

# Aristóteles en Constantinopla: Temistio como lector de la noética aristotélica



Marcelo D. Boeri

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
ORCID: 0000-0002-5747-5782

Recibido: 26 de febrero de 2023, aceptado: 11 de mayo de 2023

## Resumen

Este texto presenta la traducción española anotada de Temistio, *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis* 98.12-109.3 (ed. Heinze), las páginas que dedica a su interpretación del “intelecto agente” en el marco de la noética de Aristóteles. En la primera parte del artículo se ofrecen algunos datos biográficos de Temistio, se explica brevemente el método de la paráfrasis por él empleado y se considera su aporte general al complejísimo problema que presenta Aristóteles en *De anima* III.5 en la distinción entre el intelecto que lo es por llegar a ser todas las cosas y el que lo es por llegar a producirlas a todas. Este estudio también suministra una breve discusión del significado de la distinción “intelecto agente-paciente” en Aristóteles y procura aclarar cuál es la posición adoptada por Temistio al respecto, haciendo hincapié en sus desarrollos constructivos de la noética aristotélica.

**PALABRAS CLAVE:** ARISTÓTELES, TEMISTIO, NOÉTICA ARISTOTÉLICA, INTELECTO AGENTE Y PACIENTE, CONOCIMIENTO

## Aristotle in Constantinople: Themistius as a reader of Aristotelian Noetic

### Abstract

This text offers the annotated Spanish translation of Themistius, *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis* 98.12-109.3 (ed. Heinze), the pages he devotes to his interpretation of the issue of the “agent intellect” in the framework of Aristotle’s noetic. The first part of the article provides biographical data on Themistius, briefly explains his “paraphrasing method,” and considers his general contribution to the highly complex problem presented by Aristotle in *De Anima* III.5 in the distinction between the intellect that is so by coming to be all things and the intellect that is so by producing them. The paper also furnishes a brief discussion regarding the meaning of the “agent-patient

intellect” distinction in Aristotle and seeks to clarify the position taken by Themistius in this respect, emphasizing his constructive developments of Aristotelian noetic.

**KEYWORDS:** ARISTOTLE, THEMISTIUS, ARISTOTELIAN NOETIC, AGENT AND PATIENT INTELLECT, KNOWLEDGE

## 1. Temistio, la noética aristotélica y el presente texto

Es difícil exagerar la relevancia que tuvo –ya entre los comentaradores griegos de Aristóteles (alejandrinos y bizantinos)– la noética aristotélica. Aunque las referencias de Aristóteles al pensamiento o intelecto [νοῦς] aparecen por doquier y en diferentes contextos del *corpus*,<sup>1</sup> no hay duda de que la sección que más sorprendió a los comentaradores es el célebre y, a la vez, oscuro pasaje de Aristóteles, *De anima* III.5, 430a10-25, probablemente las dieciséis líneas<sup>2</sup> más discutidas del *corpus aristotelicum* desde la Antigüedad tardía a nuestros días, un texto en el que por única vez en toda la vasta obra de Aristóteles se encuentra la distinción “intelecto paciente-agente”.<sup>3</sup>

El texto que aquí presento (*In libros Aristotelis De anima paraphrasis* [en adelante *In De an. paraph.*] 98.12-109.3) pertenece a la sección que Temistio dedica a su discusión e interpretación de *De anima* III.5. Hasta donde sé, esta es la primera traducción al español de este texto, que ha sido traducido completo al italiano (cf. De Falco, en Temistio, 1965) y al inglés (Todd, 2013). La traducción ampliamente anotada al inglés, realizada por Robert B. Todd, *el* traductor de Temistio a esa lengua, contiene una cantidad de notas que destacan por su agudeza y claridad (además de un examen a veces pormenorizado de la literatura secundaria sobre Temistio); en algunas ocasiones esas notas y comentarios son cruciales para aclarar algún pasaje. Reproduzco aquí el texto griego editado por Heinze; cuando hay alguna dificultad en el griego editado por él, la aclaro en las notas a la traducción.

La paráfrasis de Temistio es interesante e importante para advertir el modo en que recibe un intérprete –que, *sin ser cristiano* y, aparentemente, tampoco un platónico, pero que escribe en un ambiente *neoplatónico y cristiano*–<sup>4</sup> el texto aristotélico en el que muchos lectores han creído advertir la afirmación inequívoca por parte de Aristóteles de la inmortalidad del alma racional.<sup>5</sup> Aunque en los discursos políticos de Temistio la presencia de Platón y las citas de sus textos es más prominente,<sup>6</sup> su agenda filosófica (vista desde la perspectiva de sus obras centradas en temas filosóficos) es aristotélica.

1 Véanse, entre otros pasajes significativos, Aristóteles, *Met.* VI.4, 1027b17-1028a5, X.1, 1052a29-b1, XII.7, 1072a19-1073a13, XII.9-10, 1074b15-1076a4; *DA* III.4-6, 429a10-430a30.

2 En la edición oxoniense de Aristotle, 1961 (ed. Ross), que es la que sigo en todas las referencias al *De anima*. En adelante “*DA*”.

3 Aunque Aristóteles nunca usa la expresión νοῦς ποιητικός, sí emplea expresiones equivalentes (*DA* III.8, 430a12: τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν; τῷ ποιεῖν πάντα. También en III.4, 429b25-26: τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν; el antecedente de τὸ μὲν [...] τὸ δὲ parece ser el τὸ νοεῖν de 429b25). La expresión νοῦς ποιητικός es muy frecuente en Temistio y otros comentaradores; cf. Alejandro de Afrodisia, *De anima* 88.24, 89.6; *De intellectu* 107.29-30, 108.22, 108.29 *et passim*. Ps. Simplicio, en *In De an.* 242.39, habla de “lo agente o lo productivo del alma” [τὸ ποιητικὸν τῆς ψυχῆς]; cf. también 243.33. Sofonias, *In De an. paraph.* 125.20 y 32 usa δημιουργός νοῦς, [“intelecto productivo” o “creador”].

4 Algunos estudiosos (Mahoney, 1982) han asociado filosóficamente a Temistio al neoplatonismo, otros (Sorabji, 2000: 6) a Aristóteles. Zucker ha dado razones convincentes para sospechar que Temistio no fue ni un platónico ni un aristotélico, si por tal cosa se entiende alguien que se presenta como un “embajador” de esas posiciones (2016: 359-360). Schroeder y Todd razonablemente observan que el conocimiento de Temistio de los textos de Platón no está mediado por el neoplatonismo; a la vez, el conocimiento detallado que revelan las *Paráfrasis* de Temistio a los textos aristotélicos muestra que su relación con ambos filósofos “es inusualmente libre de escolasticismo” (1990: 34). Las traducciones de bibliografía complementaria son propias.

