ARETÉ Revista de Filosofía
Vol. XXXI, N° 1, 2019
pp. 35-76

Intelecto agente, motor inmóvil y Dios en Aristóteles*

René Farieta
Universitaria Agustiniana

Resumen: El presente artículo se enfrenta al problema clásico sobre cómo interpretar lo que Aristóteles, en *de An.* III, 5, denomina "el intelecto que produce todas las cosas", llamado comúnmente *intelecto agente*. Históricamente, se han presentado dos lecturas: una, que se remonta a Alejandro de Afrodisia, que lo asocia con el *motor inmóvil* y con la *divinidad* y otra, asociada a Teofrasto pero que tiene en Filópono y St. Tomás de Aquino a sus principales representantes, que lo considera una facultad puramente humana. Esta última interpretación ha sido históricamente la más sostenida; sin embargo, en tiempos recientes ha habido un resurgimiento de interpretaciones del intelecto agente como "divino" (Caston, Frede, Burnyeat, entre otros). Lo que queremos mostrar en este texto es que este resurgimiento se debe, más que a una reinterpretación del intelecto agente, a una comprensión diferente de la divinidad en la filosofía aristotélica, con características inmanentes y más próximas al intelecto humano.
Palabras clave: Aristóteles; intelecto agente; motor inmóvil; Dios; psicología aristotélica; teología aristotélica

Abstract: "Agent Intellect, Unmoved Mover and God in Aristotle". This article faces the classic problem of the interpretation of what Aristotle calls in *de An.* III, 5 "the intellect that produces all things", which is commonly named *agent intellect*. Historically, there have been two approaches: one that goes back to Alexander of Aphrodisias, who associates the agent intellect with the *unmoved mover* and the *divinity,* and another one, associated with Theophrastus but whose major representatives are Philoponus and St. Thomas of Aquinas, who consider that agent intellect is an exclusively *human* faculty. This last interpretation has been the most accepted historically. Nevertheless, in recent years there has been a resurgence of interpretations of the agent intellect as divine (Caston, Frede, Burnyeat, and others). What we want to demonstrate in this article is that this revival, more than responding to a reinterpretation of the agent intellect, is due to a different understanding of the divinity in Aristotle's philosophy, which supposes immanent characteristics closer to the human intellect.
Keywords: Aristotle; agent intellect; unmoved mover; God; Aristotelian Psychology; Aristotelian Theology

* Este artículo fue realizado en el marco del proyecto de investigación *INV-2016I-005- Motor inmóvil, intelecto agente y Dios en la obra de Aristóteles*, financiado por la Universitaria Agustiniana.

CC BY
https://doi.org/10.18800/arete.201901.002

Introducción

Uno de los planteamientos más célebres en la obra de Aristóteles, tan recordado como polémico, es la división del intelecto en dos: uno que llega a ser todas las cosas y otro que produce todas las cosas; como aparece en *De Anima*, III, 5. La polémica sobre cómo entender esta división y en qué consiste cada uno de los intelectos es muy antigua. Se le atribuye ya a Alejandro de Afrodisia, en su comentario al *De Anima* escrito en el siglo III d.C., una primera interpretación que asimila el intelecto que produce todas las cosas con la causa primera –es decir, al motor inmóvil– (*de An.* 89, 9-19)[1] y, como consecuencia de esto, con Dios (*de An.* 109, 23-110). A esta propuesta interpretativa se opuso Juan Filópono, quien refuta, punto por punto, la interpretación alejandrina (*in de An.* 534-542), defendiendo que el intelecto agente es netamente humano y completamente distinto del motor inmóvil. En esto fue secundado por Temistio (*in de An.* 110.18-28), por Sofonías y también por Santo Tomás (*In de An.* III, lect. 10; *Suma Teológica*, 1a, q79, a4-5) cuya influyente interpretación, según la cual el intelecto agente es el intelecto humano, ha sido la más aceptada a lo largo de la historia. Según Shields, esta interpretación provenía de Teofrasto[2]. Una interpretación cercana a la de Alejandro fue adoptada por los filósofos árabes –especialmente por Avicena y Averroes– para quienes el intelecto agente era una sustancia trascendente, pero no exactamente Dios, sino el eslabón final en una cadena de inteligencias divinas, cadena que conecta a Dios con el ser humano[3]. La versión árabe del intelecto agente está fuertemente conectada no solo con la interpretación de Alejandro de Afrodisia, sino, al parecer, también con la de neoplatónicos como Marino o Albino (Juan Filópono, *in de An.* 535.5-8), e incluso con el mismo Plotino, para quien la Inteligencia –que correspondería al intelecto agente– es emanada a partir de lo Uno, que es la primera causa del universo (*Eneadas*, V.1; VI.9)[4].

[1] Las abreviaturas de las obras de fuentes clásicas y medievales las hemos tomado de Rodríguez Somolinos, J., *Diccionario Griego-Español.* Disponible en: http://dge.cchs.csic.es/lst/lst1.htm.

[2] *Cf.* Shields, Ch., *Aristotle. De Anima. Trad. & Notes*, Oxford: Clarendon Press, 2016, pp. 315-316.

[3] Como prueba Davidson, H.A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Nueva York: Oxford University Press, 1992, pp. 13-18.

[4] De acuerdo con Taylor, R.C., "The Agent Intellect as 'Form for Us' and Averroes's Critique of al-F'r'bī", en: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, v. V (2005), pp. 18-32,

En los últimos tiempos ha habido un resurgimiento de este tipo de interpretaciones similares o cercanas a la de Alejandro de Afrodisia[5]. Estas interpretaciones del intelecto agente como *Intelecto Divino*[6] se han opuesto sistemáticamente a su lectura como *Intelecto Humano* (como la lectura que propone Santo Tomás). En el presente artículo, haremos una evaluación tanto de los argumentos a favor como en contra de estas lecturas cercanas a la alejandrina en los últimos tiempos, tratando de explicar el resurgimiento de esta interpretación y de dar luces con respecto a la solución del problema. Revisaremos los principales argumentos en contra de esta lectura[7] y mostraremos cómo estas interpretaciones recientes podrían hacerle frente. Finalmente, concluiremos que, pese a las críticas que puede recibir esta interpretación, hay elementos en la obra aristotélica que parecen hacer viable o admisible una interpretación próxima a la alejandrina. Por ello, mostraremos que en los últimos años ha cambiado el significado de conceptos importantes que han estado a la base del problema en toda la tradición filosófica y teológica, en especial el concepto aristotélico de "lo divino" –y, por lo tanto, de Dios–, pero también conceptos como el de "separabilidad", que resulta clave en ambas interpretaciones. Para esto, en una primera sección, revisaremos las críticas a la interpretación alejandrina y, en una segunda, revisaremos cómo las posiciones contemporáneas responden o podrían responder a estas críticas a partir de diferentes textos aristotélicos. Así, una comprensión de lo divino diferente a la del cristianismo medieval permitirá

Averroes elabora su interpretación del intelecto agente oponiéndose principalmente a la interpretación de Alfarabi y acercándose más a la de Plotino.

[5] Frede, M., "La théorie aristotélicienne de l' intellect agent", en: Romeyer-Dherbey, G. y C. Viano (eds.), *Corps et âme. Sur le De anima d' Aristote*, París: Vrin, 1996, pp. 377-390; Caston, V., "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", en: *Phronesis*, v. XLIV, 3 (1999), pp. 199-227; Burnyeat, M.F., *Aristotle's Divine Intellect*, Winsconsin: Marquette Universty Press, 2008. De acuerdo con Berti, E., "Aristotle's Nous Poietikos: Another Modest Proposal", en: *2nd International Colloquium on Aristotle*, Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies, 2014 (disponible en http://www.dikam.auth.gr/sites/default/files/attachements/Paper.pdf), esta se ha convertido en la interpretación *mainstream* en los últimos tiempos, aunque históricamente es la menos aceptada. Caston (Caston, V., "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", p. 201, n. 3) y Shields (Shields, Ch., *Aristotle. De Anima. Trad. & Notes*, pp. 314-315) presentan una buena compilación de otras interpretaciones cercanas a las de Alejandro de Afrodisia posteriores a Tomás de Aquino.

[6] Como las llama Shields, Ch., *Aristotle. De Anima. Trad. & Notes*, pp. 312-329.

[7] Tal como los propone Boeri, M.D., "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", en: *Estudios de Filosofía*, v. XL (2009), pp. 79-107, quien presenta la discusión de manera sistemática y presenta su propia versión de por qué es inaceptable la lectura alejandrina –o cualquier otra lectura similar–. Esta crítica se encuentra articulada de manera más general con su traducción al español del *De Anima* en Boeri, M.D. (trad.), *Aristóteles. Acerca del Alma - De Anima. Introducción, Traducción y Notas*, Buenos Aires: Colihue, 2010.

una mejor comprensión tanto de conceptos de intelecto agente como del motor inmóvil en la obra aristotélica.

Para esto, en una primera parte de este trabajo, presentaremos las principales objeciones a la idea de concebir al intelecto agente como *divino*, sobre todo, porque la idea de una *sustancia separada* que a la vez es parte y compone otra sustancia –en este caso, el ser humano y, en particular, el intelecto humano– es contraria a toda la ontología aristotélica. En un segundo momento, propondremos una interpretación según la cual la *separabilidad* de la cual habla Aristóteles con respecto al intelecto es una separabilidad conceptual, pero no ontológica. No se trata de una *sustancia* en sentido pleno de la palabra –a saber, como una entidad particular–, sino que dicha separabilidad es más bien conceptual. Esto quiere decir que, así como se puede hablar de forma separada de la materia –separación que se da en la abstracción, pero no en la sustancia misma–, así también el intelecto agente se *separa* conceptualmente del intelecto pasivo. De este modo, así como hay casos en los que a la forma se le denomina, también, *sustancia*, del mismo modo, al intelecto agente se le concibe como separado y como *sustancia*, pero no por ser sustancia sino por ser lo que *determina la sustancia*. De aquí, pasaremos a la parte final de este texto, en donde veremos que es justamente este papel determinativo del intelecto agente el que nos conducirá a mostrar que es posible identificarlo con el motor inmóvil. En este sentido, la presentación que haremos de él no será en tanto *sustancia*, sino en tanto lo que *determina la sustancia*. Así, concluiremos que es en la reinterpretación de ambos conceptos que podemos mostrar su identificación. Esto es, como mostraremos, lo que ha revivido esta interpretación alejandrina, o una versión modificada de la misma.

1. El problema: la posibilidad de un intelecto "separado"

Dice Aristóteles en el capítulo 5 del libro III de *De Anima*: "Y también hay un intelecto tal porque llega a ser todas las cosas [o pasivo], y otro porque crea todas las cosas [o activo]… Y también así el intelecto [activo] *es separado, impasible y sin mezcla*, siendo actividad en tanto sustancia; en efecto, siempre es más valioso lo que actúa que lo que padece, y el principio [es más valioso] que la materia…; *solamente este es inmortal y eterno*…; y sin este nada intelige" (*de An.* 430a14-19, énfasis añadido)[8].

[8] A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras. Para el texto griego hemos seguido la edición de Ross, W.D., *Aristotle. De Anima, Edited with Introduction and*

Estas pocas líneas han sido el centro de un sinnúmero de interpretaciones con respecto a cómo concibe Aristóteles el intelecto agente y qué características tiene. Parece ser, pues, bastante enfático en que se trata de algún tipo de *sustancia separada* y, además, en que es la única que es *inmortal y eterna*, por lo tanto no se trataría del intelecto humano, sino de algo completamente diferente. Sin embargo, resulta muy controversial concebir al intelecto agente de esta manera, a saber, como si fuese una *sustancia separada*. Pues de ser así, el intelecto agente sería un tipo particular de sustancia inmaterial que tendría existencia en sí misma, independiente de todas las demás sustancias, lo cual la haría, incluso, independiente del intelecto humano. Por esta razón, iniciaremos el presente artículo señalando los problemas de suponer el intelecto agente como Dios, siendo este separado de las demás sustancias –incluso del intelecto humano–, del cual, puesto en estos términos, o no haría parte o se estarían violando los principios aristotélicos de aquello en lo que consiste ser una sustancia[9].

De entrada, con respecto a este "intelecto separado", tenemos dos posibilidades: que tal intelecto haga parte, y componga al ser humano en general, o que no lo componga, y sea una sustancia particular e independiente del ser humano (y de todas las demás sustancias). Examinemos por aparte cada una de estas posibilidades, junto con sus respectivos problemas.

Supongamos, en primer lugar, que este "intelecto agente" hace parte constitutiva de una sustancia particular: el ser humano individual, el cual, como afirma Aristóteles en *Categorías* (2a10-20), es una sustancia en sentido propio. Pero el intelecto agente es *separado* y *sin mezcla*, por lo que esta primera posición resulta contradictoria con la teoría aristotélica de la sustancia. En efecto, en tal caso el ser humano tendría una característica bien particular: sería una sustancia que contendría otra sustancia, y esto, en la ontología aristotélica, es absurdo. Miremos este problema con más detalle.

La principal serie de argumentos en contra de la idea de una sustancia compuesta de sustancias aparece en *Metaph.* VII 13-16, en donde Aristóteles

Commentary, Oxford: Oxford University Press, 1961.

[9] Algunos de los autores que se oponen a esta posición del intelecto agente como separado del intelecto humano son: Rodier, G. (trad.), *Traité de l'âme d'Aristote traduit et annoté*, París: Leroux, 1900; Ross, W.D., *Aristotle. De Anima, Edited with Introduction and Commentary*; Robinson H.M., "Aristotelian Dualism", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. I (1983), pp. 123-144; Sisko, J., "Aristotle's Nous and the Modern Mind", en: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, v. XVI (2000), pp. 177-198; Gerson, L., "The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima", en: *Phronesis*, v. XVIX, 4 (2004), pp. 348-373.

intenta probar que "es evidente que… ninguna sustancia se compone de sustancias (τι μὲν οὖν οὔτε … ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, δῆλον)" (*Metaph.* 1041a3-5)[10]. De todos los argumentos indicados en estos cuatro capítulos, el que mejor da cuenta del punto que queremos señalar es, quizás, el siguiente: "Es imposible que la sustancia sea compuesta de otras sustancias que se encuentren en completa actualidad; en efecto, lo que es dos cosas en estado de completa actualidad no puede ser una [sola] en estado de completa actualidad, sino que más bien siendo en potencia dos cosas sería una unidad… por lo tanto, si la sustancia es una, no estará compuesta de otras sustancias de este modo [completamente actualizadas]" (*Metaph.* 1039a3-8)[11].

