los

¹⁷⁵ Metafísica 1072a23.

¹⁷⁶ Metafísica 1072b1-3.

¹⁷⁷ Cf. también Física 198b1-4.

¹⁷⁸ (...No existe en absoluto cambio para alguno de los entes dispuestos sobre las traslación más externa: sino que, inmóviles, impassibles, gozando de la mejor y más independiente de las vidas, prosiguen su existencia, durante toda la eternidad Es de aquí que dependen para los otros entes, con más rigor algunos, y de una manera muy indistinta otros, los seres y la vida). *De Caelo* 279a19-30.

¹⁷⁹ Metafísica 1072b14.

recuerdos lo son a causa de estas actividades). Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado.¹⁸⁰

Dios es acto puro, y su acto es la intelección de sí mismo; ésta es la circularidad del pensamiento que veíamos que nada tiene que ver con el movimiento planetario¹⁸¹, aunque será su causa, como fin, como $\text{f} < \text{g} \gamma \delta \epsilon \pi \gamma 4 \forall$. El elocuente pasaje de *De Generatione et de Corruptione* confirma el sentido completo de causa que tiene el primer motor:

“En lo que respecta a la causa primera, dijimos antes, en nuestros tratados sobre el movimiento, que existe algo que está inmóvil durante todo el tiempo y, por otro lado, algo eternamente en movimiento. Pero, de estos dos principios, las precisiones sobre el principio inmóvil son tarea de una filosofía primera y diversa de ésta que nos ocupa; en cambio, en lo que respecta a aquello que gracias a su movimiento continuo mueve las demás cosas, debemos explicar luego cuáles de las causas particulares mencionadas posee tal característica.”¹⁸²

Dios, como causa final a la que tiende todo movimiento, será estudiado en la *Metafísica*, y por eso también como causa del movimiento de los planetas, de las esferas celestes. La explicación detallada de la inmovilidad divina y el movimiento eterno celestial se encuentra en la *Física*, y la explicación “mecánica” de como se produce este movimiento y cuales son sus efectos esta en el *De Caelo* y en algunas partes del *De Meteorologica*. Estas dos últimas obras explicarán detalladamente las causas de la generación y la alteración de las substancias a las que hace alusión el pasaje del *De Generatione et de Corruptione*, pues aquí se hablará de ello en forma general.

4.2.3 Causa eficiente y causa final

¹⁸⁰ *Metafísica* 1072b15-20

¹⁸¹ Ver cap. 3.6.

¹⁸² *De Generatione et de Corruptione* 318a3-8.

No hay, sin embargo, una posición no conforme con esta interpretación, y Ross indica que sobre el tema se ha discutido mucho¹⁸³. Veremos una objeción planteada recientemente.

Según Sarah Broadie¹⁸⁴, dios, o el primer motor, no tendría una actividad noética contemplativa, sino más bien noética cinética, y es por eso que es la causa eficiente, por ser un agente cinético. Para ello se basa en que en ningún pasaje de *lambda* se explicita textualmente que haya una primera esfera movida por una acción espiritual (deseo).

Efectivamente lo único que se dice es que:

“Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no.
Y mueve en tanto que es amada, mientras que todas las cosas mueven al ser movidas...”

Aristóteles explicará que ese movimiento es por traslación y que ese es el primero de los movimientos; si bien el contexto en el que se habla es acerca del motor inmóvil y del movimiento eterno de la esfera celeste, para Broadie esto no es una prueba clara de que exista un alma planetaria distinta del mismo dios.

En resumen¹⁸⁵ Broadie, piensa que si suponemos la existencia de esa alma (que sería la causa eficiente-última del movimiento de la primera esfera), nos embarcaríamos en otro problema: el de suponer que esta alma tendría dos objetos diferentes de deseo: uno contemplativo, la imagen de dios, y otro, cinético, la de moverse en círculo:

“Si cette âme peut contempler le premier moteur, n'y a-t-il pas déjà là meilleure forme d'imitation [es decir, de existencia]? Pourquoi donc faudrait-il penser que l'âme désire aussi engendrer le mouvement?”¹⁸⁶

¹⁸³ Ross, W.D., o.c., p. 181.

¹⁸⁴ Broadie, Sarah, “Que fait le premier moteur d'Aristote?”, en: *Review Philosophique*, 1993, N° 2, pp. 375-411.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 385.

¹⁸⁶ (Si esta alma puede contemplar el primer motor, ¿no es esa ya la mejor forma de imitación? ¿Por qué, entonces, deberá pensarse que el alma desea también generar el movimiento?). *Ibidem*, p. 380.

Esto nos llevaría a atribuirle dos actividades noéticas al alma de las esfera, siendo una inútil. Y el sentido de “fin” ($\Theta\Xi\delta\cong H$) se desdoblaría en dos, un fin objetivo (fin de la acción) y otro fin como beneficiario de la acción (ser como algo). El sentido de causa ejemplar hace violencia al término objetivo, pues el “fin” en cuestión es el movimiento y no “ser” como el motor inmóvil.¹⁸⁷

Para solucionar esta supuesta aporía, Broadie piensa que el motor inmóvil y el cielo con movimiento eterno son una misma unidad, análoga a la que se da en el alma-cuerpo de los seres sublunares.

“Ce cas se situe à la limite conceptuelle où il est impossible de dissocier le mouvement éternel de l'acte noétique qui l'engendre, et tout aussi impossible de dissocier cet acte générateur de son reflet dans un conscience accompagnée de plaisir. Ainsi, de même que nous pouvons voir pourquoi le mouvement se produit (parce que c'est une fin de valeur positive), peut-être pouvons-nous voir aussi il est également correct de dire que la fin (le Premier Moteur en tant que cause *finale*) est une activité noétique. Cette analyse explique aussi pourquoi Aristote peut passer aussi aisément d'une façon de parler du Moteur en termes de cause finale à une autre où il en parle en termes de cause efficiente.”¹⁸⁸

Convencida de que la contemplación pura no juega ningún rol en el movimiento de las esferas, Broadie piensa que el pensamiento de sí mismo del motor inmóvil no es una pura contemplación de su propia imagen (o ser), sino que “... C'est une activité cinétique (i) qui implique une conscience d'elle-même, et (ii) qui vise noétiquement à une activité telle qu'elle-même.”¹⁸⁹

¹⁸⁷ Ibidem, p. 382.

¹⁸⁸ (Este caso se sitúa en el límite conceptual donde es imposible disociar el movimiento eterno del acto noético que lo engendra, y también es imposible de disociar este acto generador de su reflejo en una conciencia acompañada de placer. Así, del mismo modo que nosotros podemos ver por qué el movimiento se produce (porque este es un fin de valor positivo), podemos quizás ver también que es igualmente correcto decir que el fin (el Primer Motor en tanto que causa final) es una actividad noética. Este análisis explica también por qué Aristóteles puede pasar tan fácilmente, por un lado, a hablar del Motor en términos de causa final, y por otro lado, a donde lo ha nombrado en términos de causa eficiente.). Ibidem, pp. 387-388.

¹⁸⁹ (...Es una actividad cinética (i) que implica una conciencia de ella misma, y (ii) que apunta noéticamente a una actividad tal como ella misma.). Ibidem, p. 388.

Claro que esta posición, que contradice muchos textos de Aristóteles¹⁹⁰, la lleva a dar explicaciones sobre cómo en *lambda* se identifica la actividad del primer motor con la contemplación pura e inmóvil, cómo es que puede ser causa eficiente intelectual, cómo, si *desea* moverse (lo que implica una carencia o imperfección), es un motor inmóvil en acto perfecto, por qué no dice en *lambda* que sea el alma del universo (y más bien le critica eso a Platón), qué significa, si es movimiento eterno del universo, que sea un ser intelectual, y muchas otras objeciones más propuestas por ella misma (que se deducen obviamente de la lectura de los textos aristotélicos)¹⁹¹.