5 Como muestro en la sección 3 y en las notas al texto de Temistio, hay razones para sospechar que, a pesar de lo que parecen haber pensado los comentaradores cristianos y árabes, Aristóteles tenía dudas acerca de la posibilidad de que el alma (incluida el alma racional, claro está) pudiera seguir existiendo una vez que el compuesto (que es cada persona individual) se haya disuelto con la muerte.

6 Solamente en la *Oratio* I, “Constancio o sobre la filantropía”, evoca, parafrasea o cita al menos cinco veces la *Respublica* (I.6, 5b), una vez el *Gorgias* (I.6, 5b), una vez el *Phaedo* (I.7, 5c), una vez las *Leges* (I.11, 8a) y una vez el *Politicus* (I.13, 10d).

Uno de los aspectos relevantes de la interpretación de Temistio en el texto que presento aquí tiene que ver con su argumento a favor de la identificación del “intelecto agente”<sup>7</sup> con “la esencia del yo” (como diferente pero a la vez asociada al yo), además de su discusión acerca de la relación de ese intelecto y el “primer dios” (una identificación que Temistio niega), o la unidad del intelecto agente (i.e., el debate de si el intelecto agente es uno o múltiple, disputa en la que Temistio está del lado de quienes sostienen su unidad). Estos tres aspectos muestran que su paráfrasis no tiene un carácter “servil”, sino que el texto que interpreta le permite desarrollar de un modo creativo (sin importar lo objetable que pueda ser su “creatividad”) algunas ideas y posiciones que sin duda no son originales de Aristóteles.

Siempre es difícil evaluar la presencia o relevancia que una discusión como la de Temistio (que está activo hacia la segunda mitad del s. IV de nuestra era) tuvo en el pensamiento posterior. Pero la presencia de su *Paráfrasis* al *De anima* de Aristóteles –nada menos que en el medioevo latino del s. XIII– no es materia de disputa, ya que Tomás de Aquino cita en su *De unitate intellectus contra Averroistas*, a veces textualmente, varios pasajes del texto de Temistio y, sirviéndose de él, argumenta en contra de los averroístas. Una de las secciones más interesantes de las citas que Tomás hace de Temistio es el pasaje en el que este, en el marco de su elaboración constructiva de la noética de Aristóteles, sostiene que “la esencia del yo” es el intelecto agente (*In De an. paraph.* 100.16 ss.). Tomás cita textualmente el argumento de Temistio (que explico en detalle en la sección 3.1) y concluye con aprobación que él no solo sostiene que “el intelecto posible es una parte del alma humana, sino también el agente, y dice [*sc.* Temistio] que Aristóteles enseñó esto” (*De unitate* II.53).<sup>8</sup> Esto indica, sostiene Tomás, que para Temistio el ser humano es lo que es “no por el alma sensitiva, como algunos afirman falsamente, sino por la parte intelectual, es decir, la principal” (*ibid.*).<sup>9</sup> Este debate es relevante porque Averroes había supuesto, erróneamente en opinión de Tomás, que el principio del inteligir (que es el intelecto posible) no es el alma, ni una parte del alma, sino “cierta sustancia separada” [*substantia quaedam separata*].

La traducción al latín que Guillermo de Moerbeke hizo de la *In De an. paraph.* de Temistio le sirvió a Tomás para acceder al texto del bizantino y, toda vez que le fuera posible, servirse de él para fijar, por así decir, una suerte de “ortodoxia aristotélica”. Tomás cita e interpreta *De anima* I.4, 408b25-29 de Aristóteles,<sup>10</sup> un pasaje que Temistio menciona no menos de tres veces en su *Paráfrasis* y que es decisivo para su interpretación del intelecto paciente. De nuevo, Tomás trata de mostrar en contra de los averroístas (que sostienen que el principio del entendimiento es cierta forma separada o, como escribe Tomás en *De unitate* I.38, las “formas sustanciales”, que son las que propiamente tienen el ser) que pensar, amar y odiar no son afecciones del alma [*non sunt illius passiones*], sino de quien la tiene [*sed huius habentis illud*]. Tomás agrega que la respuesta se hace evidente por lo que ha dicho Temistio, quien, al exponer este pasaje, se parece más a quien duda que a quien enseña, ya que aún no había refutado en ese pasaje del *De anima* la opinión de quienes dicen que no hay diferencia entre intelecto y sentido. En todo caso, lo que muy aristotélicamente quiere mostrar Tomás es que en *De anima* I.4, 408b25-29 Aristóteles aún está hablando tanto del intelecto

7 Después de dudar entre intelecto “activo” y “agente”, me he decidido por esta segunda opción (que es más o menos tradicional en nuestra lengua) porque, a diferencia de “activo” (que describe el estado de actividad en que se encuentra ese tipo de intelecto o pensamiento), “agente” también da la idea de que se trata de una causa que es capaz de producir y transmitir su actividad a otra cosa.

8 Tomás de Aquino, *De unitate* II.53: “non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animae humanae esse dicit, et Aristotelem ait hoc sensisse”. Las traducciones son propias salvo expresa indicación en contrario.

9 Tomás de Aquino, *De unitate* II.53: “non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principali”.

10 Véase texto en n. 47 de la traducción. En la sección 3.1 explico en detalle estas líneas, lo mismo en las notas a los varios pasajes de *In De an. paraph.* en los que Temistio cita este texto.

como del sentido (*De unitate* I.38-39). Más aún, Temistio parece tener cierta autoridad para Tomás cuando este declara que, aunque no vio los libros de Teofrasto, Temistio introdujo sus palabras en su comentario, lo cual parece ser suficiente.

Basten estos ejemplos para advertir no la dependencia de Tomás respecto de Temistio, pero sí la relevancia que los puntos de vista y estrategias argumentativas del bizantino todavía tenían en el s. XIII latino. El texto de Temistio puede leerse como un “predecesor” del de Tomás, predecesor que antecede al Aquinate en nueve siglos. Mi traducción está dotada de notas; su propósito es facilitar la comprensión del argumento o los numerosos detalles que Temistio da por supuestos para un lector de su texto. Es claro que, en su papel de “profesor de filosofía” (sus paráfrasis son parte de su método didáctico), parece suponer que los receptores de sus explicaciones de los textos de Aristóteles son personas que ya conocen los fundamentos del aristotelismo en general y, especialmente, los de la noética aristotélica. Mis notas al texto se proponen aclarar algunos pasajes que a veces son demasiado sintéticos e incluso crípticos, ya sea por el modo en que Temistio presenta su interpretación de Aristóteles o por cómo lo cita, a veces de manera incompleta y abreviada, otras veces reformulándolo y ampliándolo, lo cual en ocasiones complica aún más la comprensión del argumento general. Entre “[ ]” indico la referencia al número de página y de línea en la edición de Heinze, que, a pesar de las dificultades que tiene, aún es la edición crítica estándar del texto griego de Temistio (desde fines del s. XIX). También he agregado entre “[ ]” palabras o frases cortas que no están en el texto griego, pero que a veces son útiles para mejorar y hacer más clara la redacción al español.

## 2. Temistio, su entorno intelectual y el “método” de la paráfrasis

Temistio nació en 317 en Paflagonia (una ciudad ubicada al norte de lo que en la Antigüedad se conocía como “Asia Menor”, en la actual Turquía) y murió en Constantinopla (en 388), donde vivió desde su juventud, estudió retórica y filosofía, y desarrolló su vida como orador, profesor de filosofía y, especialmente, como político.<sup>11</sup> Entre 345 y 347 llegó a Constantinopla, donde fue funcionario público bajo el reinado de Constancio II, quien lo incorporó como miembro del Senado varios años después (alrededor de 355). Se piensa que entre 345 y 350 un joven Temistio pronuncia un discurso frente al Emperador Constancio II (de su misma edad) y rápidamente recibe su favor.<sup>12</sup>

Temistio es conocido como orador y filósofo (aunque su extensa obra oratoria y el contenido de la misma muestra la importancia decisiva de su desempeño en la política contingente de la época); aunque habitualmente es elogioso tanto de Platón como de Aristóteles, a veces parece mostrar una admiración especial por Aristóteles. En *Oratio* II.4, 26d (*in fine*) dice que ha “adoptado a Aristóteles como modelo de vida y sabiduría”; en *Oratio* VIII.9, 107c-d, afirma que Platón es “divino [θεῖος] y venerable [αἰδοῖος]”, pero es capaz de hacer una afirmación temeraria (como que “los males de la humanidad no cesarán hasta que los filósofos sean reyes, o los reyes filósofos”), tesis que, según Temistio, “ha sido refutada y corregida por el paso del tiempo”. En este punto de detalle encuentra la posición de Aristóteles digna de admiración [ἄγασθαι δὲ ἄξιον], ya que, con una pequeña modificación de los dichos de Platón, ha formulado una tesis más verdadera al sostener que “la práctica de la filosofía no solo

11 Aunque el mismo Temistio (*Oratio* II.7, 28d, XXVII, 333c-d, citado por Ritoré Ponce, en Temistio, 2000: 8) declara que es oriundo de Paflagonia, algunos estudiosos han argumentado que habría nacido en Constantinopla. Pero, como sugiere Ritoré Ponce citando varios pasajes de Temistio, la evidencia textual que se cita para alegar que había nacido en Constantinopla se refiere más bien a los lazos íntimos que lo unían a la capital del Imperio de Oriente desde su juventud.

12 Para los detalles de este episodio y de sus consecuencias en la carrera intelectual y, sobre todo, política de Temistio, véase Heather y Moncur, 2001: 29-38, 43-47, 74-75.

no es necesaria para un rey, sino que incluso constituye un obstáculo” (*Oratio* VIII.9, 107c-d, trad. Ritoré Ponce, 2000: 307). En *Oratio* IX.5, 124a Platón es “renombrado” o “ilustre” [κλεινός], pero Aristóteles es “extraordinario” o “admirable” [θεσπέσιος].<sup>13</sup>

La obra conservada de Temistio es vasta y la que escribió, incluyendo lo que no ha llegado hasta nosotros o lo que lo ha hecho fragmentariamente (como sus *Paráfrasis* a las *Categoriae*, *Topicae* y *Analytica Priora* de Aristóteles), es aún más grande.<sup>14</sup> Desarrolló el “método de la paráfrasis” y, solamente en lo que se refiere a su actuación como intérprete de Aristóteles, se conservan cinco *Paráfrasis* que, según la crítica del último siglo y medio, son auténticas: a los *Analytica Posteriora*, a la *Physica* y al *De anima* (estas tres se conservan en griego),<sup>15</sup> y las paráfrasis al *De caelo* y a *Metaphysica* XII, que se conservan en latín y en hebreo.<sup>16</sup> También hay una *Paraphrasis* a los *Parva Naturalia* de Aristóteles, originariamente atribuida a Temistio, pero desde hace un siglo y medio se cree que su autor fue el bizantino Sofonías (s. XIII).<sup>17</sup>

Temistio interpreta a Aristóteles según “el método de la paráfrasis”, un ejercicio en el entrenamiento de quien en su época estudiaba retórica, aunque sin duda también era una indicación que estaba presente en los antiguos manuales de retórica (Zucker, 2011: 5). La técnica de la paráfrasis consistía, fundamentalmente, en cambiar el modo en que estaba formulado el texto acerca del cual se hacía la paráfrasis, pero procurando no modificar el pensamiento del texto. La paráfrasis era entonces una especie de “método didáctico” que permitía al estudiante memorizar los textos estudiados y comprender “el espíritu” de lo que estaba escrito en el texto explicado. A diferencia de los “comentarios” (como los de Alejandro de Afrodisia, Simplicio o Filópono), las paráfrasis de Temistio no contienen un *lemma* (la cita textual o casi textual de las líneas de un pasaje del texto que se va a explicar; el detalle es importante ya que el *lemma* permitía que el método del comentario procediera centrándose en esas líneas, haciendo más conciso el comentario y evitando digresiones). Temistio fue consciente de la diferencia que había entre sus paráfrasis y los comentarios [ὑπομνήματα],<sup>18</sup> en un notable (y frecuentemente citado)<sup>19</sup> pasaje de su *Analyticorum Posteriorum Paraphrasis* Temistio explica que la paráfrasis consiste en exponer y explicar “los significados [τὰ βουλήματα] de los textos *con fluidez*” [σὺν τάχει], así como “*complementar*, en lo posible, la concisión del filósofo” [τῆ συντομίᾳ τοῦ φιλοσόφου κατὰ δύναμιν]. Eso, dice Temistio en un tono de modestia, le parecía que era “no solo nuevo, sino también de cierta utilidad” [καινόν τε ἐδόκει καί τινα ὠφέλειαν]. Enseguida agrega que, por medio de esa metodología,

13 Véase también *Oratio* XVIII.13, 225a. Claro que Platón también es a veces “divino” [ὁ θεῖος Πλάτων] (*In De an. paraph.* 4.15, 107.23) y una cita cuasi-textual del *Phaedo* y el *Timaeus* puede ser apropiada para complementar la interpretación que hace Temistio de la noética aristotélica (*In De an. paraph.* 4.15, 107.24-29).

14 Además, Kupreeva informa que las fuentes árabes mencionan paráfrasis de Temistio a la *Poética* y la *Ética* (2010: 398).

15 De su *In De an. paraph.* también se conserva una versión en árabe, atribuida a Ishaq ibn Hunayn, y que, según los expertos, se basa en un texto griego superior al que ha llegado a nosotros a través de la tradición bizantina. Cf. Browne, 1986.

16 El texto griego de *In De an. paraph.* en la edición de Heinze tiene 126 páginas (en una letra muy pequeña). Si Blumenthal está en lo correcto (1990: 113), Temistio habría compuesto estas obras en una etapa bastante temprana de su carrera, entre 347 y 357. Véase también Schroeder y Todd, 1990: 33. Aunque la palabra “paráfrasis” nunca aparece en Temistio, ni fue él quien utilizó el método por primera vez (Blumenthal, 1979: 175, n. 28), el método “parafrástico” ya se asociaba a Temistio en la Antigüedad. Simplicio, *In De cael.* 188.30: “τοῦ Θεμιστίου μερίσαντος ἐν τῇ παραφράσει τοὺς λόγους” (citado por Todd, en Themistius, 2013: 2, n. 15).

17 Cf. Freudenthal, 1869 (citado por Kupreeva, 2010: 398, n. 5). Para un completo detalle de las obras de Temistio de filosofía y oratoria, véase Ritoré Ponce, en Temistio, 2000: 27-33; Kupreeva, 2010: 398-399.

18 Steel (1973) defendió la tesis de que Temistio fue, además del autor de sus paráfrasis, responsable de una serie de *comentarios* a las obras de Aristóteles ahora perdidos. Blumenthal (1979) presentó un conjunto demoledor de observaciones en contra de la tesis de Steel, quien después de eso parece haberse retractado.

19 Cf. Todd, en Themistius 2013: 3-4. Véase también Ierodiakonou, 2002: 164, quien recuerda que un milenio más tarde Sofonías distingue los comentarios (de Alejandro, Amonio, Simplicio y Filópono) a las obras de Aristóteles de “los más innovadores escritos de Temistio” (Sofonías, *In De an. paraph.* 1.1.20). Blumenthal ya había reparado en la relevancia de este pasaje de Sofonías para mostrar que la afirmación de Temistio de ser el inventor de la forma de exposición de la paráfrasis ya era aceptada por escritores muy posteriores (1979: 175, n. 28), aunque, como señala Ballériaux, el método ya había sido utilizado por Andrónico de Rodas, si bien solo para las *Categoriae* (1989: 199). Al respecto véase también Kupreeva, 2010: 399.

facilitaría el recuerdo a quienes de una vez hayan aprendido las doctrinas de Aristóteles pero que “no sean capaces de recuperarlas continuamente debido a la extensión de los comentarios” [τῷ μήκει τῶν ὑπομνημάτων] (*Analyticorum Posteriorum Paraphrasis* 1.7-12). Muchos libros de Aristóteles, afirma Temistio, “han sido ideados para ser crípticos” [εἰς ἐπίκρυψιν μεμηχανῆσθαι] y ello se debe especialmente a su acostumbrada brevedad [βραχυλογία] y al orden de los capítulos que no están separados entre sí. Por esas razones Temistio pide que se lo excuse [ἡμῖν ἀνάγκη συγγινώσκειν] si aclara de una manera más extensa algunas secciones del texto a medida que las interpreta [ἐρμηνεύοντες] y que, al hacerlo, transpondrá unas palabras y reemplazará otras [μεθαρμοττόμενοι καὶ μετατιθέντες], de manera que cada uno de los capítulos quede claramente delimitado (*Analyticorum Posteriorum Paraphrasis* 1.16-20).

El “método de la paráfrasis”, entonces, explicado por el propio Temistio, tiene un propósito eminentemente didáctico; es el método desarrollado por un profesor de filosofía que, teniendo a la vista otras maneras ya establecidas de discutir los textos del “filósofo” (el “método del comentario”), procura dar con formas de transmisión del pensamiento filosófico griego que, en su opinión, eran más convenientes para sus estudiantes. En suma, la paráfrasis consiste en (i) exponer y explicar el significado de un texto “con fluidez”; (ii) esa explicación y exposición en lo posible debe complementar el estilo denso y conciso de Aristóteles, seguramente en el sentido de que debe desarrollar lo que está implícito en algún pasaje (en esto, declara Temistio, consiste la novedad y utilidad de su método, y esto explica el hecho de que, a medida que procede en su interpretación de los textos, los amplía); (iii) el resultado directo de esta metodología es que ayuda a facilitar el recuerdo de los problemas discutidos a quien haya aprendido las doctrinas aristotélicas pero que, debido a la extensión de los comentarios, no haya sido capaz de retenerlas o de recuperarlas. (iv) Temistio se excusa porque explicará *de un modo más extenso* algunas partes del texto y porque transpondrá y sustituirá palabras para que “cada capítulo quede claramente definido”. (v) Lo dicho recién es, hasta cierto punto, resumido por el mismo Temistio al comienzo de *In De an. paraph.*:

Περὶ ψυχῆς ὅσα δυνατόν σὺν ἐπιστήμῃ λαβεῖν, ἀκολουθοῦντας Ἀριστοτέλει πειρατέον ἡμῖν ἐν τῇδε τῇ πραγματείᾳ ἐκθέσθαι τῷ [καὶ] τὰ μὲν ἐκκαλύψαι. τοῖς δὲ συστήναι, τοῖς δὲ ἐπιστήσαι, τὰ δὲ (εἰ μὴ φορτικὸν εἰπεῖν) καὶ ἐξεργάσασθαι. (*In De an. paraph.* 1.1-4)

Para comprender cuanto nos sea posible de un modo científico lo que se refiere al alma, siguiendo a Aristóteles, nosotros debemos intentar exponerlo en este tratado, por un lado, mediante la aclaración de ciertos [temas] –a veces reconstruirlos, otras considerarlos– y, por otro lado, si no es demasiado arrogante decirlo, también trabajar otros [temas]. (*In De an. paraph.* 1.1-4)

Este propósito de “trabajar” (o “reelaborar” [ἐξεργάσασθαι]) el texto de Aristóteles ayuda a entender que Temistio formule su explicación haciendo desarrollos más amplios. No obstante, también advierte que presentará algunas de sus explicaciones de una manera “más concisa o abreviada” [συντομώτερον] (*Analyticorum Posteriorum Paraphrasis* 1.22),<sup>20</sup> y da cuenta de su procedimiento argumentando que quien haya optado por la facilidad para entender lo que es útil no debe perder el tiempo en lo que, aun conteniendo un aspecto teórico que implica una cierta pericia [τεχνικὴ θεωρία] (*Analyticorum Posteriorum Paraphrasis* 2.1), no conduce mucho a un argumento que involucre una demostración. Esta declaración muestra, probablemente, que Temistio se está defendiendo de alguien que objeta su método como poco científico o confuso.

<sup>20</sup> También advierte que por eso “no vale la pena irritarse” [οὐκ ἄξιον δυσχεραίνειν] (*Analyticorum Posteriorum Paraphrasis* 2.1), lo cual quizá parece indicar que alguien debe haber objetado (con cierta irritación) su método a Temistio.

### 3. Un paseo turístico por la noética aristotélica de *De anima* III.5

La historia de las lecturas e interpretaciones propuestas ya en la Antigüedad de *De anima* III.5 es larga, pesada y compleja (Alejandro de Afrodisia, Filópono, Ps. Filópono y Ps. Simplicio, entre otros, tuvieron algo que decir al respecto), por no hablar de las múltiples lecturas del último siglo.<sup>21</sup> Mi propósito en esta sección es (i) sugerir que la posición de Aristóteles respecto del intelecto es un problema perteneciente a su psicología, no a su teología, y (ii) discutir brevemente algunos pasajes de la paráfrasis de Temistio a *De anima* III.5, de modo de mostrar su reelaboración constructiva del texto de Aristóteles y su contribución como escritor filosófico. Si la noética aristotélica de *De anima* III.5 se restringe a su psicología, el intelecto agente no puede identificarse con el dios aristotélico de *Metaphysica* XII, como sugieren Eudemo y Alejandro de Afrodisia en la Antigüedad y, más recientemente, Frede.

En las primeras líneas de *De anima* III.5 Aristóteles afirma que para cualquier clase de cosa [ἐκάστῳ γένει], como en la naturaleza en su conjunto, hay algo que es materia (y esto es lo que son potencialmente todos los particulares incluidos en la mencionada clase: πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), y hay algo que es la causa por hacer o producir todo [τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα]. Según Aristóteles, estas distinciones deben estar igualmente presentes en el alma [ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς]. Si “agente-“paciente” son “distinciones”, Aristóteles no está hablando de dos intelectos, sino de dos “funciones” de una misma entidad: (1) la función del intelecto entendida como la capacidad de pensar, y (2) la función activa, cuando esa capacidad ha sido activada.<sup>22</sup> Después de todo, es el propio Aristóteles quien defiende la idea de que el intelecto agente (i.e., el intelecto en su función activa) es el conocimiento plenamente actualizado y, cabría suponer, que el intelecto paciente es el mismo intelecto cuando no está realmente conociendo o pensando.<sup>23</sup> La expresión de Aristóteles es más lacónica cuando se refiere al “conocimiento actualizado”; solo se limita a decir que “el conocimiento actual [ἡ κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμη] es idéntico a su objeto” (*DA* III.5, 430a19-20, III.7, 431a1), probablemente indicando que los objetos propios del pensar son las formas o esencias cuando están actualizadas (Polansky, 2007: 243). Si esto es así, el intelecto agente solo es el aspecto activo del pensar que consiste en la activación de las formas.<sup>24</sup>

Además, Aristóteles afirma que “pensar / inteligir depende de uno mismo, ya que ocurrir cuando uno lo quiere” [νοῆσαι μὲν ἐπ’ αὐτῷ, ὅποταν βούληται] (*DA* II.5, 417b24); en mi interpretación deflacionaria de *De anima* III.5 entiendo que lo que Aristóteles está diciendo es que cada persona es capaz de actualizar su capacidad de pensar (“el intelecto pasivo”) siempre que lo desee (lo cual también debe significar que, en cierto sentido, los objetos inteligibles ya están presentes en el alma de quien conoce).

21 El problema se centra en un pasaje de *DA* II.1, 413a3-5 (que adelanta el argumento de *DA* III.5) en el que Aristóteles señala que ni el alma ni alguna de sus partes son separables del cuerpo, aunque nada impide que algunas partes lo sean, ya que no son actualizaciones de ningún cuerpo. Esto indica que, a pesar de que en otros pasajes (*DA* I.1, 403a5-10) enfatiza la imposibilidad de que se dé el alma (racional) separada del cuerpo, en estas líneas considera esa posibilidad. En vista de la brevedad, cito aquí solamente dos trabajos especialmente significativos: Frede defiende la tesis de que el intelecto agente es “Dios [...] como un principio operando al interior de cada alma humana sin dejar de ser el primer principio de todo” (1996: 383-384). Por su parte, Caston sostiene que en *DA* III.5 Aristóteles “está poniendo la psicología humana en una perspectiva cósmica” (1999: 200), lo cual sugiere que Aristóteles, además de los significados más habituales de “separación” (espacial, definicional, ontológica), puede estar pensando en lo que él llama “separación taxonómica”. Para la explicación de este tipo de separación, véase Caston, 1999: 209.

22 El primer intérprete en la Antigüedad en sugerir que Aristóteles está hablando de un solo intelecto con dos funciones es Plutarco de Atenas, citado por Ps. Filópono, *In Arist. De an.* 535.13-15. Véase también Ps. Filópono, *In Arist. De an.* 536.2-5.

23 Los seres humanos seguramente somos los ejemplos en los que piensa Aristóteles cuando dice que “el intelecto a veces intelige y a veces no” [ἀλλ’ οὐχ ὅτ’ ἐν νοεῖ ὅτ’ οὐ νοεῖ] (*DA* III.5, 430a22). La línea es ampliamente discutida por Temistio en *In De an. paraph.* 99.36-101.30.

24 Según Filópono, el significado de esta afirmación aristotélica es que el intelecto en acto es lo mismo que la cosa entendida o pensada, ya sea porque recibe su forma, o porque cuando el intelecto es totalmente actual es también inteligible (*De intellectu* 91.58-92.72).

Pero si este es el caso, el intelecto activo no puede ser dios,<sup>25</sup> una entidad externa que no depende de uno mismo y que tiene poderes más allá de las capacidades de los individuos que son capaces de gobernar sus pensamientos. En resumen, lo que parece estar haciendo Aristóteles es aplicar su modelo pasivo-activo a la conceptualización del alma racional. La analogía artesanal que Aristóteles presenta en la introducción al capítulo (*DA* III.5, 430a12-13: “οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν”) describe todo el proceso del pensamiento en términos de una producción, y en tal producción la materia y la forma son los ingredientes pasivo y activo, respectivamente, y la idea de fondo (que también se encuentra en otros contextos aristotélicos) es que no hay activo sin pasivo ni pasivo sin activo.<sup>26</sup>

En la Antigüedad tardía el texto de *De anima* III.5 fue objeto de debate; Ps. Filópono cita las líneas iniciales (*DA* III.5, 430a10-11) y sugiere que lo que Aristóteles quiere demostrar es que “el intelecto produce todo y que es *anímico*” [πάντα ποιεῖ ὁ νοῦς καὶ ψυχικός ἐστὶ]. Para explicar la actividad productiva del intelecto recuerda el modelo artesanal y sugiere que a través de ese modelo puede entenderse no solo la distinción activo-pasivo, sino también que, al afirmar que esa distinción debe aplicarse al alma, lo que Aristóteles está diciendo es que el intelecto es *anímico* (Ps. Filópono, *In Arist. De an.* 539.14-19). Claro que Aristóteles nunca dice explícitamente que el intelecto sea “anímico” o “psíquico” (Charlton, 1991: 62, n. 2); sin embargo, en la medida en que Aristóteles afirma que la distinción entre intelecto potencial y actual debe darse en el alma (*DA* III.5, 430a13), la inferencia de Filópono parece razonable, ya que el ámbito psicológico siempre presupone la existencia de un cuerpo en el que el alma se dé y a través del cual pueda desplegar sus capacidades, una de las cuales es pensar (*DA* III.5, 414a19-20); esto es, claro está, el fundamento del modelo hilemórfico aristotélico aplicado a la noética. No hay necesidad, entonces, de situar el intelecto activo o “agente” más allá del dominio psicológico.

Pero la historia no es tan simple: una objeción a este tipo de lectura consiste en argumentar que, aunque el intelecto pasivo es destructible, el intelecto agente “cuando está separado, eso solo es lo que es, y eso solo es *inmortal* y *eterno*” [ἀθάνατον καὶ αἰδῖον] (*DA* III.5, 430a22-23). Más adelante regresaré a esta difícil línea; por ahora me limito a sugerir que la lectura de que el tratamiento aristotélico es psicológico es razonable ya que, en un esquema explicativo aristotélico muy conservador, el núcleo de la cuestión es la relación materia-forma aplicada al intelecto o, más concretamente, al *acto* de pensar o inteligir, que en los humanos no es permanente y requiere estar actualizándose todo el tiempo. Si pensar, como percibir, es una cierta *afección* [πάσχειν τι] (*DA* III.4, 429a14, III.4, 429b25), exige, según Aristóteles, un elemento capaz de experimentar una cierta *afección*, y un elemento capaz de producirla. Si mi sugerencia de que no se trata de dos intelectos, sino de un solo intelecto con dos funciones, es factible, y si el pensamiento es un cierto tipo de *afección*, para que la explicación tan sintética que ofrece Aristóteles sea más comprensible debe observarse que en el dominio noético la relación pasivo-activo no puede ser idéntica a la que se da en el dominio físico. Esa relación aplicada al intelecto es peculiar porque este es una entidad incorpórea en el mapa ontológico de Aristóteles, de modo que la “afección” que experimenta el intelecto por acción de los inteligibles no puede ser idéntica a la que recibe un cuerpo cuando es afectado por otro cuerpo. Tanto las capacidades como las actividades también son entidades incorpóreas en la ontología aristotélica; pero dios entendido como νόησις νοήσεως (*Met.* XII.9, 1074b34) no es un pensamiento anclado en una entidad física. Entonces, si la expresión “eso solo es lo que es” [ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ] (*DA* III.5, 430a22-23)

<sup>25</sup> Como sugiere Alejandro de Afrodisia al identificar el intelecto agente con la causa primera y, por tanto, con dios (*De anima* 89.9-19; *De intellectu* 109.23-110.3). He argumentado con cierto detalle en contra de la lectura de Alejandro en Boeri, 2009. Hasta donde sé, entre los intérpretes contemporáneos, la lectura de Frede (1996) es la que más se acerca a la de Alejandro.

<sup>26</sup> Una tesis platónica en su origen (*Theaetetus* 157a5-6) que Aristóteles da por supuesta y explota ampliamente (*De motu animalium* 8, 702a13-15; *Physica* VIII.4, 255b-c).

se refiere a la esencia o naturaleza propia de lo que algo es –en este caso del intelecto (Bonitz, 1955: 533b59)–, parece evidente que el intelecto agente del que Aristóteles está hablando en *De anima* III.5 no puede identificarse con “la intelección de la intelección” de *Metaphysica* XII, ya que esta última no necesita separarse de nada para ser lo que es en su sentido más propio.

Además, si Ps. Filópono está en lo correcto (y por las razones aducidas creo que puede estarlo), el intelecto agente de *De anima* III.5 no puede identificarse con dios porque la distinción agente-paciente no puede aplicarse al intelecto que *continuamente* se entiende a sí mismo de *Metaphysica* XII. Llamaré a la idea de que “toda vez que lo activo [τὸ ποιητικόν] y lo pasivo [τὸ παθητικόν] se encuentran, lo que es potencial llega a ser en acto” (*Physica* VIII.4, 255a34-b1) “tesis de la distinción estándar pasivo-activo”,<sup>27</sup> que puede caracterizarse así: A es activo y P pasivo si y solo si A y P se encuentran presentes al mismo tiempo y ejercen sus poderes; A es capaz de actuar sobre P, y P es capaz de recibir la acción de A. Es decir, A es activo porque hay un factor sobre el que puede actuar, y P es pasivo porque hay un factor que actúa sobre él. Como se ve, la relación entre A y P es simétrica. Sin embargo, este tipo de relación no existe en el dios aristotélico, que no necesita la existencia de P para ejercer su actividad. Incluso en el caso de dios (que es el primer motor del universo), Aristóteles afirma que ese *πρῶτον κινουόν* del universo mueve las esferas celestes *sin experimentar cambio*. También sostiene que si “el estar pensando” que es dios dependiera de otra cosa, entonces, no podría ser la sustancia óptima que es [ἀρίστη οὐσία] (*Metaphysica* XII.9, 1074b20). Por lo tanto, el intelecto activo del que habla Aristóteles en *De anima* III.5 no puede ser el dios de Aristóteles o el primer motor descrito en *Metaphysica* XII: a diferencia de lo que ocurre aquí, la relación activo-pasivo que Aristóteles describe en *De anima* III.5 se ajusta mucho mejor a “la distinción estándar pasivo-activo”.

Regreso ahora a las líneas más controvertidas de *De anima* III.5, donde Aristóteles sostiene que el intelecto (agente) es separable, impassible y no mezclado “por ser esencialmente actividad”; se trata del intelecto que, “una vez separado”, es más propiamente lo que es (actividad de pensar), y que “solo esto es inmortal y eterno”. El intelecto no está mezclado (con el cuerpo) porque para Aristóteles la mezcla [μῖξις] es una combinación entre cuerpos (*De gen. et corr.* I.10, 328a31-33, I.10, 328b22). Dado que ya expliqué por qué el alma (i.e., “el intelecto del alma” como dice en *DA* III.4, 429a22) no puede identificarse con el cuerpo, tampoco puede mezclarse con él. Esto es lo que habría que sospechar (como advierte Filópono, *De intellectu* 49.55 ss.), ya que el propio Aristóteles nos recuerda que si el intelecto pudiera mezclarse, tendría alguna cualidad, como frío o calor [οὐδὲ μείχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίνουτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς] (*DA* III.4, 429a24-26). El problema más serio para mi interpretación, sin embargo, es cómo entender la noción de “separación” aplicada al intelecto. Hay una forma muy deflacionaria y, a la vez, plausible de entender *χωριστός*: el intelecto es *χωριστός* porque no está “vinculado” a ningún órgano sensorial, es decir, el pensamiento no tiene un órgano sensorio que le sea propio;<sup>28</sup> Aristóteles parece pensar que, si existiera tal órgano, el intelecto estaría sujeto a las “limitaciones” impuestas por el cuerpo.

Algunos aristotelistas recientes han argumentado que para Aristóteles no todo lo que está vivo es también un compuesto de materia y forma: la razón como facultad del pensamiento es algo no físico y, a diferencia de las partes vegetativa y perceptiva del alma, “no es naturaleza” (Corcilius, 2017: XXXIX). Habría que preguntarse entonces si el hecho de que el *De anima* defina “una facultad anímica no hilemórfica”

<sup>27</sup> Aristóteles pone el ejemplo del aprendiz que, de un estado potencial, pasa a otro estado potencial: el que posee el conocimiento de una ciencia, pero no la está ejerciendo, en cierto sentido, conoce, aunque no en el mismo sentido en que conocía en potencia antes de adquirir ese conocimiento (*DA* II.5, 417b12-14).

<sup>28</sup> Cf. Aristóteles, *DA* III.4, 429a24, III.4, 429b5 y III.5, 430a17. Esto ha sido tradicionalmente considerado como una inconsistencia en el modelo psicológico de Aristóteles (un diagnóstico al que suscribo). Para su discusión cf. Zingano, 2009: 89.

como la facultad de pensar puede explicarse de otro modo. Según esta interpretación, sí es evidente que Aristóteles trata la facultad humana de pensar como “una especie de caso límite”. El pensamiento humano *no es hilemórfico* porque no es la forma de un cuerpo vivo, ni está asociado a ningún órgano en particular. Es cierto que la facultad del pensamiento es un caso límite, ya que, visto desde la perspectiva exclusivamente psicológica, queda fuera del modelo teórico que parte de la premisa de que el alma es una forma y que, como cualquier otra forma, debe darse instanciada en un cuerpo. No obstante, me parece exagerado afirmar que el pensamiento es “no hilemórfico”: como el mismo Corcilius reconoce enseguida, es evidente que Aristóteles considera que “el pensamiento humano depende no solo de condiciones lingüísticas, sino también causales y representacionales, [...] *que para él son indudablemente procesos físicos*” (Corcilius, 2017: XLI),<sup>29</sup> lo cual significa que depende de ciertos procesos corpóreos. Es cierto que Aristóteles defiende una concepción del intelecto –como la de Platón y, en un sentido diferente, como la de Anaxágoras (DA III.4, 429a18-21)–, según la cual el νοῦς no se encuentra mezclado con el cuerpo (DA III.4, 429a22-25) y se da separado de él y, al menos en su aspecto activo, tiene una actividad incesante, por lo cual cabría sospechar que no se corrompe ni muere. Pero no es menos cierto que el pensamiento humano es siempre “imaginativo-representativo”, ya que sin imaginación o representación [φαντασία] no hay pensamiento, lo cual significa que sin sensación –que es condición necesaria de la φαντασία y una capacidad cognitiva fuertemente anclada al cuerpo– tampoco lo hay (DA III.7, 431a14-17, III.7, 431b2-7, III.8, 432a8-14; *De memoria* 1, 449b31, 1, 450a1; *De divinatione* 1, 463a29-30). Parece entonces al menos un poco dudoso suponer tan categóricamente que el pensamiento humano es una función “no hilemórfica”.

Es claro, sin embargo, que Aristóteles hace esfuerzos ingentes por apartar al intelecto de la influencia del cuerpo, pues la “intrusión” de lo que es ajeno al intelecto (lo material) lo entorpece y obstruye (DA III.4, 429a20-21). Desde el principio del *De anima* Aristóteles insiste en que el pensamiento no se ve afectado (I.4, 408b24-25, III.4, 429a13-18); parece extraño que Aristóteles enfatice que el νοῦς es “impasible” [ἀπαθής] (III.4, 429a15-16) y que, al mismo tiempo, diga que “*recibe la forma*”.<sup>30</sup> Ahora bien, aunque pensar y percibir son procesos análogos, es evidente que no son idénticos. A Aristóteles le interesa subrayar que la impasibilidad de la facultad sensitiva y de la intelectual “no son semejantes” (DA III.4, 429a29-30).<sup>31</sup> Pero hay una “explicación física” que da cuenta de por qué Aristóteles sostiene que el pensamiento es impasible: las potencias activas, cuyas formas no se dan en la materia, no son afectadas. Por el contrario, las potencias cuyas formas se dan en la materia son afectadas cuando actúan (*De gen. et corr.* I.7, 324b4-6); cuando el agente está presente, el paciente llega a ser algo. Hasta cierto punto, no deja de ser llamativo que Aristóteles concluya que la naturaleza del intelecto no es más que “posible” [δυνατός] (DA III.4, 429a21-22). Es en ese sentido que afirma que el intelecto del alma no es nada en acto antes de inteligir y, en la medida en que es *capacidad de pensar*, su naturaleza es ser “posible”, puesto que es el intelecto antes de conocer. Esta es la manera en que el intelecto existe en un cuerpo: como *capacidad de pensar* que necesita ser actualizada.

Pero la afirmación de que solo el intelecto agente es inmortal y eterno parece alimentar la idea de que, después de todo, nuestra alma (racional) es inmortal o, más aún, como pensaba Alejandro, que el intelecto agente debe identificarse con dios, que, después de todo, según *Metaphysica* XII, es lo único inmortal y eterno, junto con los demás motores que Aristóteles describe en el capítulo 8 de ese libro. Filópono cree que

29 Cf. también Corcilius, 2017: LI. El hecho de que el alma “no sea la forma de un cuerpo vivo” (entendiendo que esto lo dice en relación con la definición de alma, no respecto del alma cuando ella ya es el principio vital de un ser vivo de hecho existente) explica las dificultades de las definiciones canónicas de alma (DA II.1, 412a19-b1) señaladas desde la Antigüedad a nuestros días.

30 Si recibe la forma, parece que no es *completamente* “impasible” (Zingano, 2009: 92).

31 Aristóteles, DA III.4, 429a29-30: “οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ”.

Aristóteles está hablando “claramente” de la parte intelectual del alma humana y que la está distinguiendo de las otras partes del alma; sin vacilar, dice que “es evidente” que Aristóteles sabía que el alma racional es inmortal, en tanto que las demás partes son mortales (*De intellectu* 60.55-60). Pace Filópono (que conceptualiza el problema desde una perspectiva neoplatónica), no es para nada “evidente” que Aristóteles sostenga, sin rastro de duda, que el alma racional es inmortal; si lo fuera, todo el argumento de *De anima* II.4, que es a favor de la “persistencia” del alma específica, y en contra de la persistencia del alma numérica o individual, se derrumbaría (*DA* II.4, 415a28-b7; cf. también *Met.* VII.7, 1032a22-25). Pero ¿cómo entender la afirmación de que el intelecto activo es “inmortal y eterno”? Se la podría entender en el mismo sentido en que se entiende que su esencia o ser es actividad [τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια] (*DA* III.5, 430a18). Sin embargo, esto solo puede suceder cuando se separa de lo que obstruye e impide su actividad: el cuerpo (*DA* III.4, 429a21-22). Esto parece muy aristotélico, pero este tipo de lectura conlleva una dificultad: si se leen combinados los pasajes del *De anima* recién citados y de *Metaphysica* XII hay que recordar que el principio cuya sustancia es la actividad no solo es inmaterial, sino que además no existe a través de una sustancia corporal (como existe el alma racional humana).

Pero el problema puede analizarse de otra manera: al comienzo de *De anima* II Aristóteles define el alma como una sustancia en el sentido de la forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (*DA* II.1, 412a19-20). Si el intelecto agente es una función del alma racional y, al ser una actividad, es una forma, cabría sospechar que cuando Aristóteles dice que el intelecto activo es inmortal y eterno, se está refiriendo solo a la eternidad de una forma. Soy consciente de que Aristóteles no dice que las formas sean “inmortales y eternas” (como sí lo dice del intelecto agente cuando está separado); pero sí sostiene que ni la forma ni la materia pasan del no ser al ser (*Met.* VII.8). Además, en *Ethica Eudemia*, en el contexto de sus objeciones a la Forma del Bien de Platón, Aristóteles sostiene que lo que es bueno en sí mismo [αὐτό τι ἀγαθόν], es decir, la forma del bien, debe significar lo que es “eterno y separable” [τοῦτο δὲ [...] ἄιδιον καὶ χωριστόν] (*EE* I.8, 1218a12). Una forma (platónica y aristotélica) entonces tiene la característica de ser eterna y separable. Que el intelecto agente puede entenderse como una forma no es novedad; ese es el modo en que entiende el problema Alejandro de Afrodisia cuando afirma que él es forma y que “es en sentido estricto y es especialmente inteligible” [τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος] (*De anima* 88.25). El problema es, a mi juicio, que identifica el intelecto agente con dios.

Nada de esto, sin embargo, explica por qué el intelecto “es esencialmente (en) actividad”; Ps. Filópono ofrece una respuesta: en primer lugar, recuerda que no comentó el hecho de que el intelecto es a la vez sin mezcla e impasible porque estas características están incluidas en la noción de “separado” (o tal vez mejor “separable” [χωριστός]). Pero lo más interesante es su explicación de la línea “τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια” en *De anima* III.5, 430a18. Ps. Filópono lee allí: “por ser esencialmente *en acto*”.<sup>32</sup> A diferencia de lo que han sostenido algunos críticos contemporáneos, esto es, que el rasgo de “ser en esencia actividad” es una característica atribuida solo a dios, Ps. Filópono sugiere que esta es precisamente la manera en que Aristóteles explica su opinión de que “lo que actúa es siempre superior a lo actuado”, es decir, lo que está en acto es superior a lo que está en potencia. No se trata entonces más que de una versión de la prioridad de la actualidad respecto de la potencialidad (prioridad que es a la vez lógica y ontológica; cf. *Physica* VIII.1, 250b15-251a8, VIII.1, 251a8-b10). En un sentido parecido, Filópono argumenta que incluso cuando Aristóteles afirma que “una vez separado eso solo es lo que precisamente es” (*DA* III.5, 430a22-23), está hablando de *nuestro* intelecto. Filópono piensa que Aristóteles no habría podido decir del intelecto

32 En la edición de Ross de *De anima* (Aristotle, 1961) la lectura alternativa de ἐνέργεια, que es la que edita, es ἐνεργεία, testimoniada por los codd. ECSXy, las paráfrasis de Temistio y Sofonías, y el lemma de Ps. Filópono a la línea.

de dios que “cuando se separa eso solo es lo que precisamente es”, pues si así fuera, el intelecto divino unas veces se separaría y otras no (*De intellectu* 60.52-58), es decir, el intelecto divino sufriría una especie de cambio, cosa que es ajena a él.

### 3.1 *Temistio y su interpretación de la noética de Aristóteles*

La Paráfrasis de Temistio al *De anima* de Aristóteles es el esfuerzo de interpretación más antiguo que ha llegado *completo* hasta nosotros. Como observó con claridad meridiana hace ya cuatro décadas y media Paul Moraux, los pasajes en la obra psicológica de Aristóteles consagrados al intelecto fueron fuente de interminables discusiones. En parte ello se debió a las dificultades del tema y a la oscuridad de las afirmaciones de Aristóteles sobre el mismo, las cuales dieron lugar a interminables debates entre los intérpretes que rivalizaron en sagacidad, ingenio e imaginación (Moraux, 1978: 282). Antes del *In De an. paraph.* de Temistio, sabemos que hubo un comentario que Alejandro de Afrodisia escribió sobre el tratado de Aristóteles, el que, desafortunadamente, se perdió (Moraux, 1978: 297-298). Sí llegó a nosotros el *De anima* de Alejandro, una obra que muy probablemente Temistio utilizó en su paráfrasis y que parece haberle servido de inspiración.<sup>33</sup> No obstante, a veces es crítico de Alejandro y lo acusa de no seguir correctamente a Aristóteles (*In De an. paraph.* 76.16, 120.18-21). Desde luego que la presencia de Platón en la paráfrasis de Temistio es también muy importante: de hecho, recuerda que las tesis que está discutiendo son las de Aristóteles, Teofrasto y, por supuesto, también las de Platón (ibid. 108.35-109.23; cf. Moraux, 1978: 308). A veces invoca al “divino Platón” como autoridad, pero no menos autorizada es la opinión estoica si puede explicar razonablemente un problema, como que las pasiones son juicios o involucran un aspecto racional (*In De an. paraph.* 107.14-27). Temistio avala la psicología aristotélica; incluso se posiciona como defensor de sus teorías cuando objeta a quienes se proponen identificar al intelecto agente con el “dios primero”<sup>34</sup> o con “las premisas y los conocimientos que de ellas derivan”, ignorando así el “clamor del filósofo” [ἐμβοῶντος [...] τοῦ φιλοσόφου] de que “este intelecto es divino e impasible, y tiene su actividad como algo idéntico a su esencia, y este solo es inmortal, eterno y separado” (*In De an. paraph.* 102.30-36).

Como ya comienza a ser habitual en época de Temistio, Platón y Aristóteles no son enemigos acérrimos, sino aliados en el estudio del alma, algo que el propio Temistio en cierto modo recomienda (*Oratio* VII.12, 93b6-8). Más aún, esta “tendencia a minimizar la oposición entre Aristóteles y Platón prepara la tesis que Simplicio ubicará en el centro de su interpretación de los tratados del Estagirita” (Moraux, 1978: 308). En cuanto a la presencia de Plotino en la noética de Temistio, algunos son escépticos acerca del significado de los paralelos con Plotino que se han observado; otros creen que la presencia de Plotino en Temistio es innegable (*In De an. paraph.* 3.4-8).<sup>35</sup>

Pero los aspectos más interesantes de la *Paráfrasis* de Temistio son los que tienen que ver con los detalles sistemáticos de su noética que evidencian un esfuerzo constructivo. A diferencia de Alejandro, Temistio afirma que el intelecto agente se encuentra *en* el alma humana (ibid. 103.4-5, 103.13), de lo que se sigue que no puede identificarse con

<sup>33</sup> