
LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DEL ALMA COMO FORMA Y DEL INTELLECTO COMO POTENCIA DEL ALMA

Carlos Casanova

*Pontificia Universidad Católica de Chile**

El artículo prueba con argumentos textuales y filosóficos que Aristóteles sostuvo tanto que el alma es forma del cuerpo, no un simple plan de «construcción» del cuerpo; como que el intelecto es una potencia del alma, no una sustancia separada. En el segundo punto determina que ni el intelecto agente ni el posible ni toda la parte intelectiva del alma pueden entenderse como sustancias separadas.

Palabras claves: alma, forma, potencia del alma, intelecto, intelecto agente, intelecto posible, Aristóteles.



ARISTOTLE'S DOCTRINE OF THE SOUL AS FORM AND THE INTELLECT AS A FACULTY OF THE SOUL

The paper proves with philosophical and textual arguments that Aristotle held that the soul is the form of the body rather than a mere «blueprint» for the construction of the body. It also proves that Aristotle held that the intellect is a power of the soul rather than a separate substance. In this last point the paper determines that neither the agent intellect nor the possible intellect nor the whole intellective part of the soul can be understood as separate substances.

Key Words: soul, form, faculty of the soul, intellect, agent intellect, possible intellect, Aristotle

* Santiago, Chile. Correo electrónico: ccasanova@uc.cl

ALGUNAS DISCUSIONES EN LAS QUE HE PARTICIPADO en la academia chilena me han convencido de que es preciso revisar la doctrina aristotélica sobre el alma y el intelecto. Por qué caminos, no lo sé, pero lo cierto es que la comprensión de los textos ha llegado a alejarse grandemente del modo tradicional como fueron entendidos.

Desde los tiempos de Franz Brentano, al menos, ha habido un movimiento en la dirección señalada en el mundo occidental, debido en parte al ascendiente de los filólogos, que han ido monopolizando los textos de Aristóteles. Los filósofos de corte tradicional, digamos tomista, por ejemplo, a menudo no los han contradicho, a veces quizá porque no pueden contrastar las diversas opiniones con los textos originales, otras veces también quizá porque prefieren una interpretación que reduzca la figura de Aristóteles para agrandar la de Santo Tomás. Otros filósofos de corte utilitarista o kantiano han aceptado las interpretaciones de los filólogos, porque estos otros filósofos se acercan al Estagirita desde una perspectiva metafísica desde la que, en mi opinión, es imposible llegar a comprender el verdadero sentido de los textos. De este modo, poco a poco, ha ocurrido algo que los matemáticos no han permitido con Euclides: se ha abandonado Aristóteles a especialistas que por un acto como de prestidigitación lo leen como si fuera un utilitario o como si fuera una colección de contradicciones que se explican luego por una evolución cronológica.

Muchos filósofos de corte tradicional saben que en alguna parte hay un error, pero no se atreven a enfrentarlo, sino que con acierto se retiran a la especulación sobre la naturaleza de las cosas. Así lo harían igualmente los matemáticos si algo parecido pasara con Euclides, por ejemplo. Si los filólogos atribuyeran al gran geómetra opiniones que chocaran con la ciencia matemática, los matemáticos simplemente responderían: «¡peor para Euclides!». Claro que los filólogos no se han atrevido con Euclides porque, en el fondo, también ellos saben que todo texto ha de leerse desde la realidad a la que se refiere. Lo que ocurre es que precisamente la realidad metafísica –no la matemática– y nuestro conocimiento de ella son los que han sido puestos en duda desde los tiempos de la Reforma protestante, por los propios reformadores, o por sus epígonos, entre los cuales se cuentan utilitaristas y kantianos.

Sin embargo, ha habido también algunos filósofos tomistas que se han enfrentado a la corriente, usando para ello los resultados obtenidos en las investigaciones de algunos de los más grandes intérpretes de Aristóteles, aunque no siempre los más conocidos. El profesor Ralph McInerny, por ejemplo, ha tratado de restaurar el sentido del libro Lambda de la *Metafísica*, apoyado en las investigaciones de Thomas de Koninck y de Giovanni Reale.