Según creemos, la extraña exégesis de la Dra. Broadie se puede refutar utilizando una de sus respuestas a las objeciones que se plantea; cuando responde a cómo es que, siendo un ser intelectual (e inmaterial) es la causa eficiente del movimiento dice:

“...Il faut concevoir le Moteur, non pas comme primitivement en connexion avec le sphère et donnant naissance *dérivativement* au mouvement éternel, mais comme d'abord de nature à donner naissance à ce mouvement, et *par suite* en connexion avec un *mobile* approprié: la sphère...”¹⁹²

Si bien es cierto que Aristóteles no menciona al alma de la primera esfera, por el contexto se deduce que está hablando de alguna entidad viva y racional que desea moverse (y esto se confirma en numerosos textos del Estagirita). Esta alma no puede ser el alma del mundo dada la acérrima crítica a la teoría platónica, ni puede ser la causa eficiente del movimiento, como veremos más adelante (cap. 4.2.3). Pero ¿qué sucede con la aporía presentada por Broadie en el caso de que exista un alma de la primera esfera? ¿Tiene,

¹⁹⁰ Por ejemplo, para ser el agente último del movimiento no debe moverse (*De Generatione et Corruptione* 323a15-21), o, que no debe mover al mundo como causa eficiente cuando piensa circularmente en sí (ver *De Anima* I.3,407a7 y ss. y *De Caelo* 284a27-35); pero en fin, va contra el mismo comienzo del libro *lambda* (y del cap. sexto en adelante), donde toda la argumentación se basa en un primer motor inmóvil, y no un primer motor que se mueva a sí mismo.

¹⁹¹ Ibidem, pp. 3888-401.

¹⁹² (...Es necesario concebir el Motor, no como primitivamente en conexión con la esfera y dando nacimiento derivadamente al movimiento externo, sino como, en primer lugar, de una naturaleza capaz de dar nacimiento a este movimiento, y, por consecuencia, en conexión con un móvil apropiado: la esfera...). Ibidem, o.c., pp. 397-398.

efectivamente, dos deseos intelectuales, uno de ellos inútil? Pues no; no es necesario concebir dos actividades noéticas a la primera esfera, sino una sola, la de “imitar” al motor inmóvil o dios.

Dios, efectivamente, sólo piensa en sí mismo, y este pensamiento contemplativo “circular”, al tratar de ser imitado por el alma de la primera esfera, alma de un ser corporal eterno, pero al fin y al cabo material, *produce* un movimiento circular: su objetivo no es producir este movimiento, sino que es causa de su deseo de ser como el motor inmóvil lo que produce el movimiento circular de su ser, del mismo modo que Broadie se imagina que el dios de Aristóteles mueve al mundo con una $\langle \bar{0}\Phi 4H \rangle$ cinética. Este último sí es un ser imperfecto, y, el primer movimiento que es por traslación es fruto de la $\langle \bar{0}\Phi 4H \rangle$ cinética, y no contemplativa, pues la primera esfera no puede pensar nunca como dios, pues no es dios: es un ser material, a pesar de que su actividad cinética, y su $\langle \bar{0}\Phi 4H \rangle$ producida por una “causa ejemplar”, son una clase de vida más perfecta y feliz que la humana, pero no la más perfecta y feliz. Sólo el motor inmóvil la tiene. Decimos “ejemplar” pues, como dice Owens, lo es en el modo de operar, no en el contenido:

“... La causación formal extrínseca, llamada después causalidad ejemplar, puede ser sugerida por la comparación del intelecto activo con un arte. Pero en este caso el pensador humano no ve al intelecto activo para comprender los objetos de la misma manera en que el Demiurgo platónico contempla las ideas. Más bien, el cognoscente humano mira los múltiples aspectos de las cosas sensibles en su esfuerzo por comprender esas cosas desde la perspectiva de sus esencias. El o ella no intuye su *differentiae* en la perfección uniforme del intelecto activo.”¹⁹³

Como veremos más adelante, dios no es la causa eficiente última (inmediata, en contacto) del movimiento del universo, pero si es la causa eficiente primera, pues como causa final genera el primer movimiento por traslación del universo. Aristóteles, en el libro *lambda* afirma que el motor inmóvil produce movimiento ($\langle \gamma\Phi 4H \rangle$) o hace mover al universo

¹⁹³ Owens, J., o.c., pp. 414-415.

($B \cong 40946 \bar{H}$), pero no opera, no hace obra ($f < \gamma \Delta(\bar{H}$, de $\clubsuit \Delta(\cong <$, trabajo). Es por eso que siendo la causa primera no es la causa eficiente típica de los movimientos físicos. Guthrie¹⁹⁴ cita la *Física* para justificar cómo es que se ha de entender a la causa formal-final-eficiente (primera, agregaríamos) como doble:

“Mais les principes qui mouvent d'une façon naturelle sont doubles, et l'un n'est pas naturel; car il n'a pas en soi un principe de mouvement. Tel sont les moteurs non mus, comme le moteur absolument immobile et le premier de tous, l'essence et la forme; car ce sont là, fins, et choses qu'on a vue; par suite, puisque la nature est en vue de quelque fin, il faut que le physicien connaisse un telle cause.”¹⁹⁵

Dios es la causa final de universo y el primer motor que mueve a los, eternamente móviles, planetas¹⁹⁶: es en ese sentido el principio del cual “penden el cielo y la naturaleza entera”. Los planetas, “inteligencias celestes”, tienen (luego de dios) la vida más inmóvil, impassible, la más feliz e independiente, pues se asemejan a dios en su intelección circular, expresada incluso en sus movimientos circulares perfectos: de allí que sean incorruptibles (y causa del movimiento sublunar).

“... D'un côté il y a identité de mouvement entre ce qui est mù éternellement par le moteur éternel et chaque animal pris individuellement, et d'autre côté leur mouvement est différent, et c'est pourquoi certaines choses se mouvent éternellement, tandis que le mouvement des animaux a une limite.”¹⁹⁷

La identidad del movimiento debe ser dios como causa final, como existencia “a imitar” por todos los vivientes, los planetas y los habitantes del mundo sublunar. La analogía en

¹⁹⁴ Guthrie, W.K.C., o.c., p. 336.

¹⁹⁵ (Pero los principios que mueven de un modo natural son dobles, y uno no es natural; porque no hay en sí un principio del movimiento. Tales son los motores no movidos, como el motor absolutamente inmóvil y el primero de todos, la esencia y la forma; porque estos están allí, fines y cosas que uno ha visto; es más, puesto que la naturaleza existe en relación a un fin, es necesario que el físico conozca tal causa.). *Física*, 198a35-b5; Cf. también *De Anima* 433b14-18.

¹⁹⁶ *De Generatione et de Corruptione* 324a27-34.

¹⁹⁷ (...Por un lado hay identidad de movimiento entre aquello que es movido eternamente por el motor eterno y cada animal tomado individualmente, y por otro, su movimiento es diferente, y es por esto que ciertas cosas se mueven eternamente, mientras que el movimiento de los animales tiene un límite.). *De Motu* 700b29-32. Cf. también 700a31 y ss.

Aristóteles va más allá, pues piensa en el cuerpo como una ciudad bien gobernada¹⁹⁸, donde cada órgano cumple su función sin tener allí el alma, pero conectado con el órgano de donde ella imprime su movimiento (que es el corazón). En la *Física*¹⁹⁹ afirma, además que hay una relación entre microcosmos y macrocosmos en cuanto al movimiento: lo que se produce en uno, también se da en el otro, pero sólo en forma análoga.²⁰⁰ Como dice Düring, el gran mérito de Aristóteles consiste en buscar razones sólidas a lo que otros ya habían expresado, y las creencias de los antiguos, como la astrología:

“Se sabe que su principio esencial, al menos en su forma helenizada, consiste en la solidaridad universal: todo cuanto acaece en el mundo sideral se reproduce con toda exactitud en el mundo terrestre. Resulta por tanto que aquí abajo todo está rigurosamente determinado por la revoluciones de los astros y penetrado de los efluvios que emanan de ellos, pero todo, incluso las acciones humanas, puesto que el hombre es un microcosmos, réplica del gran universo...”²⁰¹

4.3 El intelecto agente

A partir de esta relación entre dios como motor inmóvil y el movimiento planetario eterno, causante del movimiento sublunar, incluso de la vida, podemos hacer la analogía correspondiente en la cual identificamos a dios como el intelecto agente que es la $\psi\theta\delta\epsilon\pi\gamma\delta$ de todo ser racional.

Para nosotros sólo nuestros breves momentos de vida teórica coinciden con la dicha de dios, por ser lo más excelso a lo que podemos llegar. Y es en ese sentido en el que dios -o el intelecto- es una $\psi\theta\delta\epsilon\pi\gamma\delta$ para nosotros. Todos los demás razonamientos del alma

¹⁹⁸ *De Motu* 703a28-b2.

¹⁹⁹ *Física* 252b26.

²⁰⁰ En este sentido Aristóteles parece rescatar en parte el pensamiento de Platón, aunque siempre se distinguirá de él (Cf. Düring, o.c., p. 515 y ss.). Era, además, común para los griegos ver el cosmos como una relación que abarcaba todos los aspectos (Cf. Grenet, Louis. *El Genio Griego en la Religión*, México: Edit. Hispano-Americana, 1960, pp. 162-163).

²⁰¹ Grenet, Louis. *El Genio Griego en la Religión*, o.c., pp. 308-309.

son “buenos” en la medida en que se parecen al teorizar, o dependen de él, del mismo modo que nuestro teorizar depende del pensamiento divino circular.

“Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican...”²⁰²

Este debe ser también el modo en que el intelecto humano se capta a sí mismo²⁰³, pues no importa cómo se podía pensar lo inteligible sin cuerpo, sino cómo se piensa el acto de inteligir. Es inteligiendo como se conoce como ser inteligible e intelecto en acto²⁰⁴; si bien el hombre no es un puro ser inteligible e intelecto en acto, participa de este estado cuando piensa teóricamente. Si adjuntamos esto a la función de $f \langle \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall \rangle$ que tiene dios, podemos vislumbrar ya el sentido que tiene el intelecto agente.

“Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello²⁰⁵ es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble...”²⁰⁶

Lo divino en el hombre sería la posibilidad de ser como dios, de gozar de esta vida agradable y noble en grado sumo, de pensar teóricamente, y sobre todo, de ser el receptáculo de lo inteligible en acto -al menos a veces y de otras cosas, no del ser divino- y de la substancia, de ser el lugar de las formas. En este sentido, el intelecto humano es el intelecto pasivo o potencial, intelecto con el que el alma piensa, e intelecto que se corrompe con la muerte del hombre. La corruptibilidad animal pretende subsanarse por medio de la reproducción de la especie:

“En efecto, dado que afirman que en todas las cosas la naturaleza aspira a lo mejor, y que es mejor ser que no ser (en

²⁰² Metafísica 1072b20-21

²⁰³ Ver p. 93.

²⁰⁴ Cf. Barbotin, o.c., p. 80 n. 2

²⁰⁵ García Yebra indica que por aquello se entiende la potencia. Es decir que tener las substancias en el intelecto en acto es lo divino, frente a la capacidad potencial (humana) de poder tenerlas: esto es lo que hace posible el intelecto agente, en la medida en que él se tiene de ese modo a sí mismo.

²⁰⁶ Metafísica 1072b22-25.

otro lado hemos mencionado en cuántos sentidos decimos ser), pero es imposible que el ser esté presente en todas las cosas debido a lo muy lejos que se encuentran del principio, el dios consumió el universo en el único modo que le restaba, haciendo ininterrumpida la generación. Pues así el ser puede poseer el mayor grado de consistencia, gracias a que ese perpetuo producirse de la generación es lo más cercano que hay a la substancia (eterna).²⁰⁷

Y es en este sentido en el que, siguiendo nuestra causa final, tratamos de parecernos más a dios, tanto en la reproducción de la especie, del ser humano, como en el pensar teóricamente. En este sentido él es *ἀκίνητος* de los seres inteligibles, intelecto agente que, como la luz, “hace en cierto modo de los colores en potencia, colores en acto”²⁰⁸, es decir, hace en cierto modo que las substancias sean inteligibles, sean formas captadas por el intelecto.

Desde nuestro punto de vista, buscamos siempre entender los procesos según la causa eficiente, o formal si se quiere²⁰⁹, y pensamos que el intelecto agente es -siguiendo las definiciones aristotélicas- el que tiene que hacer las ideas eficientemente. Pero si tomamos en cuenta que hablamos aquí de un proceso de cambio no material, y que además es un padecimiento en el desarrollo de una naturaleza específica²¹⁰ (el intelecto es potencia pura), podemos pensar que, para Aristóteles, lo que hace el intelecto agente es posibilitar que las formas puedan existir en el intelecto humano, en la medida en que este recibe las imágenes del sentido común y de la imaginación.

“Aristóteles puede decir que no es la piedra, sino la forma de la piedra lo que está en el alma. La forma es el medio por el cual el que percibe llega a ser y es la cosa percibida, y el cognoscente, la cosa conocida. Aquí como en otras partes del pensamiento de Aristóteles, la forma es la causa del ser.”²¹¹

²⁰⁷ *De Generatione et de Corruptione* 336b27-34 (ver p. también 100).

²⁰⁸ Ver la explicación de esta metáfora en el cap. 3.3.1.

²⁰⁹ Cf. Kuhn, Th. S., “Las nociones de la causalidad en el desarrollo de la física”, en: Piaget, J. (comp.) *Las teorías de la Causalidad*, Ediciones Sígueme: Salamanca, 1977.

²¹⁰ Ver nuestro subcapítulo 3.2.

²¹¹ Owens, J., o.c., pp. 411-412.

Por otro lado, no hay causa eficiente verdadera en procesos que no son físicos, así como no hay verdadera potencia, pues no hay materia²¹².

“No obstante hay una diferencia y debemos determinar cual es. Todo motor no puede ejercer una acción, si es que queremos establecer una oposición entre agente y paciente, sino que este último término sólo se aplica a los entes cuyo movimiento es una afección, afección (como por ejemplo lo blanco y lo caliente) según la cual el ente padece solamente una alteración. Empero mover es un término que tiene más extensión que actuar”²¹³

Este es el modo como los planetas son movidos (y el cielo y la naturaleza entera) por dios, sin que este sea agente, siendo sí causa primera, pues normalmente todo agente o motor (intermedio) padece al mismo tiempo que actúa, pues está en contacto (material) con el paciente²¹⁴. Y de este modo también “mueve” al hombre a pensar, al ser el intelecto mismo, la $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ de nuestro pensar, nuestra causa final (desde el punto de vista de seres inteligibles en acto).

Tal contacto físico, obviamente, no es el caso divino, y por eso su “actuación” en el pensamiento humano es como $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$ que posibilita el pensar, tendiendo el hombre a la inteligibilidad. En estos movimientos “a distancia” la relación agente-paciente depende de la inmaterialidad del proceso:

“Así, todos aquellos agentes que no poseen la misma materia que el paciente, actúan permaneciendo impasibles (por ejemplo, el arte de la medicina, que, al producir la salud, no sufre pasión alguna por la obra que sana); en cambio, el alimento, al actuar, experimenta una cierta pasión al tiempo que actúa. Aquí el arte médica cumple papel de principio, mientras que el alimento cumple el de motor último en contacto con lo movido. Por lo tanto, todas las cosas activas que no poseen su forma en una materia son impasibles...”²¹⁵

²¹² Existe, de hecho, un alma racional humana que es potencia pura y lugar de las formas, potencialmente y en acto (ver caps. 3.2 y 3.3), pero no es algo corporal. Sin embargo, esta alma es corruptible y perecible, y necesita del cuerpo para darse (*De Anima* 408b14-15).