Esta es, en términos aristotélicos, la objeción más fuerte que se le puede hacer a cualquier teoría que suponga el *dualismo ontológico*, es decir, a cualquier ontología que suponga que una misma cosa es, al mismo tiempo, dos sustancias diferentes. Aristóteles señala que esto solo es posible en la medida en que una de las dos sustancias lo sea en potencia, y la otra en estado de actualidad completa (ἐντελεχεία). Parece entonces imposible que el intelecto agente, dadas estas características, sea parte constitutiva del intelecto humano, por lo que el intelecto agente sería una sustancia diferente al ser humano.

De aquí surge la segunda posible interpretación del intelecto agente o, en otros términos, la interpretación alejandrina, según la cual el intelecto agente es el motor inmóvil. Lo que hace pensar que es posible esta asociación entre ambos es el hecho de que cada vez que es mencionado el "intelecto separado", Aristóteles afirma que se encuentra en estado de actualidad completa. Dice así el Estagirita: "Por lo tanto, es preciso que haya un principio tal que sea sustancia en acto. Además, es preciso también que tales sustancias sean carentes de materia; en efecto, es preciso que sean eternas, si es que también alguna otra cosa [aparte de la materia] es eterna. Estas sustancias son, entonces, en acto (δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀϊδιον. ἐνέργεια ἄρα)" (*Metaph.* 1071b19-22). Así pues, dado que el *motor inmóvil* se encuentra siempre en acto, es decir, se encuentra siempre en estado de actualidad completa, este *motor inmóvil* no es parte constitutiva del intelecto humano, con lo que se evita así

[10] Hay más o menos acuerdo en que los capítulos 13 a 16 forman una unidad temática. Según Bostock, D., *Aristotle Metaphysics Books Z & H*, Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 232, esta breve frase es la conclusión general de estos capítulos.

[11] ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἓν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν…, ὥστ' εἰ ἡ οὐσία ἕν, οὐκ ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον.

el problema del dualismo ontológico señalado anteriormente, y tendríamos así dos *intelectos* como sustancias propiamente dichas, pero independientes ontológicamente la una de la otra. Por esto señalaría lo siguiente Aristóteles con respecto al "intelecto activo" de *De Anima*: "y este intelecto es separado, inafectable y no mezclado, siendo acto en cuanto a su sustancia (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια)" (*de An.* 430a17-18). Así, este "intelecto activo" resulta ser siempre *en acto*, así que no se trataría del intelecto humano, sino de un tipo de *sustancia* independiente y separada del ser humano en tanto sustancia.

Pero esta segunda posición, al aceptar al intelecto activo como separado y ontológicamente independiente del ser humano, resulta aún más problemática que la primera opción. Si así fuera, ¿qué aporta este a la psicología humana que se está estudiando en *De Anima*? Tal intelecto *separado* no aporta ni haría parte del estudio de los seres vivos, ni de la naturaleza cambiante, que es el objeto de estudio de esta obra, tal como menciona Aristóteles justo en su inicio (*de An.* 402a6-7). El filósofo parece darle unas características similares al intelecto que constituye la vida "más feliz" en los capítulos finales de la *Ética Nicomaquea*. Si se trata del mismo intelecto, tendríamos, además, serias implicaciones en la comprensión de la propuesta ética aristotélica, pues de esta posición se seguiría, entonces, que la felicidad del intelecto a la cual se refiere Aristóteles en *Ética Nicomaquea* X, 7-8, no es la *felicidad humana*, sino otro tipo de felicidad, puramente divina[12]. No obstante, si este fuese el caso, esta felicidad resulta "impracticable" es decir, imposible de llevar a cabo, o de alcanzar por un ser humano. Esto tendría como consecuencia que su propuesta más acabada con respecto a la felicidad fuera completamente inviable y cayera en las mismas críticas que había hecho a la propuesta de Platón. Así pues, con respecto a una versión similar del "intelecto activo" que tenga características similares a las del "motor inmóvil", o a cualquier tipo de sustancia puramente inteligible, tenemos un grave dilema: si es una sustancia particular, independiente de las demás, la propuesta de Aristóteles no tiene nada que ver con el ser humano o la naturaleza, pues resulta en el campo de lo físico completamente irrealizable, pero si es una parte que compone al ser humano –o a cualquier otra sustancia–, entonces está contradiciendo la ontología aristotélica.

[12] Como defiende Bush, S., "Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics", en: *Philosophical Review*, v. CXVII, 1 (2008), pp. 49-75.

Ambas posiciones resultan bastante problemáticas para la comprensión de la filosofía aristotélica en general. Para resolver este problema, queremos entonces, en el presente escrito, proponer una interpretación distinta de esta "sustancia inmaterial", que pudiera salvar estos problemas que hemos señalado. Así, el recorrido argumentativo que haremos partirá de presentar lo que llamaremos en la siguiente sección una interpretación conceptual, pero no ontológica, de la sustancia inmaterial, para evitar, así, los problemas de suponer que el intelecto activo es una sustancia independiente y, con ello, también al dualismo ontológico. Como mostraremos en la sección 3, cuando Aristóteles habla del *intelecto activo* no se está refiriendo a una sustancia particular que se distingue de las demás sustancias, sino que se está refiriendo al *concepto mismo de sustancia*, y en particular, al *concepto de forma*; para utilizar la expresión que Aristóteles utiliza en *De Anima*, "el intelecto es la forma de las formas (ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν)" (*de An.* 432a2). Así, el intelecto, y en particular el intelecto agente, es aquello que hace posible cualquier otra forma y cualquier otro concepto. Se trata, entonces, de un concepto *de segundo orden*, en tanto es un concepto que se refiere no directamente a objetos, sino a otros conceptos. En dicha sección explicaremos con detalle la noción de "concepto de segundo orden". Posteriormente, en la sección 4, mostraremos cómo esta misma interpretación conceptual permitiría conectar el intelecto agente con el motor inmóvil. Esto se debe a que el motor inmóvil cumple la misma función al ser el "intelecto que se intelige a sí mismo". Para terminar, mostraremos cómo esta interpretación solucionaría algunos de los problemas más complejos tanto en el campo de la psicología aristotélica como en el de la ontología, y, por qué no, también en el de la ética.

2. El intelecto agente

Hemos presentado una hipótesis que va a conducir nuestro camino hacia una interpretación del "intelecto separado" como equivalente al "motor inmóvil": se trata de la hipótesis de la *prioridad conceptual* del intelecto agente sobre las demás formas. Queremos mostrar en qué sentido es posible aceptar que estas dos expresiones –"intelecto agente" y "motor inmóvil"– se refieren exactamente a lo mismo; pero, más aun, queremos aclarar qué entiende Aristóteles por cada una de ellas, y, finalmente, en qué sentido habla Aristóteles de un "intelecto *separado*", pues lo que queremos proponer es que este intelecto separado lo es en tanto *concepto*, más precisamente, en tanto la *fuente y origen de los*

conceptos; o mejor dicho, en tanto condición de posibilidad de todos los demás conceptos, es decir, de las *formas*. Es en este sentido que vamos a entender la expresión según la cual el *intelecto* es "forma de formas".

a. El intelecto y las potencias del alma

Demos un repaso rápido de los problemas que Aristóteles mismo presenta con respecto del intelecto. Cuando, en el inicio del *De Anima*, Aristóteles clasifica los tipos de capacidades que tienen los seres vivos y el tipo de actividades que lleva a cabo cada ser vivo, expone una duda con respecto del intelecto, pues parece ser la única capacidad que es posible "activar" sin requerir del cuerpo (*de An.* 403a8-13). Esta es, precisamente, la duda que puede conducir a pensar en una especie de dualismo ontológico en el ser humano. Lo que haremos a continuación es dar una interpretación no dualista de los pasajes de *De Anima* que aparentemente comprometen a Aristóteles con un dualismo ontológico[13].

Tal como ha sido defendido por Boeri –tesis a la cual nos suscribimos parcialmente–, "la distinción 'intelecto paciente-intelecto agente' no es más que la aplicación del esquema hilemórfico a la actividad de pensar"[14]. Al definir el alma, Aristóteles hace una aclaración importante con respecto a los seres vivos y el alma: el ser vivo es compuesto de materia forma y, en este sentido, es *sustancia en tanto compuesto*. Por ello, dice: "Todo cuerpo natural que participa de la vida sería sustancia, en sentido de compuesto (πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη)" (*de An.* 412a15-16). En este caso, se trata de compuesto de materia y de forma. Sin embargo, el alma es *sustancia en tanto forma*; así aclara Aristóteles más adelante: "Es necesario entonces que el alma sea sustancia en sentido de forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος)" (*de An.* 412a19-21).

[13] Una interpretación similar, no ontológica sino conceptual, de la separación del intelecto es propuesta recientemente en Miller, F.D.Jr., "Aristotle on the Separability of Mind", en: Shields, Ch. (ed.), *Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 306-339, a la cual también nos suscribimos, aunque con algunas variaciones que presentamos a continuación.

[14] Boeri, M.D., "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", p. 81. Nos suscribimos parcialmente a esta tesis porque al alma no se le puede aplicar, en sentido estricto, la distinción forma-materia, pues el alma es ya forma. El "esquema hilemórfico", en el caso específico del alma, hay que entenderlo más en términos de la relación potencia-acto que en la relación materia-forma-compuesto, el cual es el sentido puramente físico del término. Lo que Boeri denomina el "esquema hilemórfico" es entonces una clasificación de diferentes tipos de potencialidades y actualizaciones, de entre las cuales la distinción intelecto agente-intelecto pasivo es el nivel más alto al que puede llegar la aplicación de dicho esquema.

De esta manera, Aristóteles define el alma en relación con la distinción forma-materia, pero luego, con más detalle, introduce a su vez la distinción potencia-acto con unas características muy específicas del tipo de "acto" que es el alma. Así, Aristóteles distingue dos sentidos en los que se da el acto, uno de los cuales es el del alma: "en un sentido [el acto es] como el conocimiento, en otro como el teorizar. Es evidente que [el alma] es como el conocimiento (ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη)" (*de An.* 412a22-23). Esta distinción, fundamental para definir al alma, lleva a Aristóteles a concluir que, aunque el alma es una *primera actualidad* (ἐντελέχεια), es diferente a la *segunda actualidad*, que es la actividad misma, como lo es el teorizar (es decir, hacer uso del conocimiento, conocer en acto). Si bien el alma es una actualidad de un cuerpo, con respecto a la *segunda actualidad* esta funciona, más bien, como una potencia. Unos capítulos más adelante, Aristóteles aclara, entonces, que "es preciso también distinguir sobre la potencia y la actualidad… Así, por una parte, podríamos decir que alguien es un conocedor como si dijéramos que 'el hombre es conocedor' porque el hombre está entre las cosas que conocen; *i.e.*, que tienen conocimiento. Pero, por otra parte, también decimos que ya es conocedor el que tiene la gramática. Cada uno de ellos es en potencia, pero de maneras distintas. El primero, porque su género y su materia es de tal clase El segundo, porque puede teorizar cuando quiera, si nada externo se lo impide. El que ya está teorizando es conocedor en actualidad y en sentido propio de que 'esto es A'. Los dos primeros, aunque son conocedores en potencia, llegan a ser conocedores en acto, pero el primero por ser alterado a través del aprendizaje y usualmente por transformarse desde la disposición opuesta, mientras que el otro, por tener la aritmética o la gramática, pero no estarla ejercitando, [está en potencia] de otra manera" (*de An.* 417a22-b2)[15].

De aquí que, aunque el alma sea una *actualidad*, es una *primera actualidad* que, con respecto a la *segunda actualidad,* podría considerarse, más bien, como una potencia. Sin embargo, no es una potencia en sentido estricto, dependiente de la materia (como en el primer caso mencionado en la cita: como

[15] διαιρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας… ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστῆμόν τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικήν· ἑκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατός ἐστιν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μή τι κωλύσῃ τῶν ἔξωθεν· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχείᾳ ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α. ἀμφότεροι μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες <ὄντες, ἐνεργείᾳ γίνονται ἐπιστήμονες,> ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικήν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον.

el que tiene la "materia" para ejercer el conocimiento, pero le falta adquirir la disposición). Se trata de una "potencia", pero en no en sentido de "materia"[16], al ser posible distinguir la actividad desarrollada de la *configuración* que hace posible que se den las actividades que el ser vivo puede realizar, en tanto ser vivo, porque la actividad podría no estarse realizando, aun cuando ya se cumpla con todas las condiciones para poder realizar la actividad. El alma no es, entonces, las actividades que realiza el ser vivo, sino la *configuración* del ser vivo que hace posible que se den dichas actividades.

Veamos qué sucede en el análisis del intelecto para comprender mejor a qué se debe la distinción entre dos intelectos. Aristóteles comienza su estudio del intelecto –en *de An.* III, 4– preguntándose, justamente, "si [el intelecto] es separado o si no es separado según la magnitud sino según el lenguaje (εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον)" (*de An.* 429a11-12). Aristóteles parece optar por la segunda posibilidad, que es justamente a la que llamaremos "separabilidad conceptual": una separabilidad que no se da de manera física, sino desde el análisis conceptual que se hace mediante el lenguaje y que se hace de manera análoga a como en una sustancia se puede "separar" materia de forma. Es una distinción que no se da "según la magnitud (κατὰ μέγεθος)", es decir, según los objetos físicos.

Aristóteles inicia este capítulo y toda su discusión sobre el intelecto (*de An.* III, 4-8) haciendo un paralelo con respecto a la actividad de percibir. Llega, de esta manera, a una primera conclusión respecto del intelecto: "Ahora bien, si inteligir es como percibir, entonces sería como ser afectado por lo inteligible o algo de tal clase. Por consiguiente, es preciso que [el intelecto], por ser impasible, sea capaz de recibir las formas, *i.e.*, sea en potencia tal como las formas, pero sin que sea [la forma] misma, y de igual manera, será la sensación con relación a lo sensible como el intelecto a lo inteligible" (*de An.* 429a13-18)[17].