Tal es la meta del capítulo «The Book of Wisdom» en su reciente libro *Preambula Fidei. Thomism and the God of the Philosophers*¹.

Siguiendo los pasos de ilustres predecesores, entonces, me he decidido a hacer un examen directo de los textos griegos para mostrar cómo se contienen en ellos dos aspectos centrales de las enseñanzas aristotélicas sobre el alma. Primero, que el alma es forma. Y segundo, que el intelecto es potencia del alma, y no una sustancia separada. Sin más preámbulos, pasemos al examen de los textos.

1. El alma es forma, según Aristóteles

Me parece indudable que Aristóteles sostenía que el alma es forma. El inicio del libro II del *De Anima*, leído en conexión con el libro Dseta de la *Metafísica*, no deja lugar a dudas, en mi opinión. Veamos la evidencia.

Comienza el libro Beta (1, 412a6 y ss.) diciendo que la *ousía* (es decir, la sustancia, para Pierre Aubenque², Joseph Owens³ y otros) puede ser materia [*hýle*] o forma o especie [*morfé o éidos*] o el compuesto de ambas [*tò ek touíton*].

Luego se dice que el *éidos* es acto, es decir *entelécheia*. Pero se pregunta de inmediato si es acto primero (como la ciencia) o acto segundo (como el contemplar en acto). Concluye que es acto primero, porque el animal puede estar vivo y dormido, y porque muchas operaciones vitales están enraizadas en el alma y no se ejercen en acto.

Añade que las *ousíai* más propiamente dichas son los cuerpos, es decir, los compuestos [*ousía synthéte*]. Pero de ellos unos tienen vida [cada uno es *dsóen échon*] y otros no. De aquí concluye que el alma no es cuerpo [*he psychè ou sôma estin*]. Por ello, es sustancia como especie o forma [*ousía hos éidos: 412 a 20*]. También que es sustancia como acto [*ousía hos entelécheia*], del que el cuerpo orgánico que tiene vida en potencia sería, precisamente, la potencia.

Repite luego que es acto [*entelécheia*] de modo proporcional [*análogon*] a la ciencia. Es decir, acto primero (lo dice explícitamente: *entelécheia he próte: 412a27*). Y añade que por esto no es difícil explicar cómo el alma y el cuerpo físico orgánico forman unidad, pues la forman como la cera y su figura (¿no recuerda esto los ejemplos de *Física*, I, 7 sobre la materia y la forma o el ejemplo de *Metafísica*, Lambda, 3?), o en general como la materia propia y aquello de que es materia.

Las líneas 412b10 y ss. hablan del alma como sustancia según la *ratio* [*ousía he katà tòn lógon*]. Pero las cosas corpóreas tienen *ratio*⁴ [*lógos*] primero por su forma, aunque no sin

¹ Catholic University of America, Washington, 2006.

² Aubenque sostuvo que *ousía* debía traducirse como *esencia*, pero cambió luego de opinión. Sobre el cambio, *cf.* su artículo «Plotin et Deuxippe, exégètes des Categories d' Aristote», en *Aristotelica*, Bruxelles-Liège, 1986, pp. 12-13, n. 11, citado por DE KONINCK, THOMAS, «La Pensée de la Pensée chez Aristote», p. 89, en *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 69-151.

³ *Cfr. The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1951, pp. 68-71; *cf.*, también, pp. 199-202.

⁴ *Ratio*, en este contexto, sería la explicación de la inteligibilidad de la cosa que expresa su esencia, es decir, la definición. Ésta se denomina *horismós* en el libro Dseta de la *Metafísica*. Pero allí se dice que es una *ratio* (10, 1034b20).

materia (general). El alma es también la esencia de tal cuerpo [*tò tí ên eînai tôi toioidì sómati*]⁵. Luego se da un ejemplo: un ojo muerto no sería ya un ojo, excepto como «homónimo». La razón es clara. Lo que le da unidad, lo que lo hace ser lo que es y tener una determinada esencia [*tò tí ên eînai*] es la virtud (o parte [*méros*]) que lo anima. Lo mismo ocurre en el animal como un todo. Precisamente, lo que hace a un animal ser un único ser, poseer unidad, es su forma, el alma. [Añado que por esto pudo decir Plotino, a quien siguió Santo Tomás en este punto, que el alma está toda en todas las partes del cuerpo]. Por esto dijo un poco antes (*De Anima*, B, 1, 412b8-9) que ser y uno se dicen de muchas maneras, pero primero del acto: el animal es uno y es porque está vivo. Pero su principio de vida (y de ser) es el alma. Que el alma sea principio de vida se dice en *De Anima* expresamente en 414a12. En 14-15 se insiste en que es una especie [*eîdos*]. Enseguida se repite que es sustancia, pero no como la materia, ni como el compuesto, sino como la especie, que es acto.

Los pasajes anteriores han de ponerse en conexión con *Metafísica*, Dseta, 3 y ss., donde también se dice que la sustancia en un sentido es la materia, en otro la forma y en otro el compuesto. La *ratio* [*lógos*] adviene a la sustancia concreta primero por la forma, aunque no sin la materia general⁶. Esto es lo que está diciendo aquí Aristóteles, aplicado al ser viviente como compuesto, al alma como forma y al cuerpo orgánico como materia.

En el libro Dseta de la *Metafísica* también se aplica la doctrina de los diversos sentidos de *sustancia* expresamente a los animales. El alma no sería sustancia como la materia, sino «la sustancia según la *ratio* y la especie y la esencia para este cuerpo» [*he katà tón lógon ousía kai tò eîdos kai tò tí ên eînai tôi tôide sómati*] (10, 1035b15-16). Sin duda, aquí esto significa que el alma es forma. Y las expresiones son las mismas que hemos visto en el *De Anima*⁷.

Entonces, el alma es principio de vida del viviente, pero lo es en acto. No como un *plan* que pueda existir sin el viviente, sino como forma que lo hace ser lo que es y responder a una definición o tener una esencia determinada. Esto es lo que quieren mostrar los tres primeros capítulos del libro Beta del *De Anima*.

2. El intelecto es potencia del alma humana, según Aristóteles

Me parece que es indudable que el intelecto, tanto posible como agente, son potencias del alma, según Aristóteles. Y pienso que la evidencia, sacada de los varios libros del *De Anima*, de los libros Gamma y Lambda de la *Metafísica*, del *De Generatione Animalium* y del *De Partibus Animalium* es igualmente abrumadora. Veámosla.

En el *De Anima*, libro Beta, capítulo 2, 413a22-26, se afirma que *vivir* se dice de muchas maneras. Entre ellas: «intelección, sensación, movimiento y reposo según el lugar, además de movimiento y reposo según la nutrición» [*noûs, aîsthesis, kînesis kai stâsis he katà tópon, éti kînesis he katà trophèn...*]. Luego, en 413b11 y ss., se dice que el alma es el

⁵ Transcribiré la omega con iota suscrita como lo he hecho en el texto: oi.

⁶ *Vid.*, en especial, *Metafísica*, Dseta, 10 y ss.

⁷ Evidencia semejante puede encontrarse en los diversos tratados biológicos y en el libro Delta de la *Metafísica* (*cf.*, por ejemplo, 4; 8, en especial, 1017b14-16 y 21-26). También en el capítulo 3 del libro Eta de la *Metafísica* (1043a30-b4) se dice expresamente que el alma es forma y acto de algún cuerpo.