²¹³ *De Generatione et de Corruptione* 323a15-21.

²¹⁴ Física 202a5-7.

²¹⁵ *De Generatione et de Corruptione* 324a33-b25.

Este es el caso de dios respecto a la inteligibilidad humana (la de principio), e incluso, es el caso de cada pensamiento o captación de una *f*-forma, pues el intelecto humano es el que entiende sin ser el mismo un agente o motor último.

El pensamiento humano se da naturalmente como un proceso inmaterial e impasible, al captar las *f*-formas o formas que están en potencia en los objetos²¹⁶ y al hacerse uno en acto e identificarse lo inteligible con lo entendido. Esa figura o “fantasma” no es causa eficiente del intelecto tampoco, pues este no “padece” necesariamente el entender como si ocurre con los sentidos: no podemos dejar de sentir.

Específicamente ¿qué hace el intelecto divino para que el intelecto humano entienda? Es una pregunta que difícilmente alguien podría responder. Lo que sabemos es que es necesario que él entienda eternamente para que el hombre pueda pensar los universales, como es necesaria la luz para que se dé la transparencia y puedan darse (o verse) en ella los colores.

4.3.1 El intelecto que viene de fuera

Resulta problemática, sin embargo, la capacidad intelectual “activa”, que capta las formas, en el intelecto potencial humano: es decir, es complejo como el “divino intelecto agente” puede estar en el hombre y permitirle pensar las formas:

“En se développant, ils acquièrent l'âme sensitive par laquelle ils sont des animaux. En effet, un être ne devient pas d'un seul coup animal et homme, animal et cheval, et il en va de même pour les autres vivants. Car la fin manifeste en tout dernier lieu: or la fin de la génération, c'est le caractère particulier de chaque être. Voilà pourquoi, en ce que concerne aussi l'intellect, savoir quand, comment et d'où les êtres qui participent à ce principe en reçoivent leur part, constitue un problème extrêmement difficile. Il faut essayer de le comprendre dans la mesure de nos moyens et autant qu'il peut être résolu.”²¹⁷

²¹⁶ Cf. arriba cap. 3.2.2.

²¹⁷ (En su desarrollo ellos adquieren el alma sensitiva por la que ellos son animales. En efecto, un ente no llega a ser inmediatamente animal y hombre, animal y caballo, e igualmente es para los otros vivientes. Porque el fin se manifiesta sólomente en último lugar: ahora bien, el fin de la generación es aquel carácter

humana, que posee la vida, tiene un elemento extra que no se compone de los cuatro típicos elementos griegos (tierra, agua, aire y fuego), que Aristóteles también acepta en su cosmología como elementos primarios.

“Donc la nature propre de toute espèce d'âme semble participer à un corps qui diffère de ce qu'on appelle les éléments et qui est plus divin qu'eux. Mais de même que les facultés de l'âme se distinguent les unes des autres par une valeur plus o moins grande, de même aussi la nature de ce corps est différente. Il y a toujours dans le sperme ce qui rends les semences fécondes, c'est-à-dire ce qu'on appelle la chaleur. Or cette chaleur n'est ni du feu ni une substance de ce genre, mais c'est le gaz [Bγ-:∇] enmagasiné dans le sperme et dans l'écumex, et la nature inherente à ce gaz et qui est analogue à l'élément astral...”²²⁰

La vida, como un bien, como una forma de ser, es valorada por Aristóteles de tal modo que todo ser viviente tiene un elemento divino, y según el tipo de alma (sus funciones)²²¹ hay una jerarquía, una valoración. Si los seres se parecen o imitan a dios en su constante reproducción de la especie, es lógico que la vida que se mantiene y se trasmite de macho a hembra sea algo divino. La escala jerárquica (realizada entre los entes vivos del mundo sublunar), que comenzará por las formas más simples de vida, termina en aquella que tiene un elemento “análogo” al elemento astral, al éter de los planetas eternos; ese lugar lo ocupa, obviamente, el hombre.

Pero aquí ya se mencionan los elementos que llevan la especie, la forma: un calor vital, producto de un gas almacenado en el semen espumoso, el Bγ-:∇ vital. Cada Bγ-:∇ lleva la forma del ser al que corresponde.

²²⁰ (Entonces la naturaleza propia de toda especie de alma parece participar de un cuerpo que difiere de aquellos que uno llama los elementos y que es más divino que ellos. Pero así como las facultades del alma se distinguen las unas de las otras por un valor más o menos grande, así también la naturaleza de este cuerpo es diferente. Hay siempre dentro del esperma aquello que hace posible que las simientes sean fecundas, es decir aquello que uno llama el calor. Ahora bien, el calor no es el fuego ni de una substancia de ese género, sino que esto es el gas (Bγ-:∇) atrapado en el esperma y en la espuma, y la naturaleza inherente a este gas es análoga al elemento astral.). *De Generatione Animalium* 736b29-a1.

²²¹ Piensa en tipos de alma ver la cita de Düring, n. 32 y cf. *De Anima* 434a6-8.

El ser humano tiene una naturaleza intelectual, y si sólo fuera potencial -y dios pensara por nosotros y en las diversas $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall H$ - no habría aquí ningún problema, pues el $B < \gamma \rightarrow : \forall$ humano haría que en cada hombre haya un alma racional potencial, y la actualización de esta con su objeto, lo inteligible, se daría por el pensamiento divino. Pero dios no piensa más que en sí mismo, como vimos²²². Así pues, es cada hombre quien tiene que pensar en cada $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ que se le presente por la imaginación o la sensibilidad. Es cada uno quien entiende, quien piensa, quien hace actual lo potencial, quien es principio activo, quien es agente.

Este es problema extremadamente difícil de la participación del intelecto que Aristóteles resuelve de acuerdo a los medios disponibles:

“L’intellect seul vient du dehors et que seul il soit divin: car un activité corporelle n'a rien de commun avec son activité à lui”²²³

“Quant à la matière du liquide seminal, qui sert de véhicule à la portion du principe psychique (une portion de ce principe est indépendante de la matière chez tous les êtres où se trouve inclus un élément divin -tel est le caractère de ce qu'on appelle intellect- tandis que l'autre en est inséparable), cette matière de la semence se dissout et s'évapore, du fait qu'elle possède un nature humide et aqueuse...”²²⁴

¿Este es un principio agente que no muere con el compuesto hombre del que se nos habla en el quinto capítulo del libro tercero del *De Anima*? (como piensan algunos autores²²⁵) ¿O es dios mismo que funciona como una $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ de la racionalidad humana, como causa final? También podría ser, quizás, la capacidad activa humana pensante (pasiva), hecha del elemento astral²²⁶ (como se citó más arriba) y que, si bien corresponde al

²²² Ver p. 117.

²²³ (El intelecto solo viene de fuera y solo el es divino: porque una actividad corporal no tiene nada en común con él). *De Generatione Animalium* 738b27-29.

²²⁴ (En cuanto a la materia del líquido seminal, que sirve de vehículo a la porción de principio psíquico (una porción de este principio que es independiente de la materia pertenece a todos los seres donde se encuentra incluso un elemento divino -tal es la característica que uno llama intelecto- mientras que la otra es inseparable), esta materia de la simiente se disuelve y se evapora, por el hecho de poseer una naturaleza húmeda y acuosa...). *De Generatione Animalium* 737a7-12.

²²⁵ Cf. n. 288.

²²⁶ Y recordemos que los astros son cuerpos divinos.

intelecto humano paciente-potencial, por ser divino es separado²²⁷. ¿Qué sería aquello que regresa? Quizás el elemento astral, que cuando no forma un nuevo individuo en el proceso de reproducción se “evapora”. Es divino y viene de dios en tanto que es el éter, el quinto elemento del que están hechos los seres divinos, y que es análogo a dios²²⁸. Por eso es que viene en la naturaleza espumosa del sémen y, al secarse este “regresa” a la esfera supralunar. Este es quizás el elemento que permite la inmaterialidad del pensamiento

No hay, sin embargo, suficientes elementos de juicio para responder a estas (y muchas otras) preguntas. Utilizando los “medios” a nuestro alcance, como diría Aristóteles, quizás constituye el hombre una sola unidad racional activa y pasiva a la vez (sin ser un agente y paciente real, pues hablamos de procesos inmateriales), que al morir se descompone, y, quien sabe, “vuelve” este principio intelectual divino a su lugar de origen, o continúa “viajando” de un hombre a otro por medio de la reproducción (a pesar de que no le pertenezca específicamente a la semilla del hombre); pero esto no deja de ser una simple especulación que “salva los fenómenos”. Lo que, indudablemente ha querido expresar Aristóteles es que la vida y el intelecto son algo excelso y sublime, son lo mejor, y por eso deben participar de lo divino.

4.3.2 El intelecto perfecto como $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$

Como dijimos, no es que exista un único intelecto agente que piense las cosas, sino que, gracias a que existe un ser en acto, que es intelecto puro y que se piensa a sí mismo, es que podemos pensar. ¿Por qué no pudo concebir Aristóteles que pensáramos solos, sin la intervención de un intelecto agente, que es en realidad una $f<9\gamma8\Xi\Pi\gamma4\forall$? La respuesta es la misma que daría para todos los procesos naturales en el mundo: porque se requiere de una causa final.

²²⁷ Ver n. 267.

²²⁸ Porque es eterno siendo material, mientras que dios es eterno e inmaterial.

“... No hay que olvidar que en la naturaleza, junto a y por encima de los agentes separados de los productos individuales, debe haber, como Causa Primera, común a todo, un Ser supremo y perfecto. No acontecerá progreso de la potencialidad a la actualidad a no ser que exista un $\Theta\gamma\delta\cong H$ último, del mismo modo que uno inmediato La actividad intelectual humana requiere una causa eficiente externa, porque es el resultado del despertar de una potencialidad para convertirla en acto...”²²⁹

El pensamiento -el pensar- es una perfección, casi la mejor de todas²³⁰. Y no pudo ser simplemente la consecuencia del captar imágenes de los cuerpos sensibles²³¹:

“Y cuantos opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo más bueno no está en el principio, porque también los principios de las plantas y de los animales son causas, pero lo bello y lo perfecto está en sus efectos, no piensan rectamente. Pues el esperma procede de otros seres anteriores perfectos, y lo primero no es el esperma, sino lo perfecto...”²³²

En la *Física*, después de varias razones, algunas basadas en el sentido común, para aceptar el finalismo causal del cosmos, Aristóteles critica el mecanicismo: los errores en la naturaleza se explican por no llegar a un fin, y no por causas necesarias en el origen de la cosa (pues sino la generación de las semillas estaría dada por el azar)²³³. El explica las cosas mal hechas como “errores de la finalidad”, por un principio o una semilla viciada accidentalmente. Este es el sentido de la causa eficiente, del proceso violento causado por un agente.

Lo natural en el hombre es pensar, desarrollar su intelecto, captar las formas potencialmente puestas por las imágenes. Dios (o el pensamiento divino) es, pues, la causa final y la $f<\Theta\gamma\delta\Xi\Pi\gamma\forall$ hacia la que tiende el intelecto humano. Sólo así se comprende la

²²⁹ Guthrie, W.K.C., o.c., p. 331.

²³⁰ Más abajo veremos que lo pensado tiene mayor valor ontológico para Aristóteles que el acto de pensar.

²³¹ Es decir, una consecuencia de un proceso meramente físico.

²³² *Metafísica* 1072b30-73a3.

²³³ Cf. *Física* 198b10 y ss., y 199a33-b13.

cita²³⁴ al principio del *De anima* en que se afirma que las afecciones no físicas del alma son estudiadas por otros: ¿Quiénes? Los metafísicos que tratan de la substancia separada.

No podemos, como afirmamos más arriba, decir qué es lo que específicamente hace el intelecto divino para ser causa final o $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \nabla$ del pensamiento humano, dado que, si Aristóteles no afirmó explícitamente que el intelecto agente era dios, menos aún explicó cómo podía ser causa final del intelecto humano, cómo podía ser su $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \nabla$. Sólo podemos especular que es una causa ejemplar y que, de algún modo, el intelecto humano desea ser como el divino. Con eso se explicaría, además, el por qué la vida teórica es la mejor de las existencias según Aristóteles; los textos de *lambda* sobre las diversas perfecciones del intelecto apuntan a sustentar esta hipótesis, como vemos en el siguiente subcapítulo.

4.3.3 Imperfección del intelecto humano

Luego de explicar cuántos son los motores y cómo se mueve el cielo y los planetas como seres eternos, Aristóteles retoma el tema del intelecto en el capítulo nueve de *lambda*. Esto no es extraño, pues el movimiento de los planetas es el movimiento de las “inteligencias celestes”. Pero el entendimiento (el motor inmóvil que atrae) puede presentar, según él, algunos problemas (aporías). Si bien es el más divino de los fenómenos, hay cosas difíciles de explicar:

“... Pues, si nada entiende, ¿Cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera. Y, si entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir intelección, sino potencia, entonces no será la substancia más noble, su nobleza, en efecto, se debe a la intelección...”²³⁵

Se contraponen acá más claramente intelección a potencia, tal y como se ha entendido el intelecto agente y el paciente: es mejor poseer que tener sólo la mera disposición

²³⁴ Ver nota 7.

²³⁵ Metafísica 1074b16-20.

(♠>4H)²³⁶. Como acto puro de intelección no puede inteligir cualquier cosa, porque no es lo más divino y lo más noble, y además porque implicaría cambio y movimiento, lo que indica el carácter imperfecto, finito y corruptible del intelecto humano.

A pesar de tratarse de un proceso inmaterial, Aristóteles distingue nuevamente una jerarquía dependiente del objeto de la intelección y de la capacidad intelectual. Dios tiene el mejor objeto y piensa siempre. *Probablemente* los cuerpos celestes sólo piensen en dios mismo e inteligen siempre (pues no dejan de moverse en círculo). Y el hombre piensa en muchas cosas y no intelige siempre.

La “imperfección”, la de pensar en diversos objetos, es un proceso análogo al movimiento físico de las cosas: en el cambio por contradicción ($\gamma\theta\forall\&\cong 8Z$) la cosa no está nunca en la forma, ni llega a ella, sino que se le califica como tal por su cercanía a ella ($f<9\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$). El “sujeto de cambio” está en uno u otro opuesto necesariamente, pero no en su totalidad²³⁷. Igualmente el intelecto humano no está siempre en sí mismo, sino en juicios prácticos y teóricos, cambiando constantemente de objeto. En el *De motu*, cuando se refiere a la acción de las pasiones sobre el cuerpo, indica que hay una relación agente-paciente variable según se ocupen las posiciones; igualmente responden las partes orgánicas a la orden de moverse (están preparadas para ello), y también la imaginación puede ser causada por el intelecto o la sensación²³⁸. La memoria también forma parte de este “intelecto inestable”:

“...La memoria, incluso de las cosas pensables, no se da sin una imagen (y la imagen es una afección del sentido común), de suerte que la memoria pertenecería al entendimiento de forma accidental, pero, de por sí, al sentido primario, por lo cual se da también en otros animales y no sólo en los hombres y en los animales poseedores de opinión e inteligencia. En cambio si fuera algo que perteneciera a las

²³⁶ Ver caps. 2.2.2 y 3.3.2.

²³⁷ Cf. Física 240a19-28. Recordemos aquí la diferencia entre $f<\gamma\Delta(\gamma 4\forall$ y $f<9\gamma 8\Xi\Pi\gamma 4\forall$.