[16] Así lo reconoce Hamlyn, quien a propósito de este pasaje afirma "Aristotle's unwillingness here to introduce technical terminology is noteworthy" (Hamlyn, D.W., (trad.), *Aristotle - De Anima Books II and III*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 103). Johansen aclara mejor este punto: "While Aristotle could not consistently refer to the *dunamis* of the sleeping mathematician as being in *energeia*, he can refer to it is being in *entelekheia*, because this term indicates a state of completion relative to another state, which may be another potentiality at a lower level of completion" (Johansen, T.K., *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 23). Así, las potencialidades –o capacidades– del alma son *actualidades* con respecto a la materia de la que está compuesto el cuerpo, pero con respecto a las actividades mismas que el ser vivo es capaz de desarrollar, son, más bien, potencias.

[17] εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.

En la psicología aristotélica, es importante esta analogía entre la sensación y el intelecto. Ambas son facultades –o potencias (δύναμεις)– del alma y tienen, tal como lo muestra aquí Aristóteles, características similares[18]. Tenemos en ambos casos una capacidad o potencia (el intelecto y la percepción); además, paralelo a esto, tenemos una actividad (inteligir y percibir) y, a continuación, tenemos lo que se podría denominar sus "objetos" que, en el caso del intelecto, son solamente lo que podríamos denominar "objetos inteligibles" o formas separadas de la materia. Pero en el otro caso se trata de los objetos sensibles, que son compuestos de materia y de forma.

De la misma manera, el que "intelige" en potencia es porque tiene la capacidad de inteligir –como el que sabe matemáticas porque ha aprendido, pero no está efectuando ningún cálculo–, mientras que el que intelige en acto es porque *de facto* está realizando cálculos. Sin embargo, entre intelecto y percepción hay dos diferencias fundamentales en cuanto a los "objetos". En el caso de los sensibles, se trata de objetos "externos (ἔξωθεν)" al sujeto que percibe (*de An.* 417b20), mientras que, en el caso de la intelección, el objeto es "interno". Según Aristóteles, "la causa es que la percepción en acto es de los particulares, mientras que el conocimiento es de lo universal, y este está de algún modo en el alma misma [αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ› ἕκαστον ἡ κατ› ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ› ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ]" (*de An.* 417b21-23). Hay un punto que vale la pena resaltar, a saber, el hecho de que los universales estén de alguna manera en el alma misma. ¿Cómo es esto posible? Lo que pretendemos responder es que es posible, justamente, en la medida en que hay un "intelecto que 'crea' todas las cosas (en tanto formas inteligibles, no en tanto sensibles)"[19] y que está *en el alma misma* (es decir, no es otra entidad diferente o exterior al ser humano mismo).

Así, al poner a los universales *de cierto modo* (πώς) en el alma misma, Aristóteles evita el problema de la ontología dualista platónica, pues los objetos de la percepción son a su vez objetos percibidos y objetos inteligidos y no se

[18] Seguimos en líneas generales la reconstrucción de este paralelo que hace Burnyeat, M.F., *Aristotle's Divine Intellect*, pp. 20-21; si bien nos parece sumamente problemática su tesis de la identidad con respecto a la percepción, según la cual cuando alguien percibe algo rojo, el ojo mismo se torna rojo. Es bien discutible llevar tan lejos la analogía o el paralelo que hay entre percepción e intelecto. Si bien, más allá de eso, una discusión más detallada de esta analogía queda por fuera de nuestra discusión actual. En este punto preferimos la interpretación de Johansen, T.K., *The Powers of Aristotle's Soul*, pp. 228-229.

[19] Generalmente llamado "intelecto agente (νοῦς ποιητικός)". Sin embargo, tal como lo afirma Shields, Ch., *Aristotle. De Anima. Trad. & Notes*, p. 312, esta expresión no es usada por Aristóteles aquí ni aparece en ninguna otra parte del *Corpus*. Es Alejandro de Afrodisia quien le da este nombre.

trata, además, de dos *naturalezas* o dos *sustancias* diferentes. Son lo mismo, pero su conexión con el alma se da de dos maneras distintas: una física, con la percepción, y otra puramente intelectual, por medio de la intelección de la forma. ¿De qué modo no están los universales en el alma misma? La respuesta más simple y económica para la teoría aristotélica es que están por fuera, como los objetos perceptibles, y en tanto cada inteligible tiene su origen en un objeto perceptible. Esto hace compatible la postura del intelecto en *De Anima* con lo que afirma en la parte final de *Analíticos Posteriores*, en donde afirma que "aunque se perciban particulares, la percepción es de lo universal (αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ› ἕκαστον, ἡ δ› αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν)" (*APo.* 100a17-b1). Si el intelecto agente crea las formas, no las crea *ex nihilo*, sino a partir de la percepción. De este modo, tanto los universales como las formas están tanto en los objetos mismos como en las formas, pero solo en tanto los objetos particulares son percibidos e inteligidos. Es esta combinación la que "produce" los universales. Esta conexión entre universales y percepción la veremos con más detalle en secciones posteriores.

b. Los dos intelectos

Pasemos, entonces, al centro mismo del texto aristotélico que nos interesa. Desde el inicio de *de An.* III, 5, Aristóteles señala esta capacidad "agente" del intelecto. Dice allí lo siguiente: "Dado que en la naturaleza en su totalidad hay, [i] por una parte, materia para cada género de cosa (esto que en potencia es cada cosa), y [ii] por otra parte lo que es causa; *i.e.*[20], es agente, al producir todas las cosas –*e.g.*, la técnica respecto de la materia pasiva–, es necesario que esta misma distinción se dé también en el alma" (*de An.* 430a10-14)[21].

El inicio del capítulo marca la distinción hilemórfica en la filosofía aristotélica que hemos precisado anteriormente: la distinción entre algo que es meramente potencial y algo que es *productor*. Por la terminología utilizada, la distinción parece estar asociada con el hilemorfismo[22]: (1) hay algo que es *materia*

[20] Optamos por traducir καὶ como epexegético, dado que de otra manera habría que suponer una cierta equivalencia entre *causa* (αἴτιον) y *agente* (ποιητικόν), lo que iría en contra de la teoría aristotélica de las *cuatro causas* expuesta en *Física* II, y bastante recurrente en el corpus. Así lo hacen también Boeri, M.D., *Aristóteles*..., p. 145.

[21] Ἐπεὶ δ' ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.

[22] En este punto coinciden la presentación de Boeri, M.D., "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", en: *Estudios de Filosofía*, XL (2009), pp. 79-107; con la de Shields, Ch., *Aristotle. De Anima. Trad. & Notes*, pp. 317-318, si bien preferimos el énfasis de este último según el cual se trata de una distinción activo/pasivo más que de materia/forma.

(ὕλη) para cada género o clase de cosas, es decir, según sea el tipo de *entidad* de la que estemos hablando, habrá una *materia distinta*. Cabe señalar que *materia* parece tener un uso especial en este pasaje, pues, en principio, ni el alma ni el intelecto pueden ser considerados como compuestos con materia. El uso de la expresión *materia* en este caso parece estar más asociado con su potencialidad en oposición a su actualidad[23] de la misma manera en que la entelequia primera es, con respecto de la entelequia segunda, *materia*, pero solo en tanto es en potencia. No obstante, también (2) hay algo que es *causa en tanto agente* (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν). Así, en cierto sentido, el intelecto es una *entidad*, como la forma es también, de cierta manera, una entidad (*de An.* 412a8-9; *Metaph.* 1017b24-26 y 1029a27-30). No es claro a cuál de las demás causas se está refiriendo Aristóteles (eficiente, formal o final). Sin embargo, es suficiente con tener en cuenta que en contextos naturales –como este– coinciden estas tres causas[24]. La distinción fundamental parece ser entre algo que es pasivo (πέπονθεν) o que está en potencia (δυνάμει) y algo que es activo o creador (ποιητικόν) y, por esto, parece caber la distinción entre materia y forma, en cierto sentido no físico o no referido a objetos físicos, los cuales son compuestos de materia y de forma. De esta manera lo entiende Boeri, quien señala que esta es la aplicación del esquema hilemórfico al concepto de νοῦς para dar cuenta de la *actualización* del intelecto –es decir, el *acto mismo* de inteligir, en oposición a la capacidad de la intelección–: "Para explicar cómo se produce tal actualización Aristóteles puede simplemente estar recurriendo al esquema hilemórfico y sugerir así que lo pasivo siempre requiere de algo activo para activarse y que, inversamente, lo activo también requiere de algo pasivo para ejercer su actividad. De hecho… eso es lo que claramente indica el mismo Aristóteles en la introducción del capítulo"[25].

Así, también habrá en el intelecto algo que sea *pasivo* y algo que sea *activo*. Aclaremos mejor qué es lo activo y lo pasivo en la *noética* aristotélica, pasando al corazón mismo del texto que estamos examinando: "y también hay un intelecto tal porque llega a ser todas las cosas, y otro porque crea todas las cosas, como una cierta disposición –*e.g.*, la luz; en efecto, de cierta manera

[23] Asociación que hace varias veces Aristóteles (*de An.* 412a9, 414a16), incluso no siempre refiriéndose a cosas físicas, sino también a objetos inteligibles (*Metaph.* 1037a4, 1092a3).

[24] Tal como afirma Aristóteles al final de *Física* II: "sucede que a menudo tres [de las ausas] confluyen en una sola; en efecto, el *qué es* y el *para lo cual* son una única cosa, y lo primero de donde proviene el movimiento es igual en especie a ellos. En efecto, el hombre genera al hombre (ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ)" (*Ph.* 198a24-27).

[25] Boeri, M.D., ""Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", en: *Estudios de Filosofía*, XL (2009), p. 101.

también la luz hace que los colores en potencia sean colores en actualidad–. Y también así el intelecto es separado, impasible y sin mezcla, siendo actividad en tanto sustancia; en efecto, siempre es más valioso lo que actúa que lo que padece, y el principio [es más valioso] que la materia. Y es lo mismo el conocimiento científico en actualidad que su objeto; pues el [conocimiento científico] en potencia es anterior en el individuo con respecto al tiempo, pero no [es anterior] de manera absoluta en cuanto al tiempo, sino que no sucede que unas veces sí intelige y otras no. *Separado es solamente esto mismo que es*, y *solamente este es inmortal y eterno* (aunque no recordamos, porque este [el intelecto activo] es impasible, pero el intelecto pasivo es corruptible); y sin este nada intelige" (*de An.* 430a14-19)[26].

Desde el inicio del pasaje se establece la diferencia entre (1) un intelecto que *llega a ser todas las cosas* (τῷ πάντα γίνεσθαι) y (2) uno que *crea todas las cosas* (τῷ πάντα ποιεῖν). De este modo, lo que tenemos al inicio del pasaje es un componente "pasivo", que es transformable y *receptivo* –de manera análoga a la *materia*, que es "receptiva" de las formas– y, por otro lado, un componente *creador*, que es activo, que *da* la forma. Sin embargo, el *intelecto activo* no "crea", en sentido estricto, todas las cosas. Lo único que puede *crear*, en sentido estricto, son *objetos inteligibles* o *formas*. Este es un punto de fundamental importancia, pues limita el papel "creador" del intelecto[27]. Además, es preciso señalar que dado el carácter *universal* que tienen todas las *formas*, lo que crea el intelecto activo son los universales a partir de la percepción de lo particular[28]. Ahora bien, es

[26] καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός) καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

[27] Ya este es un buen indicio para suponer que no se trata de *Dios* como un creador *ex nihilo* de todas las cosas –como sucede con el *Dios* cristiano–. Esta es una razón para suponer por qué Tomás de Aquino no acepta al *intelecto agente* como *Dios* (*Suma Teológica*, I: q79 a4-5). Otro punto por el cual Tomas de Aquino no acepta que el intelecto agente sea el Motor Inmóvil o Dios es que este es, fundamentalmente, *causa final*, mientras que aquel es, también, *causa eficiente*. Es bastante difícil hacer coincidir el *motor inmóvil* con el *Dios* cristiano, tal como lo ha mostrado ya Bordt, M., "Why Aristotle's God is Not the Unmoved Mover", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XL (2011), pp. 91-109. Para aclarar, aquí tratamos de defender una lectura de lo divino en Aristóteles menos trascendente y más *conceptual-normativa*, en la cual se deja de lado la lectura que el cristianismo le ha puesto al *motor inmóvil* lo que ha obligado a que este se diferencie completamente del *intelecto activo*. De esta manera esperamos ofrecer una reinterpretación del carácter "divino" que Aristóteles les adjudica a estas dos entidades.

[28] Esta es, entre otras, una de las funciones que Aristóteles da al intelecto –y, especialmente, a la inducción– en *Analíticos posteriores* II, 19. Si bien en el tratamiento del intelecto en *de An.* parece

claro desde el inicio del texto aristotélico que lo que pretende es establecer una distinción entre un tipo de *intelecto activo* y un *intelecto pasivo*. Sin embargo, lo que ha sido largamente discutido es cuál es, en sentido estricto, el alcance de esta distinción. Por una parte, tenemos las interpretaciones "alejandrinas" –por Alejandro de Afrodisia–, según las cuales el *motor inmóvil*, o "intelecto que se intelige a sí mismo" de *Metafísica* Λ, y el *intelecto activo* son lo mismo: Dios. Esta asimilación fue propuesta por vez primera por Alejandro de Afrodisia (*de An.* 88-92; 106-113) y discutida y objetada, por primera vez, por Juan Filópono (*in de An.* 534-535) y, posteriormente, por Tomás de Aquino (*Suma Teológica* 1:q79 a4-5)[29].

c. Los fundamentos de la interpretación alejandrina

Revisemos brevemente los pasajes en los cuales la interpretación alejandrina –o del *Intelecto Divino*– parece tener un fundamento y, del mismo modo, las críticas que hace su contraparte, la "separación funcional"[30] –o *Intelecto Humano*[31]– para examinar, seguidamente, cada una de las opciones. Por una parte, tenemos la opción según la cual el *intelecto activo* es el motor inmóvil y, por lo tanto, Dios. Esta posibilidad tiene la ventaja de explicar prácticamente todas las características que Aristóteles atribuye al *intelecto activo*. Como enuncia Caston[32], las características del intelecto que son similares o iguales a las del motor inmóvil son:

haber un salto entre este y la sensibilidad, es necesario resaltar que todas las analogías que Aristóteles establece entre uno y otro muestran que hay una conexión mucho más cercana entre estos, tal como se evidencia en el pasaje final de *APo*. Aunque la terminología entre uno y otro texto no cuadran muy bien –en *de An.* no aparece la inducción, y en *APo* no aparece la distinción entre dos tipos de intelecto–, en ambos casos se pretende explicar el surgimiento de las formas inteligibles. De hecho, lo que se intenta alcanzar con la inducción no son simplemente las formas inteligibles, sino los principios. Sin embargo, tanto formas como principios comparten una característica fundamental: se trata de universales. Más aun, cuando Aristóteles continúa su recuento de la adquisición de los principios, afirma que "aunque se perciban particulares, la percepción es de lo universal" (*APo.* 100a17-b1). Una similitud importante entre estos pasajes es que en ambos Aristóteles se refiere al intelecto como una *disposición* (ἕξις), tal como también lo hace en *Ética Nicomaquea* VI y como lo ha resaltado muy bien Berti, E., "Aristotle's Nous Poietikos: Another Modest Proposal", pp. 8-9.

[29] El rechazo de la interpretación alejandrina que hace Tomás ha sido frecuentemente aceptado; en el siglo pasado esta interpretación fue atacada también por Ross, W.D., *Aristotle. De Anima, Edited with Introduction and Commentary*, pp. 41-18, y más recientemente, precisamente por Boeri, M.D., "Alejandro…".

[30] Como la llaman tanto Caston, V., "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", p. 202, como Boeri, M.D., "Alejandro…", p. 100. Plutarco de Atenas fue el primero en proponer, no que se tratara de dos intelectos, sino de dos *aspectos* o *funciones* del mismo intelecto, según lo menciona Filópono (*in de An.* 535.13-16, 536.2-5).

[31] Como la llama más recientemente Shields, Ch., *Aristotle. De Anima. Trad. & Notes*, pp. 312-329.

[32] Caston, V., "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", pp. 211-212.

	Intelecto activo (*De Anima*)	**Motor inmóvil (*Metafísica*)**
1.	separado (χωριστὸς, 430a17)	1'. separado de lo sensible (κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, 1073a4)
2.	impasible (ἀπαθὴς, a18)	2'. impasible e inalterable (ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον 1073a11)
3.	sin mezcla (ἀμιγής, a18)	3'. sin materia (οὐκ ἔχει ὕλην, 1074a33-34)
4.	actualidad en tanto sustancia (τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, a18)	4'. actualidad (ἐνέργεια οὖσα, 1072a25-26, b27-28)
5.	más valioso (τιμιώτερον, a18)	5'. lo más valioso (τιμιώτατον, 1074a26; ἄριστον, 1072a35-b1, b28)
6.	es lo mismo que su objeto (τὸ δ'αὐτό... πράγματι, a20)	6'. lo mismo que su objeto (ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, 1075a1-5)
7.	de manera absoluta es anterior al intelecto en potencia (ἡ δὲ κατὰ δύναμιν... οὐδὲ χρόνῳ, a21)	7'. anterior en el tiempo a la capacidad (1072b25; *cf.* 1072b30-1073a3)
8.	intelige ininterrumpidamente (οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ, a22)	8'. intelige eternamente (τὸν ἅπαντα αἰῶνα, 1075a10)
9.	es solamente esto mismo que [esencialmente] es (ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, a22-23)	9'. su esencia es inteligir (1075al-5; *cf.* 1074a33-34)
10.	solamente este es inmortal y eterno (τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον, a23)	10'. eterno (ἀΐδιον, 1072a25, 1073a4)
11.	condición necesaria de toda intelección (ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ, a25)	11'. condición necesaria de todo (1072b13-14; cf. 1075b24-26)

La asimilación del *intelecto agente* con el motor inmóvil permite, por lo tanto, explicar la aparición, en ambos contextos, de todos estos conceptos asociados y, como bien lo señala Caston, permite realizar la explicación más sencilla del intelecto activo: "it is, exegetically, the simplest and most economical reading I know"[33].

Sin embargo, como ya lo ha señalado Boeri, el mayor problema de la interpretación alejandrina es que, de aceptarla de esta manera tan "simple", no se estaría hablando de un intelecto *humano*, sino *divino*, pero "el intelecto agente aristotélico es una forma *que se da en una materia*, de donde debe

[33] *Ibid.*, p. 202.

seguirse que como cualquier otra forma 'materializada' debe también destruirse cuando el compuesto se disuelve (este es un presupuesto que se encuentra a la base del argumento de Aristóteles en contra de la supervivencia del alma tras la disolución del compuesto en de An. II 4). Si esta interpretación es plausible, Alejandro no solo estaría pasando por alto el sentido de la distinción intelecto paciente-intelecto agente en Aristóteles, sino que además estaría violando su propia prescripción de que ninguna forma materializada puede subsistir independientemente del compuesto"[34].

Así, el problema que señala Boeri apunta, en última instancia, a que si el intelecto activo es Dios, entonces este intelecto activo no podría ser considerado como *entelequia primera* de cuerpo alguno y, por lo tanto, no haría parte ni sería la *forma* de compuesto alguno. El problema con esto es que Aristóteles señala que la distinción intelecto activo-intelecto pasivo es una distinción propia de objetos de la naturaleza "ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει" (*de An.* 430a10) y, además, psicológica "ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς" (*de An.* 430a13-14). Sin embargo, el motor inmóvil no es, en sentido estricto, una entidad física o que esté dentro de la naturaleza, sino metafísica en tanto que es *inmaterial* y *separada*.

La opción que propone Boeri –la opción tomasina o del *Intelecto Humano*– parece más viable, principalmente, en términos metafísicos. Si el motor inmóvil fuera el intelecto agente, Aristóteles estaría cometiendo un craso yerro metafísico, pues estaría diciendo que el ser humano, en tanto ser físico al cual se le atribuye el intelecto activo, sería al mismo tiempo dos entidades distintas: él mismo –en tanto compuesto– y Dios[35]. Sin embargo, si nos quedamos con que la distinción intelecto activo-intelecto pasivo es una aplicación del modelo hilemórfico de explicación –según la cual se trata de dos *funciones* del mismo intelecto–, no tenemos cómo explicar dos características fundamentales de este, justamente, las que están asociadas con la divinidad: el hecho de que

[34] Boeri, M.D., "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", en: *Estudios de Filosofía*, XL (2009), p. 94.

[35] Hay una tercera propuesta, de origen principalmente averroísta: el *intelecto activo* no es Dios, pero sí es *divino* y *separado* del intelecto pasivo, o intelecto humano, tal como lo presenta Brentano, F., "Nous poiētikos: Survey of Earlier Interpretations", en: Nussbaum, M. y A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 313-342. Entre los contemporáneos hay una opción similar, propuesta por Kosman, L.A., "What does the Maker Mind Make?", en: Nussbaum, C. y A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 343-358. También está la propuesta de Berti, E., "Aristotle's Nous Poietikos: Another Modest Proposal", quien intenta mostrar la diferencia entre su posición y la de Averroes. Sin embargo, estas opciones intermedias, en la medida en que reconozcan la *separación ontológica* del intelecto activo, tienen el mismo problema que la interpretación de Alejandro de Afrodisia: si hay separación, entonces un ser humano sería, al mismo tiempo, dos *sustancias*.

sea inmortal y eterno (ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον) (*de An.* 430a23), dos de las características con las que se relaciona al *intelecto activo* con el *motor inmóvil*. Ahora bien, Aristóteles es enfático: *solamente este es inmortal y eterno* (τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον). ¿Cómo dar sentido a esta expresión de Aristóteles sin aceptar que el intelecto agente es el mismo motor inmóvil?

Queremos centrarnos en ver la posibilidad de combinar dos tesis que parecen, de entrada, insostenibles en la noética aristotélica. La primera de ellas es que el intelecto activo es *una entidad física y psicológica* –y que, por lo tanto, es *parte* o función fundamental de cierto tipo de seres vivos: los humanos–, pero también que, pese a estas características, es *inmortal y divino*. ¿Cómo hacer compatibles estas dos características del intelecto activo?

No son solo estos dos pasajes en los que se presentan sistemáticamente estas características. El mismo argumento que da Caston para identificar el intelecto activo con el motor inmóvil también podría ser aplicado para la *felicidad primera* de la *Ética Nicomaquea*. Características similares a las que señalábamos hace un momento también se dan en dicha felicidad:

1” la felicidad del intelecto es separada (ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη) (*EN*, 1178a22)
4” actualidad (ἐστὶν ἡ ἐνέργεια) (*EN*, 1177a20)
5” la más noble (κρατίστη) (*EN*, 1177a19); valiosa (τιμία) (*EN*, 1178b31)
8” contempla de manera continua (συνεχεστάτη) (*EN*, 1177a21)
10” divina (θεῖον ὂν) (*EN*, 1177a15).

El argumento utilizado por Caston serviría para probar, por lo tanto, que el intelecto activo, el motor inmóvil y el intelecto cuya actividad es la felicidad primera son lo mismo. Sin embargo, si hay problemas con la relación entre los primeros dos, añadir este tercer elemento, proveniente de la ética, puede ser aun más problemático. No obstante, dar una interpretación que permita mostrar que estos tres conceptos refieren a lo mismo podría mostrar una coherencia bastante significativa en la obra aristotélica. En la sección 3.4, nos centraremos en el concepto que, a nuestra consideración, es el más problemático en toda la propuesta aristotélica y que, como hemos mostrado, aparece en los pasajes decisivos en los que se aclaran estos tres conceptos. Se trata del concepto de “separabilidad”.

d. La "separabilidad" del intelecto activo

Volvamos a un concepto que hemos discutido desde el comienzo del presente artículo y cuyo significado está en juego, justamente, en la relación entre las dos interpretaciones aparentemente contradictorias: la *separabilidad*. En principio, si es posible aplicar el mismo significado a esta noción en los tres casos, entonces podríamos tener indicios significativos de que Aristóteles se está refiriendo a lo mismo.

De acuerdo con Miller[36], cuando Aristóteles utiliza la expresión *separado* (χωριστόν) y sus términos relacionados, puede estar utilizando la expresión en cuatro sentidos distintos:

1. Separación espacial: separación en cuanto al lugar (τόπος) o en cuanto a la magnitud (μέγεθει). Es la separación en sentido literal de la palabra, dado que χώρα significa *espacio*.
2. Separación definicional: separación en cuanto al λόγος. Una entidad es definida sin relación a otra, son entonces separadas la una de la otra. Como Miller aclara, la separación definicional se puede dar sin que se dé la separación espacial, como es el ejemplo de lo cóncavo y lo convexo. Ambos se definen de manera independiente, pero en términos espaciales son inseparables (*EN,* 1102a26-32; *de An.* 433b23; *Ph.* 222b3).
3. Separación ontológica: se refiere por lo general a la separación de las sustancias. Así, *X* es separado (o separable) de *Y* en tanto *X* puede existir sin que *Y* exista. Así, por ejemplo, los ojos no son separables del ser vivo, porque una vez muerto, los ojos no existen a no ser por "homonimia" (*Metaph.* 1035b23-24).
4. Separación taxonómica: se refiera a la separación entre facultades o capacidades en los seres vivos, lo que da lugar a la clasificación de estos. Es el caso de ciertos animales que tienen el tacto, pero no tienen los demás sentidos (*de An.* 434a1).

Caston[37], por su parte, considera que la separación del *intelecto activo* es una separación taxonómica. Sin embargo, esta acepción de *separabilidad* no sería interesante para el caso del intelecto. Dado que la separación taxonómica se refiere fundamentalmente a la separación entre capacidades de los seres vivos, es posible afirmar que cada capacidad se encuentra, de cierta manera,

[36] Miller, F.D.Jr., "Aristotle on the Separability of Mind", pp. 306-339.
[37] Caston, V., "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", p. 210.

separada de las demás. Así, la vista se encuentra separada del tacto, dado que no hay ningún impedimento en que una persona invidente pueda palpar. El asunto relevante de la separabilidad, como bien lo señala el mismo Miller[38] es la separabilidad que hay entre el intelecto activo y *todas* las otras capacidades que tiene el ser humano. En última instancia, lo importante no es su separabilidad de las demás capacidades, sino del *cuerpo* en general –razón por la cual Aristóteles afirma que el intelecto no tiene un órgano específico (*de An.* 429a27)–. Esta es la separabilidad relevante para el caso del intelecto y por la que se pregunta Aristóteles en el inicio del *De Anima* (403a3-12).

Ahora bien, lo que prueba Miller es que esta separabilidad no puede ser *ontológica* básicamente por las mismas razones que no se pueden separar la materia de la forma –ontológicamente hablando– en una sustancia natural: se atacaría contra el principio hilemorfista y una misma sustancia resultaría siendo dos sustancias diferentes. De hecho, una de las características del intelecto es conocer las *esencias* y las *formas*, pero la forma y la esencia no son separables –ontológicamente– del compuesto. Cuando se plantea la separación materia-forma, esta separación es siempre y necesariamente conceptual, pero nunca ontológica, pues "el intelecto en cuanto actualidad son sus objetos (ὁ νοῦς ἐστιν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα)" (*de An.* 431b17). Si a esto le sumamos que el intelecto "no es en actualidad ninguno de los entes antes de inteligir (οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν)" (*de An.* 429a24), entonces el intelecto tiene que tener el mismo estatus ontológico de lo que intelige, es decir, las formas. Pero si las formas no son ontológicamente separables de la materia, de la misma manera el intelecto no podría ser separable ontológicamente del ser vivo –o ser humano–, sino que sería separable solamente como concepto.

De hecho, la única mención que hace Aristóteles respecto de que el intelecto pueda inteligir algo *absolutamente* separado de la materia, lo hace al final de *de An.* III, 7 –dos capítulos después de la discusión del intelecto agente– en donde afirma que "si acaso es posible inteligir algo de lo que está separado siendo este [el intelecto] no separado espacialmente, lo investigaremos posteriormente (ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον)" (*de An.* 431b17-19)[39]. Aquí deja claro que el intelecto

[38] Miller, F.D.Jr., "Aristotle on the Separability of Mind", p. 311-312.