principio de todos esos actos y se define por ellos: «de nutrición, sensitivos, contemplativos, de movimiento» [*threptikôi, aisthetikôi, dianoetikôi, kinései*]. El alma, pues, es el principio del entender intelectual (y del querer volitivo, separado del sensitivo y adjudicado a la parte intelectual del alma en el libro Gamma). En el último pasaje citado se pregunta si cada una de las diversas potencias o *partes* (todavía se usa la terminología platónica) es separada [*choristòn*], y si lo es sólo según la razón o también según el lugar. Luego muestra que en las planarias [*entómoi*] no hay partes separadas según el lugar, sino sólo según la razón. En 413b24-27 dice que «acerca del intelecto y la parte teórica del alma nada es claro, sino que pareciera que es otro género de alma, y que sólo éste se puede separar, como lo eterno de lo mortal. Las *otras partes* del alma es claro por estas [razones] que no son separadas como algunos dicen: pero que sean otras (o distintas) según la razón es obvio». Aquí puede verse que el intelecto se ve como una parte del alma, cuyo principio es la esencia del alma. Pero, el alma que tiene esa potencia aparece como de otro género. Y esa potencia aparece como separada según el lugar. Sé que el texto se prestaría para proponer otra interpretación, según la cual el intelecto sería *otra alma* (pues es *otro género de alma*) respecto del alma humana con las otras potencias. Pero esto sería un sinsentido sobre el que volveré al final. Baste decir ahora que lo que dice es que el alma que posee la potencia intelectual es *otro género de alma*. A esto puede añadirse aquí mismo que si el intelecto fuera separado en la sustancia respecto del resto del alma humana no sería *alma*, precisamente. Sería una *sustancia separada, no otro género de alma*.

La interpretación que hemos dado es claramente confirmada por el texto más inequívoco, quizás, del *corpus aristotelicum*. En el *De Partibus Animalium*⁸ se pregunta Aristóteles si es objeto de filosofía natural toda el alma o no. Y responde que no, que sólo una parte del alma lo es. ¿Por qué? Porque de otro modo toda la realidad sería objeto de la consideración del filósofo natural. Pertenece, en efecto, a la misma ciencia estudiar las potencias del alma y sus objetos propios. Pero el estudio del alma intelectual, por ello, incluiría el entero universo, [es decir, el ser en cuanto ser]. Entonces, el estudio del filósofo natural se extiende a las *partes* [potencias] del alma de las que depende la vida vegetal (el crecimiento, por ejemplo) o la vida sensitiva o la locomoción, que constituyen la naturaleza animal. Y el estudio de los movimientos de los animales no engloba el estudio de toda el alma, sino sólo de la parte [potencia] motora, que es distinta de la intelectual, pues otros animales distintos del hombre tienen también el poder de locomoción, y sólo el hombre tiene intelecto.

En *De Anima*, 414a12 se dice: «el alma, esto por lo que en primer lugar vivimos, sentimos y entendemos» [*he psychè, de toûto hôi dsômen kai aisthanómetha kai dianooúmetha prôtos*]. Esto confirma una vez más el comentario a *De Anima*, 413b24-27: el alma es el principio primero del entender; el intelecto es una potencia del alma. Por lo demás, así se dijo en el texto referido en el párrafo anterior: *potencia, parte*. En la misma dirección apunta otro pasaje de Gamma, 6 (430b14-15 ó 20a-20b, según Bywater), donde se trata de cómo conocemos lo inteligible que está en lo sensible: «Lo que no es indivisible según la cantidad, sino según la especie, lo entiende en un tiempo indivisible y con lo indivisible del alma»

⁸ I, 1, 645a33-646b10. Usé la versión inglesa de William Ogle, contenida en *The Complete Works of Aristotle*, editadas por BARNES, JONATHAN, Princeton University Press, 1991, Volumen I, pp. 994-1086.

[*tò dè mè katà tò posòn adiaíreton allà tòi eídei noeî en adiairétoi chrónoi kai adiairétoi tês psychês*]. Es difícil decir cuál es el sujeto de esta frase. Lo más lógico, en mi opinión, es entender que el sujeto es el alma o el animal racional (el compuesto). En todo caso, se ve que la potencia inmaterial o indivisible, es decir, el intelecto, es una *parte* o potencia del alma con la que entendemos las esencias de lo sensible. El texto no deja lugar a dudas.