²³⁸ Cf. *De Motu* 702a11-21. Ver también los capítulos 6 y 7 del libro tercero del *De Anima*.

partes intelectivas, no se daría en muchos de los demás animales, ni siquiera en los hombres...”²³⁹

El intelecto humano (que vino de fuera) está intrínsecamente unido a la sensación, la imaginación y la memoria, que se dan necesariamente por su vinculación corporal. En el caso del hombre esto puede ser muy fino y sutil, pero no deja de ser algo anexo a su animalidad. La reminiscencia por ejemplo, actividad humana propia, se diferencia del recuerdo en que es una elaboración lógica de recuerdos, relacionada con el tiempo (proporción); “la causa es que la reminiscencia es como una especie de silogismo”²⁴⁰, pero, curiosamente, está netamente relacionada al cuerpo:

“Pues, de forma semejante, el que practica la reminiscencia razona lo que antes vio u oyó o experimentó, y es como una especie de indagación. Por naturaleza eso sólo le sucede en los que también se da la deliberación, pues la deliberación también es una forma de experiencia. La prueba de que es una afección del cuerpo y de que la reminiscencia es la búsqueda de una imagen es que algunos se inquietan cuando no pueden rememorar, aún cuando aplican su pensamiento con interés....”²⁴¹

Así pues, la capacidad de rememorar, aún siendo más excelsa, no es algo que compartamos con dios; ni mucho menos la deliberación. Todos estos procesos, a pesar de ser inmateriales, implican cierto “desorden”, cambio, imperfección, condición propia a los seres habitantes de la esfera sublunar.

Ahora: ¿por qué el intelecto humano no entienda siempre²⁴²?

“...Si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigoso para él la continuidad de la intelección...”²⁴³

Si es fatigoso para dios²⁴⁴, es imposible para el hombre; es más, el hombre tiene intelecto potencial, y piensa porque tiene que haber un intelecto formal-activo (causa final que es el

²³⁹ Sobre la Memoria 450a9-17.

²⁴⁰ Sobre la Memoria 452a10.

²⁴¹ Sobre la Memoria 452a11 y ss.

²⁴² *De Anima* 430a5. Calvo pensó que la respuesta estaba en el mismo libro, en el quinto capítulo.

²⁴³ *Metafísica* 1074b28-29.

²⁴⁴ Y por eso dios piensa en sí mismo, pues sino sería fatigoso para él.

agente primero del pensamiento) que le permite pensar las formas cuando su intelecto recibe las imágenes del sensible común y de la imaginación. El hombre puede actualizar las ideas como una facultad natural, pero no puede permanecer en acto siempre (inteliendo) ni fijar su pensamiento en una imagen (en su imagen o la divina) al modo como se piensa teóricamente. El debe reposar:

“Dado que hay más de un tipo de causas y puesto que decimos que la naturaleza obra por una finalidad y esta es algo bueno, y, asimismo, decimos que es necesario y útil que exista el reposo para cualquier ser que por naturaleza se mueve, pero no es capaz de moverse satisfactoriamente siempre y sin interrupción, le es aplicable al sueño, de acuerdo con esta verdad, esa metáfora de que es un reposo, de forma que el sueño se da para la conservación de los animales, y su finalidad es la vigilia. Pues sentir y pensar es la finalidad en todos aquellos seres en los que se da una de estas facultades: ya que son lo mejor, y la finalidad consiste en lo mejor...”²⁴⁵

Así, si bien la finalidad es la vigilia, y el hombre se parece en esto a dios, pues en su vigilia puede razonar teóricamente (y dios es eterna vigilia), es bueno que en él se dé el descanso porque no mantiene su pensamiento constante (en sí y en el objeto inteligido), pues no podría soportar su intelecto tanto movimiento, ya que es potencial.

Del mismo modo que dios no puede ser causa eficiente última²⁴⁶ (más sí causa primera) del movimiento de los planetas, pues sino se cansaría (esto le critica a Platón)²⁴⁷, igualmente dios no es causa eficiente de nuestro intelecto (aunque sí final y primera), pues tendría que pensar lo que inteligimos. El hombre mismo intelige, pero tampoco es una causa eficiente “real”, pues se trata de un proceso inmaterial: de igual modo, no hay una causa eficiente “real” en el movimiento de los planetas, sino el deseo de perfección y/o amor por dios; ellos tiene en sí su propia causa eficiente del movimiento, que es la voluntad.

²⁴⁵ Sobre el Sueño 455b15-25.

²⁴⁶ Ver cap. 4.2.3.

²⁴⁷ Ver subcap. 3.6.

En el *De Caelo*, rechazando la teoría platónica de que un alma eterna mueva al mundo, se afirma la necesidad de seres corporales divinos que giren circular-perfectamente y se explica como dios no puede pensar (en otra cosa que en sí mismo), pues un alma en tal estado estaría agobiada por el esfuerzo necesario al imprimir movimiento al orbe celeste:

“Le mouvement qu'elle imprime s'accompagne de contrainte, si tant est qu'elle meuve le corps premier, lequel possède par nature un mouvement different, et qu'elle le meuve sans nulle trêve...”²⁴⁸

Sería imposible disfrutar alguna satisfacción de orden intelectual, pues ni siquiera podría gozar del reposo dado a los animales por el sueño, ya que su naturaleza es la actividad y la vigilia constante.

Ha recalcado Aristóteles la importancia de que lo entendido es más honorable que el entendimiento mismo, pues uno puede pensar cosas buenas y malas, de donde lo más noble no es el inteligir, sino el objeto inteligido²⁴⁹. De allí que se entienda a sí mismo, y que el proceso intelectual (circular) sea intelección de la intelección. ¿Y cómo es, entonces, que el ser humano puede acceder parcialmente a la felicidad del pensamiento divino?

“Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento²⁵⁰ parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos. Además si una cosa es entender y otra ser entendido ¿En cuál de las dos reside su nobleza? Pues no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido. ¿O, en algunos casos, la ciencia es el objeto: en las productivas sin materia, la substancia y la esencia, y en las especulativas, el enunciado y la intelección son el objeto? No siendo, pues, distinto lo entendido y el Entendimiento, en las cosas inmateriales, será lo mismo, y el Entendimiento se identificará con lo entendido.”²⁵¹

²⁴⁸ (El movimiento que ella imprime se acompaña de esfuerzo, al punto que ella movería el cuerpo primero, el cual posee por naturaleza un movimiento diferente, y que ella lo movería sin ninguna tregua...). *De Caelo* 284a27-35; cita y contexto.

²⁴⁹ A pesar de esto, lo divino en nosotros es el poder inteligir teóricamente.

²⁵⁰ $fB4\Phi9Z$.; $\forall \cap \Phi 2024H$, * $\bar{\vee}$, * $4\zeta \leq 4\forall$. No se refiere aquí al pensamiento como $< \bar{0}\Phi 4H$.

²⁵¹ *Metafísica* 1074b35-75a5.

No estoy de acuerdo con la mayúscula utilizada por García Yebra en el término entendimiento, pues Aristóteles se refiere a todo entendimiento, en especial al humano. De allí que la participación del intelecto divino está puesta aquí desde el punto de vista del hombre: en la teoría de las ciencias productivas y especulativas ($\text{B}\Delta\text{□}(\text{:}\forall$ y $f\text{B}4\Phi\text{9Z}:0$), el entendimiento se identifica con lo entendido como normalmente le sucede a dios cuando se piensa a sí mismo. Obviamente este es el motivo por el que Aristóteles piensa que la vida teórica, y la filosofía por lo tanto, es la mejor vida que puede tener el hombre: por lo excelso de su contenido, uno se parece más a dios.

Hemos visto que cambiar de pensamiento implica cierta potencialidad y algún tipo de movimiento, y esto es imperfección. El intelecto humano puede ser considerado el agente de sus propios pensamientos, en tanto que él piensa las cosas (sin olvidar que no es un agente real). Pero no es la causa agente del capítulo quinto, pues implicaría actuar siempre, y eso es imposible, pues el único ser que actúa siempre es dios, ser en acto, cuya actuación es pensar siempre en sí mismo.