[39] El acuerdo generalizado es que esta investigación nunca se llevó a cabo, tal como lo afirman Hicks, R.D., *Aristotle De Anima, with Translation, Introduction and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1907, p. 542, y Ross, W.D., *Aristotle. De Anima, Edited with Introduction and Commentary*, p. 308. Sin embargo, Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 493, y Miller, F.D.Jr., "Aristotle on the Separability of Mind", p. 327,

que ha presentado en todo el *De Anima* es "no separado espacialmente (μὴ κεχωρισμένον μεγέθους)"; por lo que su separación solamente sería conceptual. Esto último parece dejar en evidencia que el *intelecto activo* es, específicamente, el intelecto humano y que es ontológicamente inseparable de la materia (y de las *afecciones del cuerpo*).

Sin embargo, todavía nos queda un par de características por explicar. ¿Por qué dice Aristóteles que este intelecto humano es *divino*, *inmortal* y *eterno*? ¿Qué quiere decir que *solamente este* sea *inmortal y eterno*? Para responder a estas interrogantes quisiéramos presentar una *interpretación deflacionaria de la divinidad* –para utilizar una terminología similar a la que utiliza Boeri con respecto al intelecto agente[40]– y defender esta interpretación por las mismas razones que da Boeri: Dios –o lo *divino*, *inmortal* y *eterno*– no es más que el concepto límite del hilemorfismo, es decir, la "forma de las formas (εἶδος εἰδῶν)" (*de An.* 432a2). Detrás de esta expresión aristotélica, un poco metafórica, se esconde un supuesto que queremos revelar: que el modelo hilemórfico de explicación *también* se puede aplicar a las *formas mismas*. Es así que toda *forma* y *esencia* tiene, a su vez, una forma (que se expresa en definición); tal forma es el *intelecto agente*. Ahora bien, este intelecto, en la medida en que es *forma de formas*, es el que "crea" las formas, es decir, es condición necesaria de que haya tales formas *y* esencias de sustancias particulares, sobre todo en tanto inteligibles.

Hemos señalado, hasta el momento, que la "separación" del intelecto con respecto al cuerpo es una separación que se puede dar solamente en términos *conceptuales* y no en términos ontológicos. Sin embargo, para probar completamente este punto, es necesario que la "separación" de la divinidad

sospechan que esta investigación es la que se lleva a cabo en la *Metafísica*, especialmente en el libro XII. Al mostrar cómo coinciden los conceptos entre *De An.* III, 5 y *Metaph.* XII, 9, hemos intentado mostrar también que en ambos se lleva a cabo una investigación similar, aunque desde puntos de vista distintos. Si el *intelecto agente* es lo único que *es inmortal y eterno*, otra entidad con las mismas características haría que se tuviera que estrangular el texto aristotélico para darle sentido a esta expresión.

[40] La propuesta que hace Boeri es hacer una *interpretación deflacionaria del intelecto agente*, la cual consiste en ver al intelecto agente simplemente como el "factor activo del modelo hilemórfico aplicado a la noética aristotélica" (Boeri, M.D., "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", en: *Estudios de Filosofía*, XL (2009), pp. 97; *cf.* p. 98 (n. 39) y p. 101. Suponemos que la llama "deflacionaria" porque presenta al intelecto agente como una "parte" inmanente del intelecto, y no como una "parte" trascendente, haciendo que este descienda en la escala ontológica. Lo que queremos mostrar en la siguiente parte de este trabajo es que, si se acepta esta interpretación del intelecto, habría que aplicar la misma interpretación "deflacionaria" al concepto mismo de Dios, pues posterior a este intelecto no habría más escalones ontológicos en la teología aristotélica. Lo que explicaría que el *intelecto agente* sea llamado "lo único inmortal y eterno".

con respecto al resto de las *formas*, en general, se pueda hacer de la misma manera, es decir, de manera conceptual, pero no ontológica. Este último paso en la argumentación nos conducirá, entonces, al *motor inmóvil* o la divinidad por excelencia en la filosofía aristotélica, para ver allí si es posible comprender esta separación en términos conceptuales más que físicos.

3. El intelecto que se intelige a sí mismo

Burnyeat ha defendido una interpretación cercana a la de Alejandro de Afrodisia según la cual el intelecto activo y el motor inmóvil son lo mismo. Según Burnyeat, cuando el intelecto está activamente explicándose a sí mismo –en estos pasajes aristotélicos– es la Divinidad explicándose a sí misma[41]. Para sostener esta interpretación, Burnyeat afirma que tanto el intelecto activo como el pasivo son sistemas de conceptos, pero, a diferencia del segundo, –humano e imperfecto–, "the divine intellect is a system (better, perhaps, *the* system) of absolutely correct concepts"[42]. El hecho de que tanto el intelecto activo como el pasivo sean considerados como *sistemas de conceptos* es fundamental para mantener la distinción intelecto activo-intelecto pasivo en términos hilemórficos. En este punto, Burnyeat coincide con Berti, quien afirma que "intellect is the habit of the principles"[43], tal como afirma Aristóteles también en *Analíticos Posteriores* II, 19 y en *Ética Nicomaquea* VI, 6: "it is the patrimony of eternal truths that humanity has gradually discovered and that it will continue to discover, a patrimony that, once learnt by the single individual, becomes the actual intellect of the individual, i.e. the acquired intellect"[44].

Claramente, tanto la tesis de Burnyeat como la de Berti difieren de la tesis de Alejandro de Afrodisia en tanto para estos el intelecto agente tiene un carácter específicamente *conceptual*. Se trata del *sistema de conceptos* –más aun, de *principios*– que son descubiertos por el intelecto pasivo[45] –o intelecto humano, según estos autores–. Ahora bien, lo que intentaremos defender es que

[41] Burnyeat, M.F., *Aristotle's Divine Intellect*, p. 9.
[42] *Ibid*, pp. 40-41.
[43] *Ibid.*, p. 9.
[44] *Ibid.*
[45] Berti no está de acuerdo con la posición de Burnyeat y en general con la de Alejandro de Afrodisia, porque para él, al hablar de un "sistema de conceptos" no se está hablando explícitamente de una entidad, ni menos aun de una entidad metafísica de las características de Dios. Creemos, en todo caso, que la idea de Dios de Berti es la tomasina, y esta es justamente la idea de Dios que consideramos no es la más adecuada para entender la noética aristotélica y, si nuestras conclusiones son acertadas, tampoco su metafísica.

este carácter conceptual del intelecto divino es lo que permitirá mostrar que la distinción entre intelecto activo e intelecto pasivo es una distinción conceptual pero no una distinción ontológica, lo que hace incluso tener que replantear la discusión con respecto a si el intelecto agente es *externo* al ser humano. Si la distinción entre dos tipos de intelecto es puramente conceptual –pero no física u ontológica– hablar de un intelecto "externo" pierde todo sentido y pasa a convertirse, más bien, en un error categorial. Con esto estaremos evitando el dualismo ontológico del intelecto, pero al mismo tiempo explicando por qué Aristóteles caracteriza al intelecto agente como "divinidad". Así, lo divino es un *aspecto* de la naturaleza en tanto *forma* del universo, es decir, su aspecto *formal o conceptual*, pero, además, en tanto *concepto normativo*, en tanto *causa de las formas*. En la medida en que lo formal–normativo no es un *compuesto* de materia y de forma, sino que es estrictamente formal, no puede ser susceptible de ser destruido, lo que lo hace, por lo tanto, *divino y eterno* (tal vez haya que precisar, más bien, *atemporal*). Aclaremos esto mejor presentando en qué consiste, para Aristóteles, ser una sustancia inteligible y en qué se distingue de las sustancias sensibles.

a. La sustancia inteligible y las sustancias sensibles

Para poder comprender a qué se refiere Aristóteles con una "sustancia inteligible", hagamos antes una breve presentación de lo que Aristóteles considera una sustancia sensible. En *Metafísica* VIII, 1, y a modo de resumen de lo dicho en el libro anterior, Aristóteles dice lo siguiente: "Ahora hablemos acerca de las sustancias comúnmente aceptadas. Estas son las sensibles: y todas las [sustancias] sensibles tienen materia. Así, el sujeto es sustancia, que en un sentido es la materia (y *llamo materia a aquello que en acto no es algo determinado*, pero en potencia es algo determinado), pero en otro sentido es el enunciado y la figura, que *siendo algo determinado es separable según la definición*; en tercer lugar, está el compuesto de estas, *del cual hay generación y corrupción*, y el cual es separado de manera absoluta: en efecto, de las sustancias según el enunciado, unas son separadas, pero otras no" (*Metaph.* 1042a24-31)[46].

En este párrafo, tenemos, nuevamente, las tres *maneras* en las que se dice *sustancia*: la materia, la forma y el compuesto. Además, tenemos la misma

[46] νῦν δὲ περὶ τῶν ὁμολογουμένων οὐσιῶν ἐπέλθωμεν. αὕται δ› εἰσὶν αἱ αἰσθηταί· αἱ δ′ αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. ἔστι δ′ οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), ἄλλως δ′ ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἁπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἱ μὲν αἱ δ′ οὔ. El énfasis es añadido.

característica con respecto de la forma que habíamos hecho notar antes: es separable solamente en la *definición* (χωριστόν τῷ λόγῳ) o, como concluimos anteriormente, es *separable conceptualmente*, y esto en razón de que solamente el compuesto es separable en sentido estricto (χωριστὸν ἁπλῶς).

Sin embargo, pese a que en estos pasajes se insiste en que la *forma* solamente es separable en tanto enunciado –o definición, o *concepto*– Aristóteles emprende en *Metafísica* XII, 6, una investigación acerca de la *sustancia inmóvil*. Generalmente se ha problematizado sobre la relación que hay entre este libro y los libros dedicados a la sustancia (VII-IX)[47]. No es nuestro interés por ahora resolver este problema, pero sí pretendemos arrojar algunas luces con respecto a la continuidad del proyecto llevado a cabo en la *Metafísica*. Precisamente las luces que queremos arrojar suponen, de entrada, que el tratamiento de la sustancia sigue siendo un tratamiento conceptual. Sin embargo, el trasfondo teológico que aparece en el libro XII tiene que ver con que Aristóteles está haciendo, ahora, un análisis del concepto de *sustancia*, pero *en tanto sustancia,* y que este análisis lo lleva a concluir que este *concepto de sustancia* es principio y condición de posibilidad de todos los demás conceptos y, en consecuencia, de todas las demás sustancias. Esto quiere decir que la materia y la forma, que son lo que "compone" a la sustancia en tanto compuesto, tienen una característica fundamental: a diferencia del compuesto, son *inengendrados* e *incorruptibles*. Se transforma el compuesto, pero tanto la materia como la forma son intransformables. Por lo tanto, decir que se transforman sería cometer un error categorial, ya que estos son *atemporales*. ¿A qué se debe esta característica de atemporalidad? Si nuestra interpretación es acertada, se debe a que la *causa formal* de estos conceptos es, a su vez, inengendrada e incorruptible y, por lo tanto, *eterna*. Pero *eterno* no en tanto *exista* como sustancia todo el tiempo, sino en tanto su existencia se dé al margen de lo temporal, de lo físico (por lo que sería más precisa la expresión *atemporal* que la expresión *eterno*, que hace pensar en algo que existe como sustancia durante toda la eternidad). No obstante, esta imagen de "aquello que dura toda la eternidad" puede estar desdibujando la idea de que para Aristóteles los conceptos tanto de materia como de forma no sean susceptibles a las vicisitudes del tiempo, entre ellas la generación y la destrucción. En *Metaph.* XII lo que pretende hacer Aristóteles es determinar el origen y la razón por la cual estos principios tienen estas

[47] Hay un recuento de este problema, y de sus principales intentos de solución, en Wedin, M., "The Science and Axioms of Being", en: Anagnostopoulos, E. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Londres: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 137-141.

características divinas y atemporales. Esto es lo que va a conducir a Aristóteles a la teología, tal como fue anticipado en *Metaph.* VI, 1.

b. El motor inmóvil

A continuación, examinaremos algunos de los argumentos con los que Aristóteles intenta probar la existencia de dicha *sustancia inmóvil* que, a su vez, es la que pone en movimiento las demás sustancias. Estos argumentos nos interesan, pero en la medida en la que van a conducir a la definición del motor inmóvil como lo que "se intelige a sí mismo, ya que es lo más noble, y su intelección es intelección de la intelección (αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)" (*Metaph.* 1074b33-35).

Veamos cómo Aristóteles llega a esta definición de "motor inmóvil". El primer argumento es el siguiente: "pero, además, si hay algo capaz de mover o de producir, pero que no estuviera actuando, no habría movimiento: en efecto lo que tiene potencia es admisible que no esté actuando. De modo que no habría ningún provecho con colocar sustancias eternas, como los que colocan las Formas, si no hay algún principio de cambio en ellas. Y no sería suficiente con esto, ni con alguna otra sustancia aparte de las Formas; en efecto, si no está en acto, no habrá movimiento; pero tampoco [habrá movimiento] aunque sí se esté en acto, dado que su sustancia será potencia; en efecto, no habrá movimiento eterno, pues es posible que lo que es en potencia no sea el caso. Es preciso, por tanto, que haya algún principio tal que su sustancia sea acto. *Además, es preciso que sustancias de tal clase sean inmateriales: en efecto, es preciso que sean eternas, si es que hay algo que pueda ser eterno.* [La sustancia de tal clase] es, entonces, en acto" (*Metaph.* 1071b12-22)[48].

El argumento parte del hecho básico de que el movimiento es un cambio de la potencia al acto. Ahora bien, a esto es preciso sumarle el hecho de que hay movimiento, es decir, que hay *sustancias* en potencia y *sustancias* en acto; las sustancias que están en acto ya se movieron y las que están en potencia se moverán o se podrán mover. Sin embargo, el punto de partida de este argumento es que, si todas las sustancias fueran en potencia, no habría necesidad

[48] Ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν ἀϊδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἴδη, εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν· οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. ἐνέργεια ἄρα. El énfasis es añadido.

alguna de movimiento. Este es el punto central en el argumento, pues no se quiere probar que haya movimiento, sino que hay una condición básica y necesaria para que haya dicho movimiento. Lo fundamental del argumento es que el principio del cambio no es algo que esté constantemente en potencia –y las razones de Aristóteles son bien explícitas: lo que está en potencia, es admisible que se dé o que no se dé–, así que dicho principio tiene que estar en el estado contrario a la potencia: tiene que estar en acto.

Además, parece natural que el acto tenga prioridad con respecto a la potencia[49]. Si la potencia es como la materia y el acto es como la forma, dado que hay prioridad de la forma con respecto a la materia, habrá, de la misma manera, prioridad del acto con respecto a la potencia. Podemos concluir aquí que la prioridad del acto sobre la potencia es una *prioridad conceptual*[50].

La característica principal del *primer motor* es mencionada posteriormente, cuando se introduce el intelecto. Aristóteles lo introduce de la siguiente manera: "el intelecto se intelige a sí mismo en la medida en que participa de lo inteligible; en efecto, llega a ser inteligible al captar e inteligir, de manera que son lo mismo el intelecto y lo inteligible. En efecto, el intelecto es lo que tiene la capacidad de recibir lo inteligible *i.e.* la sustancia, pero al tener [la sustancia] está en acto, de modo que el intelecto parece tener lo divino en mayor medida que [lo inteligible], y la contemplación es lo más placentero y lo mejor" (*Metaph.* 1072b19-28)[51].

---

[49] Como defiende Aristóteles en *Metaph.* IX, 8, en donde afirma que el acto es anterior que la potencia no solo en términos conceptuales, sino también incluso temporales, pues afirma Aristóteles que "lo que es en acto se genera de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto… y lo que mueve es ya en acto (ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος… τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἔστιν)" (*Metaph.* 1049b24-25).

[50] La prioridad conceptual del acto con respecto a la potencia se hace evidente, principalmente, en *Metaph.* IX, 8, en donde Aristóteles afirma que el acto es anterior a la potencia en cuanto a la definición (λόγος) y en cuanto a la sustancia (οὐσία), y, en cierto sentido, también en cuanto al tiempo. Hay prioridad del acto sobre la potencia, en cuanto a la definición, básicamente porque la potencia se define en términos del acto; decir de A que es capaz de "*x*", o tiene la potencia de "*x*", es definido a partir de definir primero "*x*". La prioridad sustancial se da en términos de que la sustancia en potencia es materia, pero la sustancia en acto es forma. La prioridad temporal, que es expuesta aquí por primera vez, es expuesta en términos de que todo lo que se genera, se genera a partir de algo y ese algo tiene que ser en acto, no en potencia. Estos tres elementos componen, entonces, lo que hemos denominado *prioridad conceptual.* Makin, S., *Aristotle Metaphysics Book Θ, transl. with introd. & comm*, Oxford: Clarendon Press, 2004, pp. 185-187, señala un paralelo importante que hay entre este argumento y el argumento en *Metaph.* XII, 6.

[51] αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.

Este párrafo intenta resolver un problema con respecto al estatus del intelecto: ¿es posible inteligir el intelecto mismo? Aristóteles parece estarle huyendo a dos posibilidades. La primera es que el intelecto sea, él mismo, ininteligible. Si es así, habría un problema porque habría algo que es condición necesaria –y causa– de lo inteligible que es ininteligible; si esto es así, lo inteligible no podría ser inteligible. La otra posibilidad es que el intelecto sea inteligido en virtud de otra cosa, así como el compuesto es inteligido en virtud de que tiene cierta forma. Para esta posibilidad habría que suponer algo así como una "forma del intelecto" y por lo tanto un "principio del principio". Si esto es así, el intelecto no podría inteligir[52]. Ahora bien, el intelecto tiene un doble aspecto: es agente y paciente[53], es decir, es capaz de inteligir, pero al mismo tiempo es inteligido. Aquí Aristóteles aplica los criterios de prioridad –que señalábamos anteriormente al acto y la potencia– pero ahora al intelecto para mostrar en qué medida el intelecto es ese "primer motor". Ya había probado que el "primer motor" debería estar en acto, y ahora está probando aquí, además, que el intelecto siempre está en acto. La prueba parece sencilla: primero, el intelecto, para poder inteligir, tiene que ser, al mismo tiempo, inteligible. Así, la potencia de inteligir supone el acto de inteligir. De esta manera, el intelecto está en acto todo el tiempo. Este acto del intelecto –la intelección– es el teorizar o la contemplación; de ahí que resulte que es "lo placentero y lo mejor"[54]. Además de esto, hay una característica importante que cumple el intelecto, dado que basta con sí mismo para llevar a cabo sus actividades –pues basta con que se intelija a sí mismo, para lo cual se basta consigo mismo–, va a cumplir otro de esos requisitos importantes: siempre estará en acto[55]. Del mismo modo en el

[52] Aquí aparece un problema similar al del "tercer hombre": algo *es* en virtud de que se predica de algo distinto. Sin embargo, aun cuando Aristóteles parece aceptar la posibilidad de la autopredicación con respecto a lo inteligible, está mostrando que esta "autopredicación" es distinta a la de las Formas platónicas en varios aspectos, pero el más importante de todos, es que la autopredicación del intelecto es lo que hace posible que se intelijan todas las demás sustancias. El punto que queremos defender con respecto a la autopredicación, es que es hasta la introducción del intelecto como el "principio" de las entidades que se superan los problemas que tenía la ontología platónica, y no, como considera Scaltsas, Th., "Aristotle's 'Second Man' Argument", en: *Phronesis*, v. XXXVIII, 2 (1993), pp. 117-13, que se superan en *Metafísica* VII, 6, cuando Aristóteles se pregunta si una sustancia y su esencia son lo mismo.

[53] En este pasaje de *Metafísica* Aristóteles no hace esta distinción, pero es preciso suponerla para entender el doble papel que tiene el intelecto, bien como intelecto, bien como inteligible (ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν).

[54] Es en estos mismos términos que Aristóteles va a hablar de la actividad del intelecto como felicidad en *EN* X, 7: es la mejor actividad de todas porque siempre se está realizando, es decir, siempre está en acto.

[55] En términos de la *Ética*, esta característica es justamente la que va a permitir que el intelecto cumpla con uno de los requisitos fundamentales de la felicidad: la autosuficiencia (*EN*, 1097b7-

que se percibe cada vez que se tiene un objeto perceptible enfrente, de la misma manera siempre que se tenga un inteligible el intelecto va a inteligir. Así, dado que el intelecto "estará" allí, entonces estará en un constante inteligir[56]. Este es, justamente, el último paso de la argumentación aristotélica con respecto al motor inmóvil: "se intelige a sí mismo, ya que es lo más noble, y su intelección es intelección de la intelección (αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)" (*Metaph.* 1074b33-35).

c. Motor inmóvil, materia y forma

Ahora bien, queda por explicar no solamente la prioridad que tiene el intelecto, sino que, en este caso, se trata de una *supremacía*. Sin embargo, no se trata en este caso de una *supremacía ontológica*[57]. De hecho, hablar de *supremacía ontológica* resulta bastante desorientador, pues pareciera que se estuviera hablando de la "sustancia más sustancia". Es claro que el motor inmóvil, en tanto intelecto que se intelige a sí mismo, es la "sustancia" que se encuentra al final de una serie de conceptos, pero tiene unas características especiales, a diferencia de las demás sustancias (y esto incluye tanto a las sustancias particulares como a la materia y la forma). Podemos afirmar que los conceptos de materia y de forma son *conceptos de segundo orden*, porque son conceptos que no se refieren directamente a los *objetos individuales*, sino que se refieren a *conceptos de primer orden*: la *forma*, en tanto concepto, se refiere a las *formas* los objetos determinados, pero no a los objetos mismos. De igual

22; 1177a22-b1).

[56] Es preciso resaltar que este "estar" del intelecto mismo es figurativo. El intelecto *mismo* no "está" en ninguna parte, pues solamente los objetos materiales ocupan espacio. El intelecto es una *forma*, una potencia del alma, que se activa o se actualiza al inteligir. Pero es potencia en la medida en que depende del acto mismo de inteligir. Esto hace que la distinción entre el intelecto que intelige y el intelecto inteligido sea una distinción conceptual más que física. De igual manera no se da antes el intelecto que el inteligir: la actividad de inteligir tiene *prioridad conceptual*, pero no temporal. Aplicar conceptos temporales o espaciales al intelecto es, de nuevo, cometer un error categorial.

[57] Reeve, C.D.C., *Action, Contemplation and Happiness*, Cambridge: Harvard University Press, 2012, pp. 15-16, propone una asociación entre este primer motor y el motor que mueve el cielo, que aparece en *Metaph.* XII. Sin embargo, advierte que hay una diferencia entre este Dios que actúa (intelige) y el Dios que mueve, como afirma Bordt en "Why Aristotle's God is Not the Unmoved Mover". Lo que queremos proponer aquí es que no se trata de un motor, en el sentido de ser una causa eficiente, como propone Judson, L., "Heavenly Motion and the Unmoved Mover", en Gill, M.L. y J.G. Lennox (eds.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 156-171, sino en tanto es una condición conceptual necesaria para que sean posibles todas las "causas eficientes" –y de paso todas las demás causas–.

manera sucede con la materia[58], que es, a su vez, un concepto de segundo orden que se refiere siempre a "conceptos", pero nunca directamente a un objeto o sustancia particular. Estos *conceptos de segundo orden* conservan cierta prioridad explicativa sobre los conceptos de primer orden, en tanto son aquellos los que definen el estatus ontológico y físico de aquellos, principalmente, en lo que se refiere a su carácter en cualquier explicación de movimiento y transformación que recurra al hilemorfismo.

Adicional a esto, hay también una prioridad de la forma con respecto a la materia, principalmente, porque la forma es la que hace posible, en sentido estricto, los *conceptos de primer orden*, en tanto el enunciado de la forma de una sustancia determinada es la definición de dicha forma. Aristóteles afirma lo siguiente en *Metafísica*: "Así pues, hay parte de la forma (y llamo forma a la esencia), y hay parte del compuesto de la forma y la materia misma. Pero las partes del enunciado solamente son los de la forma, y a su vez el enunciado es de lo universal: en efecto son lo mismo el círculo y el ser círculo, y el alma y el ser alma. Pero del compuesto, como de este círculo y de un particular determinado, o sensible o inteligible –y llamo inteligibles, *e. g.*, a los [círculos] de los matemáticos, y sensibles, *e. g.*, a los de bronce o de madera– de estos no hay definición, pero son cognoscibles por la intelección, o por la percepción, y cuando se alejan de la plena realización no es claro si son el caso o no; aun cuando siempre se nombran y se conocen a través de un enunciado universal. Pero la materia es en sí misma incognoscible" (*Metaph.* 1035b31-6a9)[59].

[58] En este punto consideramos que el concepto de "materia" no se refiere en sí a ninguna materia particular determinada, pues en tanto materia es siempre indeterminada, por lo que no hay, para Aristóteles, tal cosa como una "materia prima" o unos "elementos básicos" de la *physis*. En su comentario a los dos primeros libros de la *Física*, Charlton, W., *Aristotle Physics Books I & II*, Oxford: Oxford University Press, 1970, pp. 129-145, hace un esfuerzo importante por probar que en la física aristotélica no hay tal *materia prima*. Una crítica importante a la postura de Charlton y una defensa clásica de la *materia prima* en Aristóteles se encuentra en Robinson, H.M., "Prime matter in Aristotle", en: *Phronesis*, v. XIX, 2 (1974), pp. 168-188. Una reconstrucción reciente del problema junto con una defensa de la postura de Charlton se encuentra en Lewis, F.A., "What's the Matter with Prime Matter?", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XXXIV (2008), pp. 123-146, posición que seguiremos en líneas generales: "Prime matter is the limiting case of the notion of matter, which applies throughout the sublunary sphere, and is absent only outside the sublunary world altogether, in the case of the Unmoved Mover, which is itself the limiting case of the correlative notion of form. The Unmoved Mover is the limiting case of form, on the usual view, because all engagement with matter is absent from it. Just so, prime matter is the limiting case of matter, because all engagement with form is absent–of all the cases of matter, prime matter alone is not itself a compound of form and matter" (*ibid.*, pp. 127-128).

[59] μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης {καὶ τῆς ὕλης} αὐτῆς. ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἴδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου· τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχὴ ταὐτό. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ – λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς

Con la aparición del intelecto se resuelve un problema adicional: de la misma manera que una sustancia particular es incognoscible a menos que pertenezca a una clase de cosas –ya sea género o especie, debido a que no se percibe la *materia* de la sustancia particular, sino la *forma*–, de esta misma manera la *forma* es inteligible, pero la *forma* inteligible no es suficiente si no hay algo que *intelija* dicha forma. El intelecto es, para utilizar el último peldaño en la escala, un *concepto de tercer orden*, dado que es condición de posibilidad de las formas y es, además, quien intelige dichas formas. La *forma*, en la medida en que es lo definible de un objeto particular, no es exclusiva de un objeto particular, sino de una clase de objetos a la cual dicho particular pertenece; así, la definición es una definición de *universales* y no de particulares. A esto hay que sumarle un asunto importante: los objetos particulares, las sustancias individuales, solamente se pueden *conocer* a través de un enunciado universal; esto quiere decir que dicha sustancia es cognoscible, en sentido estricto, solamente en la medida en la que se conoce también su definición[60].

Es importante señalar el énfasis que hace Aristóteles, nuevamente, con respecto de la incognoscibilidad de la materia, a saber, que, tal como lo habíamos hecho notar ya, en sentido estricto, lo único que se puede conocer de las sustancias individuales es su forma. Aristóteles expresa esto en el *De Anima* de la siguiente manera: "Con respecto a la percepción en general es preciso señalar que, por una parte, la percepción es de lo que es capaz de recibir la forma de lo perceptible sin la materia; *e. g.*, la cera recibe la marca del anillo sin el hierro y el oro, atrapando la marca del oro o del bronce, pero no en tanto oro o bronce; de igual manera, también el sentido es afectado por cada cosa que tiene color, sabor o sonido, pero no en tanto se dice que es aquello individual, sino en tanto que es de cierta clase, y en tanto a su enunciado" (*de An.* 424a17-24)[61].

μαθηματικούς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς ξυλίνους – τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσίν· ἀλλ' ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ. ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.

[60] Como señala Charles, este pasaje hace eco del modelo de definición-explicación que aparece en *Analíticos Posteriores* II, 10-17 (*cf.* Charles, D., D., "Definition and Explanation in Aristotle's Posterior Analytics and Metaphysics", p. 279).

[61] Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χρυσὸς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ᾗ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον.

De nuevo, pero ahora con mucho más detalle, el punto con respecto a la materia es que, no solamente es incognoscible, sino que es, además, imperceptible, pues, en sentido estricto, lo que se percibe es la forma del compuesto, pero no su materia. Así, si la forma no es algo que se dé exclusivamente al individuo, sino que la forma se da en él en tanto que dicho individuo pertenece a una clase de cosas, lo que se percibe, al percibir su forma, no es ese individuo en particular, sino que se percibe "en tanto que es de cierta clase"[62].

Esto podría servir de vínculo para explicar por qué en *Analíticos Posteriores* Aristóteles afirma lo siguiente: "a partir de la percepción se origina la memoria, y de la memoria repetida de lo mismo se origina la experiencia. En efecto, muchos recuerdos en número son una sola experiencia. Y a partir de una experiencia, o de todo lo que ha quedado *a manera de universal* en el alma, (el uno sobre muchos, *i.e.*, lo que es uno y lo mismo para todas aquellas cosas), [se origina] el principio de la técnica y del conocimiento científico" (*APo.* 100a3-8)[63].

En este pasaje, Aristóteles estaría dando cuenta de cómo, a partir de la percepción, se alcanzan los "principios de la técnica y del conocimiento científico". En términos de *Metafísica*, lo que estaría sucediendo es, al llegar a los principios, se llega al punto de una definición de una sustancia particular. Lo que estaría explicando Aristóteles en este pasaje es cómo es posible adquirir los *conceptos de primer orden*, es decir, los conceptos que se refieren directamente a las sustancias particulares, por lo general, a manera de definiciones de los universales a los cuales pertenecen dichas sustancias particulares[64]. Así, Aristóteles explica

[62] Este pasaje ha sido el centro de un debate con respecto a si la percepción en Aristóteles es un proceso físico o fisiológico –posición propuesta originalmente por Sorabji, R., "Body and Soul in Aristotle", en: *Philosophy*, v. XLIX, 187 (1974), pp. 63-89– o es un proceso psicológico o funcional –posición sostenida principalmente por Burnyeat, M.F., "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)", en: Nussbaum, M. y A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 15-26. Una recopilación detallada de la discusión entera y de las distintas posiciones, junto con una defensa de una posición intermedia se halla en Caston, V., "The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception", en: Salles, R. (ed.) *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 245-320. El pasaje parece apuntar a la versión funcionalista, sin embargo, es claro que no afirma que se "perciben las formas", sino que se "reciben". En todo caso, si hay o no hay cambio o modificación física en quien percibe, es claro el punto de Aristóteles según el cual la materia, en sí misma es incognoscible.

[63] Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης.

[64] Barnes señala e intenta resolver un problema que aparece en *Analíticos Posteriores* II, 19. El problema consiste, básicamente, en que en este capítulo Aristóteles estaría dudando entre explicar la adquisición de "proposiciones primitivas" o la adquisición de "términos primitivos". El pasaje tendería a probar que se trata más de la adquisición de conceptos. Sin embargo, al

esto con más detalle unas líneas más adelante: "Al quedar fijo un indiferenciado, [se fija] en el alma un universal primero (pues aunque se perciban particulares, la percepción es de lo universal, *v.g.*, el hombre, pero no el hombre Calias), y a su vez se fija en estas cosas, hasta que se fije lo universal e inmediato, *v.g.*, tal animal, hasta que [se fija] animal, y de igual manera con esto. Es evidente que para nosotros necesariamente se conocen los principios por inducción; pues, en efecto, de esta manera la percepción produce lo universal" (*APo.* 100a15-b5)[65].

Aunque es claro que en los *Analíticos Posteriores* no hay una referencia explícita al hilemorfismo, y aun cuando el conocimiento de los primeros principios no conduzca ni a la forma ni a la esencia, como es el caso de la *Metafísica*, ambas posiciones son compatibles y es posible explicar una a partir de la otra[66].

Hasta aquí, es preciso sacar dos conclusiones en lo que respecta al asunto de la "separabilidad" de la materia y de la forma. La primera de ellas es que, en una sustancia particular, son inseparables materia y forma; la segunda es, sin embargo, que en la medida en que dicha sustancia particular es percibida y conocida, se separa la materia de la forma, pues se percibe y se conoce exclusivamente la forma. El punto crucial de este excurso por el hilemorfismo aristotélico está en el hecho de que el intelecto, en tanto es el "lugar de las formas (τόπον εἰδῶν)" (*de An.* 429a27-28) –como dice Aristóteles de manera figurada, aludiendo seguramente a los platónicos– no es un "lugar", sino, más bien, *el lugar de los conceptos*; y, en este sentido, el concepto que hace posible, en general, tener conceptos y formas.

---

final Barnes intenta deshacer esta ambigüedad afirmando que, en términos de Aristóteles, si se adquieren los unos, también se adquieren los otros: "I feel obliged to concede that Aristotle did not realize that he was vacillating between two stories.... The conceptual sequence terminates in something which either is a propositional principle or at least immediately yields one. Secondly, Aristotle had a persistent tendency to treat definitions as the paradigm –or even as the sole– case of propositional principles" (Barnes, J., *Aristotle's Posterior Analytics. Trans. with Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 271).

[65] στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου)· πάλιν ἐν τούτοις ἵσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῷον, ἕως ζῷον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.

[66] Aun cuando haya referencias a la doctrina de las "cuatro causas" (*APo.* 94a21) y a la esencia (*APo.* 91a25, b8-10; 92a7-25; 93a12-19; 94a21-35), no aparece una conexión explícita entre la forma y la definición. Sin embargo, con respecto a la esencia, sí es clara su relación con la definición, y en particular con lo que Aristóteles dice sobre la definición en *Metafísica* VII, 4-6; 10-17. Sobre este punto, *cf.* Charles, D., *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon Press, 2000, cap. 11, y Charles, D., "Definition and Explanation in Aristotle's Posterior Analytics and Metaphysics", en: Charles, D. (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 286-328.

d. El intelecto "que viene desde afuera"

Tal vez, la objeción más fuerte a la postura del Intelecto Divino es el hecho de que este venga "desde afuera (θύραθεν)" (*GA*, II, 3, 736b16-29). Es principalmente Alejandro de Afrodisia quien lo presenta de esta manera[67]. Sin embargo, la posición de Burnyeat no es exactamente esta, ni es, tampoco, la que intentamos defender aquí. La razón es, principalmente, la siguiente: hablar de un intelecto "que viene de afuera" es suponer que el intelecto es una pieza "física", como si se tratara, en el caso de los seres vivos, de la comida o algo de tales características que es posible de alguna manera "insuflar" en el ser vivo. Como si fuera posible construir al hombre de barro y luego "insuflarle" el intelecto.

Como señala Shields, el ejemplo de la luz en *de An.* III, 5 hace pensar que se trata efectivamente de un intelecto que viene de afuera. Sin embargo, como él mismo reconoce, es posible interpretar este ejemplo como si se tratara de un "estado (ἕξις)", más que de una fuente externa: "The analogy does not turn on the *source* but on the *presence* of light"[68]. Esta interpretación, atribuida por Shields a quienes defienden que se trata de un intelecto humano, señala un punto importante con respecto a que se trate de un intelecto "que viene de afuera", a saber, que es posible entender esta expresión de una manera simbólica y menos literal. Si tomamos la expresión este modo, estaríamos suponiendo que el intelecto es una sustancia material que "entra" en alguna parte. Esto es, sin embargo, atribuirle cualidades físicas que obviamente no posee, como la espacialidad o la materialidad.

Cuando Aristóteles menciona en *GA* que el intelecto es lo único que "viene de afuera" no puede hablar de manera literal sin contradecir toda su metafísica. Es contradictorio en particular con que el intelecto sea una "forma (τὰ εἴδη τὸ νοητικὸν)" (*de An.* 431b2), y también con que el alma sea "la forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος)" (*de An.* 412a20-21). ¿Cómo entender entonces que el intelecto "viene de afuera"? Revisemos rápidamente el argumento de *GA*, que parece ser donde se defiende este asunto. Aristóteles afirma allí que "es preciso tener estas almas [nutritiva, sensitiva e intelectiva] antes en potencia que en acto. Y además, es preciso que, o sin que existan en un primer momento se formen

[67] Buena parte del argumento de Boeri contra Alejandro de Afrodisia se centra en este punto. *Cf.* Boeri, M.D., "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", en: *Estudios de Filosofía*, XL (2009), pp. 91-92.
[68] Shields, Ch., *Aristotle. De Anima. Trad. & Notes*, p. 322. Énfasis en el original.

todas dentro del ser, o que todas existan previamente, o que unas sí y otras no; y que se formen en la materia sin haber entrado en el esperma del macho o que estén ahí procediendo de este" (GA, 736b15-19)[69].

Este problema que plantea aquí Aristóteles es importante con respecto del intelecto, pues parece ser la única facultad del alma que no puede existir solamente en potencia, a diferencia de lo que sucede con la sensación y la nutrición, las cuales, además, dependen de unas condiciones físicas para que se den: sin ojos es imposible la vista; aunque es posible tener la vista "en potencia" cuando se tienen los ojos cerrados. A diferencia de los sentidos, que están asociados a sus respectivos órganos, el intelecto no puede existir en potencia en lo absoluto, por no tener ningún órgano asociado. Así termina Aristóteles su argumento: "queda, entonces, que solamente el intelecto llegue desde fuera y que solamente él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal" (GA, 736b27-29)[70].

Lo que hace "divino (θεῖον)" al intelecto y que "venga de fuera", es que en él no participa de la actividad corporal; pero no es porque "venga de fuera" que no tiene un órgano definido o que no requiera de unas condiciones físicas particulares para su desarrollo o su actividad, como sucede con los ojos y la visión[71]. Una vez más, cuando Aristóteles afirma que el intelecto agente "viene de fuera" lo hace, más bien, de manera metafórica y no literal. La razón por la que "viene de fuera" puede ser otra, a saber, que la actividad del intelecto agente es separable de la actividad física de la percepción; aun cuando esté ligada con esta e, incluso, como actividades sean indistinguibles (*APo.* 100a15-b5, *supra* §4.3). Así, la percepción viene de los órganos de los sentidos a través de su contacto con lo físico, pero la intelección "viene de fuera".

Interpretado de esta manera, el "intelecto que viene de afuera" tendría unas características completamente distintas a las que le han sido endilgadas a Dios como intelecto agente desde las intepretaciones de este como exclusivamente humano, como las de Filópono, Tomás e incluso Boeri. Así, ambas

[69] πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν ἢ ἐνεργείᾳ. ἀναγκαῖον δὲ ἤτοι μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίγνεσθαι πάσας ἢ πάσας προϋπαρχούσας ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή, καὶ ἐγγίγνεσθαι ἢ ἐν τῇ ὕλῃ μὴ εἰσελθούσας ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος σπέρματι ἢ ἐνταῦθα μὲν ἐκεῖθεν ἐλθούσας.

[70] λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ἡ> σωματικὴ ἐνέργεια.

[71] Contrario a lo que opina, entre otros, Boeri, quien afirma que "si viene "desde afuera" es porque existe por sí independientemente de su anclaje en el cuerpo" (Boeri, M.D., "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", en: *Estudios de Filosofía*, XL (2009), p. 104). Esta es justamente la interpretación que queremos controvertir, en particular ligada a la idea de Dios: que lo divino esté *físicamente por fuera* de todo lo material y, sobre todo, del ser humano.

interpretaciones tendrían una cercanía considerable, pues el intelecto solamente sería activo en la medida en que, efectivamente, actúe o intelija. Esta parece ser, según Shields, la explicación de la interpretación del *Intelecto Humano*: "Aristotle is asserting that reason, *insofar as it is active*, is essentially in actuality"[72]. El intelecto parece, entonces, "venir de fuera" porque no es posible tener intelecto como potencia sin, a la vez, tenerlo en acto, no obstante, es imposible afirmar que el intelecto, físicamente, "entra" al ser humano[73].

Si quitamos de la lectura del intelecto divino que este "entre" al ser humano, y aceptamos que el intelecto agente es específicamente humano, queda aún la pregunta respecto de cómo es posible que algo propiamente humano como el intelecto agente, sea, a su vez, *divino*. ¿Cómo es posible que una parte del ser humano tenga semejantes características? Esta es la pregunta que resolveremos en el final de nuestro escrito, pues, como queremos mostrar, siguiendo la interpretación de Burnyeat, lo "divino" es, a su vez, un aspecto del intelecto humano, pero, tal como hemos señalado con respecto a la distinción materia-forma, es solamente separado de manera conceptual. Así, lo divino es solamente *captable* por el intelecto humano y esto lo hace en virtud de que lo *divino* es, para Aristóteles, un concepto. No es, sin embargo, un concepto cualquiera, sino el *concepto de concepto*, y por lo tanto, la posibilidad de la existencia de cualquier otro concepto.

e. La interpretación conceptual del Motor inmóvil

Veamos, para culminar, la manera en que Burnyeat defiende su intepretación conceptual del motor inmóvil. Mostraremos algunas de las consecuencias que este autor presenta y mostraremos su plausibilidad. Respecto del intelecto inmortal, Burnyeat dice: "how does the immortal intellect help us? How does it make things intelligible to our mortal minds? Simply by existing, I would suggest, by being what it is: an eternal intellect constituted, like any other

[72] Shields, Ch., *Aristotle. De Anima. Trad. & Notes*, p. 324.