En las líneas 429a22-24 (Gamma, 4), Aristóteles habla del *intelecto del alma* [*ho tês psychês noûs*], para separarlo del intelecto del que ha estado hablando como un ejemplo, el de Anaxágoras. En muchos otros lugares, Aristóteles identifica el intelecto anaxagórico del cosmos con Dios. Hay una analogía con el humano: Dios puede moverlo todo porque está separado de todo, mientras nuestro intelecto puede entenderlo todo porque está separado de todo cuerpo u órgano corpóreo. Pero este intelecto del alma es «el intelecto por el que el alma entiende y juzga» [*légo dè noûn hôi dianoêtai kai hypolambánei he psyché*]. Gracias a este intelecto, dijeron bien quienes afirmaron que «el alma es el lugar de las especies» [*tên psychèn eínai tópon eidôn*], porque esta potencia del alma no está situada en un órgano corpóreo. Por ello añade Aristóteles que no toda alma es lugar de las especies, sino la noética, a pesar de que las almas de los animales poseen también las formas sensibles. Ellas las poseen en la operación de sentir, que necesita de órgano corpóreo. Sólo el alma de los hombres es, por ello, el lugar de las especies. Pero lo es en potencia.

En la línea 429b5 se dice de modo explícito que el intelecto que Santo Tomás llamará *posible* es *separado* [*choristós*]. Notar esto es sumamente importante, porque va a afectar en lo profundo la interpretación del pasaje más difícil del *De Anima*.

En Gamma, 5, tras haber mostrado Aristóteles que el intelecto agente es separado y superior al posible, porque siempre lo es lo que está en acto a lo que está en potencia, de pronto dice: «la ciencia en acto es lo mismo que la cosa. Pero la ciencia en potencia es anterior temporalmente en el individuo [*en tòi hení*], pero en general [no es anterior] tampoco en el tiempo, sino que no entiende a veces y deja de entender otras veces. Pero sólo éste es separado en cuanto es, y éste sólo inmortal y eterno (pero no recordamos, porque éste es impasible), pero el intelecto pasivo es mortal, y sin éste no entiende nada».

Algunos comentaristas entendieron que todo este pasaje se refería al intelecto agente, que sería el único verdaderamente incorpóreo y distinto en la sustancia del alma humana. Pero esto no tiene sentido, ni filosófico ni filológico.

En primer lugar, como observa Santo Tomás⁹, se ha dicho antes que el intelecto posible es separado. Si se dijera ahora que sólo el agente es separado, se incurriría en contradicción flagrante. Se ha dicho expresamente (430a13-14), además, que la diferencia entre la *materia inteligible* y el *arte o agente inteligible* es preciso que se dé también en el alma [*anágke kai en tēi psychēi hypárchein taútas tàs diaforás*]. Y se ha añadido (430a15) que el intelecto agente es «como un cierto hábito» [*hos héxis tis*]¹⁰.

En segundo lugar, el intelecto agente es una luz, un arte que imprime las formas en el intelecto posible. La ciencia en acto está en el posible, aunque no sin el agente. Como se dice más adelante, la ciencia en acto (aun después de adquirida) necesita del fantasma en

⁹ Libro III, lección 10, n. 742 de la edición de Marietti, Turín, 1959.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, n. 736 y 739.

acto, lo cual significa que necesita también de la luz del agente. La *ciencia en acto* es un acto de toda la parte intelectual del alma. Entonces, cuando se habla de la ciencia en acto se está hablando de toda la parte intelectual, una vez que ha llegado al acto perfecto de una intelección completa. El intelecto agente es sólo un principio de intelección, aunque esté siempre en acto. Ésta es la razón por la que un bebé no entiende en acto, aunque ya tenga intelectos posible y agente. La parte intelectual como un todo está en potencia (aunque el intelecto agente esté en acto, en otro sentido). Por esto añade Aristóteles que en el individuo el intelecto en potencia (o la ciencia en potencia) es anterior al intelecto en acto. De hecho, sin otros intelectos en acto, adultos, que nos ayuden a inteligir no pasaría nuestro intelecto al acto. Esta enseñanza es repetida en el capítulo 7, 431a1-4. Hoy sabemos con certeza que esto es así, pues hemos visto los casos de los *niños lobo*, tanto el francesito como la norteamericanita.

Entonces, en el individuo la potencia es anterior al acto en el tiempo. Pero cada individuo humano recibe su acto de otro intelecto en acto, de modo que en la especie el acto ha de ser anterior a la potencia, también según el tiempo, y no sólo según la *ratio*. Más allá de nuestra especie, sin embargo, se encuentra un intelecto que no está en potencia en ningún sentido. Esto es lo que quiere decir la frase «tampoco en el tiempo, sino que no entiende a veces y deja de entender otras veces»¹¹.

Puede verse, pues, que es toda la parte intelectual la que es separada de la materia e inmortal. El problema reside en que nuestro intelecto conoce los fantasmas como el ojo conoce los colores (432a7-10). Es decir, sin la fantasía, sin esa parte del alma que está sujeta al intelecto y por ello puede llamarse *intelecto pasivo*, el intelecto del alma parece que no puede conocer. Qué pase, entonces, tras la muerte, la filosofía de Aristóteles no puede responderlo o al menos no lo respondió de hecho.

Pero, ¿no sería forzado negar, como hacemos, que el *intelecto pasivo* sea el intelecto posible en el texto de Gamma, 5, 430a19-24? No, no es forzado, en absoluto. Ya hemos visto que el intelecto posible es explícitamente calificado de separado en 429b5. Santo Tomás alude al libro I de la *Ética a Nicómaco* para mostrar que la parte racional del alma se entiende de dos maneras, y que una de ellas sería una *razón pasiva*, que correspondería a este *intelecto pasivo*¹². Me parece que tiene razón. Veamos primero el texto de la *Ética a Nicómaco*, y luego otros textos del *De Anima* que corroboran esto.

I, 1, 1103a1 y ss.: «[...] será doble también la parte que tiene razón, una como en sí misma y principalmente, otra como algo que oye al padre» [*dittòn éstai kai tò lógon échon, tò mèn kyíos kai en hautôi, tò d' hósper tou patròs akoustikón ti*]. Sabemos que esta parte que obedece a la razón como a un padre es entendida en la *Ética* como la parte de los apetitos sensitivos. Pero en el *De Anima* se dice que los apetitos no están separados del conocimiento, sino que son potencias anejas a las cognoscitivas, digamos (Gamma, 9, 432b3-7).

¹¹ Santo Tomás da una interpretación distinta (aunque posible) de esta frase (*cf. Ibidem*, n. 741). Creo que la que doy aquí es más verosímil, sin embargo. Y se conforma al texto de *Metafísica*, Lambda, 7, 1072b21-26: el entender divino en acto es lo mismo que el inteligible supremo, y está en acto. «[...] si entonces Dios siempre estuviera bien así, como nosotros alguna vez, sería admirable; pero si más, aún más admirable. Pero es así». Sobre esto mismo, pero apuntando las últimas razones o causas, se vuelve en 9, 1074b38-1075a10.

¹² *Cfr. Ibidem*, n. 745.

La observación anterior es confirmada de muchas maneras en el *De Anima*. Se dice allí expresamente, en efecto, que en el alma hay una parte que tiene razón y otra que es a-racional [*álogon*]; y se añade que sería difícil decir si la parte sensitiva es «*álogon*» o «*lógon échon*» (432a24-26 y 30-31). Se distingue allí, además, a una *fantasía sensitiva* de una *fantasía racional*, que están presentes ambas en el hombre, mientras en los animales sólo hay *fantasía sensitiva* (433b29-30). Esta *fantasía racional* sería el *intelecto pasivo*.

Un pequeño problema que no es difícil resolver es que tanto en la *Ética* como en el *De Anima* se habla de *razón y racional*. ¿Es acaso esto lo mismo que el «*noûs*» y lo intelectual? La respuesta es, desde luego, sí. Aristóteles es explícito en la identificación en *De Anima*, Gamma, 9, 432b26-27: «lo racional y lo que se llama intelecto es lo que mueve» [*tò logistikòn kai ho kaloúmenos noûs estin ho kinôn*].

Que el intelecto humano no recuerde sin la fantasía racional o sin el intelecto pasivo se entiende a la luz de lo que se dice en Gamma, 8, 432a13-14. El intelecto no entiende sin fantasmas. Ésta es la razón por la que puede decirse que nuestro intelecto está en el cuerpo o no separado de la magnitud (7, 431b17-19). No se trata de una contradicción, como Werner Jaeger seguramente se apresuraría a decir. Se trata de algo muy razonable, si se entiende correctamente el texto. Nuestro intelecto es potencia de nuestra alma, y necesita de nuestra sensibilidad. De otro modo, ésta sería vana. Al mismo tiempo, nuestro intelecto, porque entiende la verdad, es incorpóreo. Esto se dice explícitamente en el libro Gamma de la *Metafísica*, al criticar a los presocráticos (Parménides, Homero, etc.) por no haber distinguido el intelecto del sentido y, por ello, pensar que podemos cambiar de opinión por una modificación orgánica: 5, 1009b12-1010a1. Por supuesto, tal modificación orgánica puede afectar nuestra fantasía e indirectamente nuestro entender. Mas, en el caso del principio de no contradicción, mientras *entendamos* algo, no podemos no entenderlo. Si no lo entendemos, es porque no entendemos nada... No puede fantasearse una modificación orgánica tal que los hombres puedan llegar a entender de un modo despojado del principio de no contradicción. Tal fantasía constituye un absurdo sin paliativos.

El acto del intelecto posible es sin materia. Cualquier inteligible en acto es intelecto. Si lo sensible no tiene intelecto es porque su inteligibilidad existe en la materia, en la que no puede haber intelección en acto (430a2-9). Si este intelecto no fuera una potencia del alma, ¿por qué necesitaría de los fantasmas para entender? Sería la sustancia más extraña del universo. Y tendría que haber una tal sustancia por cada ser humano, supongo, pues de otro modo le bastaría un solo hombre para entender... Y que necesita de la sensación y de la consideración actual de los fantasmas aun para contemplar en acto la ciencia ya adquirida es dicho explícitamente por Aristóteles en *De Anima*, Gamma, 8, 432a7-10.

Todo esto se completa con un texto del libro Lambda de la *Metafísica*, capítulo 3 (1070a24-25). Filólogos como David Ross, por ejemplo, afirman que parece un añadido posterior, pero se encuentra en todos los manuscritos de que disponemos, y calza con todo lo que se ha dicho: «si también permanece después [la forma, después de la disolución del compuesto de materia y forma], ha de investigarse. En algunas cosas, en efecto, nada lo impide, como si el alma fuera tal cosa, pero no toda, sino el intelecto: pues quizá sea imposible que toda alma [permanezca]» [*ei dè kai hýsterón ti hypoménei, skeptéon: ep' eníon gàr oudè kolýei, hoíon ei he psychè toioúton, mè pása all' ho noûs: pásan gàr adýnaton ísos*]. Y este

texto ha de leerse a la luz del *De Generatione Animalium*, donde Aristóteles dice que en la generación del hombre, al separarse el semen, primero el embrión tiene una vida puramente vegetal, luego animal y luego humana. Pero el intelecto del alma noética no puede venir del semen, sino que tiene que venir *de fuera* (*thýrathen*), puesto que el intelecto humano es divino e inmaterial, como sabemos, porque, en sus actos no interviene potencia corpórea alguna¹³. Del primer texto se colige que el intelecto [humano] o bien informa a un cuerpo como lo hacen las otras almas¹⁴ o bien es una potencia de un *alma noética* que informa un cuerpo. En el segundo se dice expresamente que el alma humana es animal y noética.

Por último diré que separar al intelecto del alma lleva a los absurdos filosóficos más grandes. Si Aristóteles incurrió en dichos absurdos, no merece un gran nombre en la historia de la filosofía. Pero me parece que para juzgar si Aristóteles incurrió en ellos, hay que leer sus textos desde la realidad a la que se refieren, no como si fueran un universo filológico aislado. Por lo demás, es lo que siempre se ha hecho con los textos de, por ejemplo, Euclides. Veamos un pequeño grupo de esos absurdos.

Entender el intelecto agente como una sustancia separada es desligarlo del todo del problema teórico que vino a resolver, que es la desproporción entre la experiencia sensible y la concepción intelectual. Platón la resolvió con la *anámnesis*, Agustín con la iluminación, Leibniz con las ideas innatas, Kant con las formas de la sensibilidad y las categorías. ¿Por qué vamos a privar a Aristóteles de haber percibido este problema? El texto de *De Anima* Gamma, capítulos 4 y 6-8 muestra suficientemente que el Estagirita era consciente del problema. En efecto, lo inteligible no está en acto en lo sensible, sino que tiene que ser educido de allí. ¿Cómo? Precisamente por la *luz* o el *arte* que saca la especie de sus condiciones individuantes y así la imprime en el intelecto posible. Además, si solo el intelecto agente fuera separado, y si el texto sobre la ciencia en acto se refiriera a él (*De Anima*, Gamma, 5, 430a19-22), tendría entonces en sí mismo las especies. Pero, ¿por qué necesitaríamos, en tal caso, de la experiencia sensible para que el intelecto posible pasara al acto? Por otra parte, si este importante principio de actividad espiritual de los seres humanos, este principio de intelección, fuera extrínseco a nuestra naturaleza, ¿no constituiríamos una suerte de monstruo incompleto cuya operación más propia dependería en su sustancia de otra naturaleza?¹⁵ Esto, por cierto, sería diferente de la dependencia de Dios, porque la Causa Primera no anula las operaciones de las causas segundas, sino que las funda trascendentalmente.

Por cierto que así como hay en acto un principio de intelección en nuestra naturaleza (el intelecto agente), también hay un principio de amor. Ninguno de los dos es intelección o amor perfecto en acto. Pero ambos son parte de la dotación natural de nuestro ser. Al principio de amor se refiere Aristóteles en el famoso pasaje del inicio de la *Metafísica*: «todos los hombres desean por naturaleza conocer» [*pántes ánthropoi toû eidénai orégontai phýsei*]. También se refiere a ello, o a algo semejante, en los pasajes de la *Ética a Nicómaco* en los que habla de la apetición del fin último como de algo no elegido (I, 1, 1094a18-22, por ejemplo), o del amor a los padres, o a los hijos, o a otros hombres como de algo natural [*phýsei*

¹³ Cfr. II 3, 736b4-28.

¹⁴ Y por cierto que en el texto de la *Metafísica* expresamente dice que el alma es forma.

¹⁵ Cfr. Santo Tomás, *Comentario al De Anima*, III, lección 10, nn. 736 y 739.

t' enypárchei éoike (phília) pròs tò gegenneménon tòi gennésanti kai pròs to gennésan tòi gennethénti (VIII, 1, 1155a16-17); *oikeíon hápas ánthropos anthrópoi kai phílon* (VIII, 1, 1155a21-22)]. Sería igualmente extraño negar que cualquiera de estos principios resida en nuestro ser o naturaleza, afirmar que sea infundido en nosotros por una naturaleza separada en cada actualización del mismo. De hecho, si se afirmara al mismo tiempo que la referida naturaleza separada sea la de Dios, equivaldría la doctrina casi a la del ocasionalismo.

Entender toda la parte intelectual como separada según la sustancia, llevaría a preguntarse: ¿dónde está el *yo*? Seguramente en la parte intelectual. Pero, entonces, ¿no siento las pasiones? O si decimos que está en la parte sensitiva, entonces, ¿no soy yo quien entiende y toma decisiones? (Porque la *boúlesis* está en la parte intelectual...).

Si el intelecto como un todo es separado en el sentido de ser otra sustancia (y no en el sentido de no tener órgano corpóreo, como manifiestamente fue entendido en *De Anima*, Beta, por ejemplo), ¿por qué sería afectado el intelecto por pasiones? Y que es afectado es muy claro tanto en la experiencia de todos los días como en los textos de Aristóteles¹⁶.

Me parece que basta con estos razonamientos en el momento actual para dejar aclaradas las cuestiones que nos propusimos abordar.*

Bibliografía

ARISTÓTELES, *De Partibus Animalium*, english version of Ogle, William, en Barnes, Jonathan (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, Princeton University Press, 1991.

DE KONINCK, THOMAS, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Presses Universitaires de France, París, 1991.

MCINERNEY, RALPH, *Preambula Fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Catholic University of America, Washington, 2006.

OWENS, JOSEPH, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1951.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Comentario al De Anima*, Marietti, Turín, 1959.

¹⁶ Cfr. *De Anima*, Gamma, 10.

* Artículo recibido: 30 de marzo de 2007. Aceptado: 23 de abril de 2007.