Terminamos con un problema planteado por Owens y en el que coincidimos: Si bien el intelecto agente es la causa final del pensamiento humano, y el hombre, en su actividad intelectual tiene como $\text{9}\gamma\text{8}\cong\text{H}$ la actividad divina, ¿Cómo se inicia este proceso?

“... Una vez alcanzado este orden, el razonamiento desde la inteligibilidad mínima hasta la completa causalidad final de la substancia separada seguirá su curso. Pero es el primer paso el que cuenta (Aristóteles) deja sin resolver el problema de cómo la persona humana puede elevarse subjetivamente a pensar en términos de universalidad. En los *Analíticos* se había respondido solamente desde el punto de vista del efecto: ‘El alma está constituida de manera que es capaz de efectuar este proceso’. El *De Anima* no va más allá.”²⁵²

²⁵² Owens, J., o.c., pp. 415-416.

CONCLUSIONES

1.- El tema del intelecto separado está presente en diversas partes del *De Anima* y no es un asunto exclusivo del capítulo III.5 de ese libro. Se le menciona desde diversos puntos de vista, poseyendo otras características como inmortalidad, eternidad, entidad en sí, impassibilidad, y es un problema que se interrelaciona o subyace a las cuestiones que se plantea Aristóteles en su libro. Por lo tanto, no es un problema falso inventado por la tradición ni proveniente de escritos espurios, sino un problema central de la psicología aristotélica.

2.- El alma y el cuerpo forman una unidad indisoluble para todas sus operaciones, según las descripciones y definiciones hechas por Aristóteles. El alma es $\psi\chi\mu\alpha$ primera del cuerpo, es decir su forma, su fin y su principio activo; ella no se da sin el cuerpo, ni este es

un ente viviente (animal) sin ella, y las partes o facultades que en ella se distinguen sólo son diversas funciones de un mismo tipo de alma. Pero al estudiar las facultades del alma, aparece el intelecto como una entidad (o una parte) separada e independiente, rompiendo con la armonía hilemórfica que se ha planteado al comienzo. Sin embargo, también aparece algunas veces el proceso intelectual, relacionado con la volición y otras afecciones anímicas-corporales, como actividades de una única entidad, esto es, el hombre.

3.- El concepto de hábito ($\alpha > 4H$) nos sirve de herramienta conceptual para comprender diversos procesos explicitados en el *De Anima*, cuando Aristóteles explicó la función del alma como $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ del cuerpo. Este término toma su significado en el contexto. Es así que se puede ver una doble acepción del término potencia ($*\beta < \forall : 4H$), como del término acto, distinguido en los vocablos griegos de $f < \Xi \Delta (\gamma 4 \forall$ y $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$.; existe pues una potencia de ser hecho y una potencia de hacer, y un acto plenamente perfecto, acabado, y por lo tanto $\theta \Xi 8 \cong H$ de ente ($f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$), y uno que conduce hacia ese $\theta \Xi 8 \cong H$. El término hábito nos permite comprender una capacidad potencial tenida por un principio activo, como en el caso del alma, que siendo acto ($f < \Xi \Delta (\gamma 4 \forall$), puede actualizar aún otras potencialidades, por ser la causa formal del cuerpo.

4.- Pero también el término hábito puede significar disponer a un ente hacia un fin ($\theta \Xi 8 \cong H$) como en el caso del alma misma. En este caso el término hábito no es tomado como la potencialidad de un ente en acto para desarrollar otras actualidades ($f < \Xi \Delta (\gamma 4 \forall$), sino de un ente en acto que dispone a otro, o a sí mismo en tanto que otro, a desarrollar nuevos actos ($f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$). La primacía ontológica está puesta aquí más por el lado del acto realizado y no sólo de la posibilidad de realizar; es decir que es más importante la

causa final en tanto que dirige a un cuerpo a su perfección, siendo esta causa final la perfección misma o $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$.

5.- En la sensación, que se toma como un proceso análogo a la intelección, se distinguen tres tipos de actualización de potencias, las que se relacionan también con dos tipos de padecimientos y de alteración. En un primer caso, la actuación de la potencia es un padecimiento de destrucción por acción de contrarios, y se va hacia estados pasivos y de privación: es el padecer común de todo ente por acción de una causa eficiente. En los otros dos, se actualiza conservando lo que está en potencia por acción de la $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$, se va hacia estados activos, de actividad natural; esta actualización es causada por la finalidad ($\theta \Xi 8 \cong H$) del propio ente. La diferencia entre estos dos últimos casos de actividad natural es que en uno se mantiene la actualidad habitualmente, en el otro se desarrolla plenamente.

6.- La captación de un sensible se produce como el reconocimiento de lo que ya se tiene en potencia, de forma habitual hacia la plena actualidad. En la intelección, se realiza una actualización que puede ser de cualquier modo y sin padecer en absoluto, pues el proceso es totalmente inmaterial. Así pues, aprender o recordar es actualizar una forma desde una potencialidad pura e inmaterial, y por esa misma razón es capaz de actualizar cualquier inteligible captado.

7.- El intelecto se revela, en un primer momento (*De Anima* III.4), como una entidad inmaterial, separada, potencialidad pura de formas o universales (inmateriales), y sin ser $f < \theta \gamma 8 \Xi \Pi \gamma 4 \forall$ del cuerpo o de alguna de sus partes, aunque claramente vinculada al proceso intelectual humano que consiste en captar las esencias de las cosas (inteligibles).

8.- La distinción entre dos intelectos, uno activo y otro pasivo, aparece posterior y exclusivamente en un único capítulo del *De Anima* (III.5), y con la finalidad explícita de aclarar cómo se tiene que dar en el alma (en el proceso intelectual), la relación entre principio activo-formal, que hace las cosas, y pasivo-potencial, que puede ser hecho. De allí que los nombres tradicionales de intelecto agente y paciente no sean una interpretación posterior a lo escrito por Aristóteles.

9.- En esta distinción aparece un principio activo cuya existencia y función son distintas en parte a lo expresado hasta ahora como intelecto, mientras que el intelecto pasivo sí coincide con el intelecto con el que se describió cómo piensa el hombre. En efecto, si bien ambos son impasibles, inmateriales y separados, el intelecto llamado agente es acto por su propia entidad, eterno y de intelección continua, frente al intelecto pasivo que es potencia pura, corruptible, y que no es $f < \text{Intelecto} \text{ de ninguna parte del cuerpo}$. Por lo tanto, el intelecto agente cumple la función de $f < \text{Intelecto}$ del intelecto paciente. Y la función de $f < \text{Intelecto}$ según la noción de hábito es la de disponer al intelecto paciente para futuras actualizaciones, esto es, actualizar lo inteligibles o pensar.

10.- Contrariamente a lo que la mayoría de comentaristas ha interpretado, el intelecto agente no actúa, pues, como causa eficiente, produciendo o haciendo los inteligibles, sino, como lo indican las metáforas del arte y de la luz (únicas claves del capítulo para comprender cuál es la actuación del intelecto agente), como causa final o $f < \text{Intelecto}$ del intelecto paciente, disponiéndolo a pensar. Una razón adicional es que ambos intelectos, y el proceso intelectual mismo, son inmateriales, y no puede hacer causación eficiente donde no hay contacto material entre el agente y el paciente. Cualquier interpretación que pretenda comprender al intelecto agente como causa eficiente tendrá que optar por tres

alternativas erróneas: (1) malinterpretar la función del intelecto humano que es notoriamente receptivo y no hace los inteligibles; (2) suponer la existencia de algún intelecto no mencionado en ningún otro pasaje del *De Anima* u otro libro de Aristóteles; y (3) malinterpretar el concepto de dios o de motor primero e inmóvil, que no puede causar eficientemente los universales, ni pensarlos siquiera.

11.- Las descripciones del intelecto agente hechas por Aristóteles, y la interpretación de su actuación como causa final, nos lleva a la conclusión de pensar que este intelecto no puede ser otro que el ente divino, el motor inmóvil y primero, que en su continuo pensar en sí mismo dispone habitualmente al hombre a la capacidad inteligible, siendo el agente y la causa primera del pensamiento del mismo modo que es el agente y la causa primera del movimiento de los planetas, es decir, actuando como causa final y no como causa inmediata-eficiente. Sin embargo, en ninguna parte de la obra aristotélica se dice explícitamente que esto sea así, aunque haya algunos indicios que indirectamente nos llevan a pensar en esta solución. El punto principal es que, entendiendo las cosas de este modo, no hay contradicción con el resto de la doctrina aristotélica.

12.- En el *De Anima* mismo se puede ver, en la crítica a doctrina del alma de Platón, que Aristóteles, cuando piensa en la parte inteligible del intelecto, piensa en dios como motor inmóvil de los planetas, a quienes mueve noéticamente; es ese intelecto, que se piensa ininterrumpidamente y en forma circular a sí mismo, el mismo que es eterno, entidad por sí mismo y sobrevive a la muerte en el capítulo III.5.

13.- En el libro *lambda* de la *Metafísica*, donde se explica cómo dios es la causa final noética del universo, podemos encontrar a dios como una substancia inmóvil e inmaterial y

como motor primero del universo, junto a otros motores y substancias inmóviles, las esencias, pero que no son substancia primera. Esta entidad que es eterna porque existiendo separada, en sí, y siendo inmóvil e inmaterial, no es perecedera.

14.- No se puede pensar que esta entidad, inmóvil e impasible por naturaleza, al ser el motor primero y principio de la naturaleza entera, mueva a ésta como causa eficiente, ni menos que sea uno con los móviles eternos e incorruptibles, llámense planetas o universo, pues se movería a sí mismo, y no sería inmóvil e impasible, tal y como explícitamente ha enfatizado Aristóteles.

15.- Este motor, que es el dios aristotélico, se puede entender, análogamente, como “motor del pensamiento” o intelecto agente. Es la ψ del intelecto humano y planetario, y esta función la cumple existiendo en el mejor de los modos posibles; y los seres inteligentes, los planetas y los hombres, tienen como fin el imitar a dios en la medida de sus posibilidades. Los primeros, al estar compuestos del elemento incorruptible, realizan un movimiento circular perfecto y eterno, consecuencia de querer imitar la circularidad del pensamiento que se piensa a sí mismo. Los segundos, seres sublunares más limitados, sólo pueden imitarlo en la captación de los universales, que constituye la primordial función del pensamiento teórico, que es lo más parecido a la inmovilidad divina, y a la que pueden aspirar los seres humanos.

16.- Esta capacidad humana pensante, y su tendencia a la perfección intelectual, son posibles gracias a la participación de un elemento divino -análogo al elemento astral- que se introduce de fuera (es decir, que no viene dado por la forma humana que trasmite la especie hombre). Sin embargo, el hombre es un ser corruptible, y, en el mejor de los casos, su intelecto es imperfecto en cuanto al pensamiento teórico. Eso hace necesario que para el

pensamiento humano no baste la porción del elemento astral (con lo que Aristóteles intentó explicar físicamente cómo es que el hombre, ser sublunar, puede aproximarse a la excelsitud de lo inteligible), sino que requiera de la presencia de un ente perfecto que le permita desarrollar su propia capacidad inteligible impasiblemente: dios.



BIBLIOGRAFIA

I Textos Principales (Obras de Aristóteles)

- Tractatus de Anima* Roma: Desclée & C.ⁱ Editori Pontifici, 1965, 375 pp. (Edidit, versione latina auxit, commentario illustravit Paulus Siwek, s.j.).
- De L'Ame* París: Les Belles Lettres, 1989, 13^a edic., 175 pp. (Trad. y notas de E. Barbotin).
- Acerca del Alma* Madrid: Gredos, 1983, 1^a reimp., 262 pp. (trad. y notas de Tomás Calvo Martinez).
- Du Ciel* París: Les Belles Lettres, 1965, 302 pp. (trad. y notas de Paul Moraux).
- Mouvement des Animaux* París: Les Belles Lettres, 1973, 192 pp. (trad y notas de Pierre Louis).
- De la Génération et de la Corruption* París: Les Belles Lettres, 1966, 102 pp. (trad. y notas de Charles Mugler)
- De la Generation des Animaux* París: Les Belles Lettres, 1961, 234 pp. (trad. y notas de Pierre Louis).
- Les Parties des Animaux* París: Les Belles Lettres, 1990, 2^a edic., 234 pp. (trad. y notas de Pierre Louis)
- Physique* París: Les Belles Lettres, dos tomos: I 1990, 7^a reimp. y II 1986 5^a reimp. (trad. y notas de Henri Carteron).
- Metafísica* Madrid: Gredos, 1987 1^a reimp. (1982 2^a edic.), 830 pp (edic. trilingüe por Valentín García Yebra).

- Tratados de Lógica* Madrid: Gredos, dos vols, 1982 y 1988 (trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín).
- Topica et Sophistici Elenchi* Londres: Oxford University Press, 1958, Oxonii et Typographeo Claredoniano, 260 pp. (recensuit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross).
- Categoriae et Liber de Interpretatione* Londres: Oxford University Press, 1958, Oxonii et Typographeo Claredoniano, 96 pp. (recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello).
- Etica a Nicómaco* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 174 pp. (Edición Bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías).

II Bibliografía Secundaria

- A Greek - English Lexicon*, compiled by H.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, with a Supplement ed. By Barber, Oxford, 1968.
- Aubenque, Pierre *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus, 1974.
- Beuchot, Maurice *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México, UNAN, 1981.
- Bonitz, H. *Index Aristotelicus*, Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1955 (*secunda editio*), 878 pp.
- Broadie, Sarah, "Que fait le premier moteur d'Aristote?", en: *Review Philosophique*, 1993, N° 2, pp. 375-411.
- Burket, Walter. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Düring, Ingemar *Aristóteles*, Mexico: UNAM, 1990, 2ª edic. en español, 1020 pp. (trad. Bernabé Navarro).
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid: Gredos, 1993, seis vols., (trad. de Alberto Medina Gonzáles), tomo VI.
- Hamelin, Octavie *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, 58 pp.
El sistema de Aristóteles, Buenos Aires: Estuario, 1946, 492 pp.
- Jaeger, Werner *Aristóteles*, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1984 1ª reimp. (1946), 556 pp. (trad. de José Gaos).
Paideia. Los Ideales de la cultura griega. México: Fondo de Cultura Económica, 1957 (1a. reimp. en un vol., trad. De Wenceslao Roces y Joaquín Xirau), 1151 pp.

- Lefèvre, Charles *Sur l'Evolution d'Aristote en Psychologie*, Lovaina: Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1972, 345 pp.
- Mc Keon, Richard *Introducción to Aristotle*, New York: The Modern Library, 1947, 698 pp.
- Moreau, Joseph *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires: Eudeba, 1972, 322 pp. (trad. Marino Ayerra).
- Nuyens, François *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, Lovaina: Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1973, 1ª reimp., 351 pp.
- O'Connor, D.J. "Aristóteles" en: *Historia crítica de filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1982, T.I, pp. 127-214.
- Owens, Joseph "El Problema de la causación del Intelecto Agente en el *De Anima* (3.5) de Aristóteles", en: *Revista de Filosofía*, Mexico: Universidad Iberoamericana (Departamento de Filosofía), Set-Dic., 1990, N° 69 pp. 409-417, (trad. de Ma. Teresa de la Garza).
- Owens, Joseph. *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysic*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.
- Ross, Sir David *Aristotle*, Londres: Methuen/New York: Barnes & Noble, University Paperbacks, 1964, 300 pp.