[73] Algunos como Tomás de Aquino recurren, más bien, a la metáfora platónica de la "participación" para explicar este fenómeno: "And because this active force is a certain participation in the intellectual light of separated substances, the Philosopher compares it to a state and to light; which would not be an appropriate way of describing it if it were itself a separate substance" (*In de An.* 739). De esta manera Tomás resuelve el problema del carácter "divino" que Aristóteles le adjudica al intelecto agente: no porque sea divino en sentido estricto, sino porque "participa" de la divinidad. Sin embargo, asumir que el intelecto humano "participa" de la divinidad –un poco a la manera platónica, según la cual los particulares participan de la idea– no quiere decir que en sentido estricto el intelecto tenga la divinidad. Lo que hace Santo Tomás es entonces restarle importancia a la afirmación según la cual el intelecto es lo único que es eterno y divino. Pero, como afirmamos anteriormente, esto sería forzar en exceso el texto aristotélico.

intellect, as a system of concepts. The difference is that the divine intellect is a system (better, perhaps, *the* system) of absolutely correct concepts. As such, the deity does not need to act on us from up high, but merely to illuminate the intelligible forms, somewhat in the way light, simply in virtue of being what it is, illuminates colours and makes them actually visible to us"[74].

Con la idea de Burnyeat de que el *intelecto inmortal* es un sistema de conceptos, mas no cualquier sistema de conceptos, sino *el* sistema de conceptos, que queremos introducir que se trata, más bien del *sistema normativo de conceptos*: es el sistema según el cual se determina si todos los demás sistemas de conceptos –humanos e individuales– se encuentran acertados o equivocados. El hecho de que este intelecto, inmortal y divino, sea *el sistema normativo de conceptos* explica una de las características fundamentales del intelecto aristotélico, en general. Se trata, precisamente, de su *infalibilidad*. Así pues, cuando Aristóteles introduce el intelecto como "principio de principios" en *Analíticos posteriores*, afirma que "ningún otro género [de conocimiento] distinto de la intelección es más preciso que el conocimiento científico (οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς)" (*APo.* 100b8-9); mostrando así que el intelecto es *lo más preciso* (ἀκριβέστατον). De igual manera, en *EN* VI, 2, cuando Aristóteles se refiere al *principio de acción*, afirma también que "la decisión es intelecto desiderativo (ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις)" (*EN*, 1139b4-5) y que, de este modo, la decisión es recta en la medida en que el deseo y el intelecto coinciden: lo que uno afirma, el otro persigue; así, en el caso de la acción y la elección, el intelecto también juega un papel normativo.

Para concluir, el hecho de que la vida de los dioses sea perfecta, tal como afirma Aristóteles al final de la *Ética Nicomaquea* y, por lo tanto, también la *más feliz*, no excluye la posibilidad de que la vida de los dioses no sea, al mismo tiempo, una vida *humana*. La vida de los dioses es *la normatividad*, de manera tal que, recomienda Aristóteles, "en la medida de lo posible [es preciso] volvernos inmortales, y hacer todo para vivir según lo más noble de lo que hay en nosotros (ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ)" (*EN*, 1177b33-34).

Así, tal como la forma no puede ser separada de la materia, a no ser conceptualmente, y así como el *intelecto divino* no se puede separar de lo físico sino conceptualmente, de la misma manera, la vida del intelecto no se puede separar de la vida propiamente humana sino conceptualmente; pues, como

[74] Burnyeat, M.F., *Aristotle's Divine Intellect*, pp. 40-41.

termina afirmando Aristóteles, "lo propio para cada cosa según su naturaleza es lo más noble y placentero para cada uno; por lo que para el hombre será [lo más propio] la vida según el intelecto, dado que esto es principalmente el hombre. Por lo tanto, esta [vida] será la más feliz" (EN, 1178a5-8)[75].

La conclusión de este pasaje es que la vida más propia del hombre es *la vida de los dioses*; es gracias al intelecto que el hombre puede alcanzar la felicidad. En efecto, la *naturaleza* del hombre es vivir de acuerdo al intelecto; es gracias al intelecto que el hombre puede *vivir como un dios*. Más aun, es *con vistas* a vivir como un dios que el ser humano realiza todas sus acciones: en la medida en que la *naturaleza* del hombre es vivir de acuerdo al intelecto, y en que la felicidad es la finalidad de todas las acciones humanas, la finalidad del hombre y, por lo tanto, su naturaleza, es vivir de acuerdo con el intelecto. Así lo expresa Aristóteles en la *Política*: "para nosotros [humanos], la razón y el intelecto son el fin de la naturaleza (ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος)" (*Pol.*, 1334b15). De esta manera, lo que podemos concluir de aquí es que, si el intelecto es divino, y es el *principio normativo del ser humano*, el fin del ser humano es, por lo tanto, llevar *la vida de los dioses*. Pero ello no implica que esta "vida de los dioses" no sea una vida humana; de hecho, esta "vida de los dioses" es la vida *paradigmáticamente humana*, en la medida en que lo intelectual y lo divino componen la *esencia* humana.

4. Observaciones finales y conclusión

Al identificar, de esta manera, el intelecto agente y la divinidad como normatividad, estamos mostrando que buena parte del debate entre las interpretaciones divina y humana del intelecto agente tenían como base una noción de *divinidad* posiblemente extraña a la que el mismo Aristóteles presenta. Probablemente sea un indicativo importante que quienes hayan defendido inicialmente la *interpretación humana* del intelecto agente hayan sido todos autores cristianos (Filópono, Sofonías, Tomás de Aquino) para quienes Dios es necesariamente una sustancia trascendente que no entra en composición con los demás seres (St. Tomás, *Suma Teológica*, I, q3, a8). Pero, en Aristóteles, la divinidad parece tener características distintas; pues no se trata de una sustancia más entre las demás sustancias físicas que hay en el mundo, pero con características metafísicas. Tampoco de una sustancia que *exista* en un universo

[75] τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

trascendente cuya sola existencia supondría un dualismo fuerte –quasi-platónico– que Aristóteles rechaza continuamente. Se trata, por el contrario, de un tipo de sustancia muy particular, que comparte, de cierta manera, su existencia con los demás seres y, en particular, con los seres humanos. La dificultad de comprender la divinidad en el pensamiento aristotélico es que esta se encuentra en el mismo mundo físico; es, solamente, un aspecto de este, pero no se encuentra "por fuera" del mundo físico. Lo que hemos presentado aquí, más allá de la larga discusión que hay sobre el concepto de "intelecto agente", es algunas líneas interpretativas sobre la noción de *divinidad* en Aristóteles, pero *divinidad* y *humanidad* no son dicotómicas y completamente separadas. Así, más allá de adjudicarle a la divinidad una existencia puramente subjetiva, otorgarle un valor conceptual y normativo hace posible que sea gracias a ella que los hombres tengan acceso a la objetividad y la imparcialidad. La divinidad se convierte, entonces, en un elemento de *juicio* y en el fundamento de todo criterio valorativo para el ser humano, tanto para el pensar como para la acción misma. De aquí que sea posible para el intelecto ser, además, práctico y tener injerencia en la acción: es la *divinidad* en el hombre lo que le permite encontrar lo *acertado*, lo *correcto*. Pero más aun, este *intelecto divino* no es exclusivo de cada hombre; por el contrario, es compartido por todos los hombres, es común a la especie en tanto todas comparten el mismo tipo de *alma intelectiva*. El intelecto es, entonces, no solo el lugar de las formas, sino, también, *el lugar de los acuerdos* entre los seres humanos.

Recibido: 21/03/2017
Aceptado: 08/05/2018

Bibliografía

Alejandro de Afrodisia, "De Anima mantissa" [Mantissa], en: Praeter commentaria scripta minora: de Anima liber cum Mantissa, Bruns, I. (ed.), *Commentiaria in Aristotelem Graeca. Supplementum Aristotelicum*, vol. II.1, Berlin: Reimer, 1887, pp. 101-186.

Aquino, T. de, A Commentary on Aristotle's De Anima, Pasnau, R. (trad.), New Haven & Londres: Yale University Press, 1994.

Aquino, T. de, *Suma Teológica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.

Aristóteles. "Analytica Posteriora", en: *Analytica Priora et Posteriora*, Ross, W. D. (ed.). Oxford: Oxonii, 1964, pp. 71-100.

Aristóteles, *Aristotelis Physica*, W. D. Ross (ed.), Oxford: Oxonii, 1966.

Aristóteles, Ethica Nicomachea, Bywater, I. (ed.), Oxford: Oxonii, 1894.

Aristóteles, "Generatione Animalium", en: *Aristotelis Opera*, Bekker, I. (ed.), Berlin: Reimer, 1831, pp. 715-789.

Aristóteles, *Metaphysica*, Jaeger, W. (ed.), Oxford: Oxinii, 1957.

Aristóteles, *Politica*, Ross, W.D. (ed.), Oxford: Oxonii, 1957.

Barnes, J.. *Aristotle's Posterior Analytics. Trans. with Commentary*, 2ª ed, Oxford: Clarendon Press, 1993.

Berti, E., "Aristotle's Nous Poietikos: Another Modest Proposal", *2nd International Colloquium on Aristotle*, Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies, 14 de mayo de 2014, disponible en: http://www.dikam.auth.gr/sites/default/files/attachements/Paper.pdf.

Boeri, M. D. (trad.), Aristóteles. Acerca del Alma - De Anima. Introducción, Traducción y Notas, Buenos Aires: Colihue, 2010.

Boeri, M. D., "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", en: *Estudios de Filosofía*, XL (2009), pp. 79-107.

Bordt, M., "Why Aristotle's God is Not the Unmoved Mover", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* XL (2011), pp. 91-109.

Bostock, D., *Aristotle Metaphysics Books Z & H*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Brentano, F., "Nous poiētikos: Survey of Earlier Interpretations" (1867), en: Nussbaum, M. C. y Rorty, A. O. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1992, cap. 17, pp. 313-342. https://doi.org/10.1093/019823600X.003.0018

Burnyeat, M. F., "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)", en: Nussbaum, M. C. y Rorty, A. O. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, cap. 2, pp. 15-26 https://doi.org/10.1093/019823600X.003.0003

Burnyeat, M. F., *Aristotle's divine intellect*, Winsconsin: Marquette University Press, 2008.

Bush, S., "Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics", en: *Philosophical Review, CXVII*, 1 (2008), pp. 49-75. https://doi.org/10.1215/00318108-2007-024

Caston, V., "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", en: *Phronesis XLIV*, 3 (1999): 199-227 https://doi.org/10.1163/15685289960500033

Caston, V., "The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception", en: Salles, R. (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford: Oxford University Press, 2004, cap. 11, pp. 245-320.

Charles, D., "Definition and Explanation in Aristotle's Posterior Analytics and Metaphysics", en: Charles, D. (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 286-328. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199564453.003.0009

Charles, D., *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon Press, 2000.

Charlton, W., *Aristotle Physics Books I & II*, Oxford: Oxford University Press, 1970.

Davidson H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1992, pp. 13-18.

Frede, M., "La théorie aristotélicienne de l' intellect agent", en: Romeyer-Dherbey, G. y Viano, C. (eds.), *Corps et âme. Sur le De anima d' Aristote*, Paris: Vrin, 1996, pp. 377-390.

Gerson, L., "The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima", en: *Phronesis* XVIX, 4 (2004), pp. 348-373. https://doi.org/10.1163/1568528043067005

Hamlyn, D. W. (trad.), *Aristotle - De Anima Books II and III*, 2da ed., Oxford: Oxford University Press, 1993.

Hicks, R.D., *Aristotle De Anima*, with translation, introduction and notes, Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

Johansen, T. K., *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford: Oxford University Press, 2012. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199658435.001.0001

Juan Filópono, In Aristotelis De Anima Libros Commentaria, Hayduck, M. (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XV, Berlin: Reimer, 1897.

Judson, L., "Heavenly Motion and the Unmoved Mover", en: Gill, M. L. y Lennox, J. G. (eds.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 156-171

Kosman, L.A., "What does the Maker Mind Make?", en: Nussbaum, M. C. y Rorty, A. O. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1992, cap. 18, pp. 343-358 https://doi.org/10.1093/019823600X.003.0019

Lewis, F. A., "What's the Matter with Prime Matter?", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXIV (2008): 123-146.

Makin, S. (trad.), *Aristotle Metaphysics Book* Θ, Oxford: Clarendon Press, 2004.

Miller, F. D. Jr., "Aristotle on the Separability of Mind", en: Shields, Ch. (ed.), *Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 306-339. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195187489.013.0013

Plotino, *Eneadas*, 3 vols., Igal, J. (trad.), Madrid: Gredos, 1982-1998.

Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007. https://doi.org/10.1017/CBO9780511551017

Reeve, C. D. C., *Action, Contemplation and Happiness*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674065475

Robinson H. M., "Aristotelian Dualism", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I (1983), pp. 123-144.

Robinson, H.M., "Prime matter in Aristotle", en: *Phronesis* XIX, 2 (1974), pp. 168-188. https://doi.org/10.1163/156852874X00185

Rodier, G. (trad.), *Traité de l'âme d'Aristote traduit et annoté*, II vols. Paris: Leroux, 1900.

Ross. W. D., Aristotle. *De Anima*, Edited with Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1961

Scaltsas, T., "Aristotle's 'Second Man' Argument", en: *Phronesis*, XXXVIII, 2 (1993), pp. 117-136. https://doi.org/10.1163/156852893321052352

Shields, Ch. Aristotle. *De Anima*. Trad. & Notes. Oxford: Clarendon Press, 2016, pp. 315-316.

Sisko, J., "Aristotle's Nous and the Modern Mind", en: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XVI (2000), pp. 177-198. https://doi.org/10.1163/2213441700X00123

Sofonías, In Libros Aristotelis de Anima Paraphrasis, M. Hayduck (ed.,) *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XXIII, Berlin: Reimer, 1883.

Sorabji, R., "Body and Soul in Aristotle", en: *Philosophy*, XLIX, 187 (1974), pp. 63-89. https://doi.org/10.1017/S0031819100047884

Taylor, R. C., "The Agent Intellect as 'form for us' and Averroes's Critique of al-F'r'bî", en: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* V (2005), pp. 18-32.

Temistio, In Aristotelis De Anima Paraphrasis. Heinze, R. (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. V.3, Berlin: Reimer, 1899.

Wedin, M., "The Science and Axioms of Being", en: Anagnostopoulos, E. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Londres: Wiley-Blackwell, 2009, cap. 8, pp. 137-141.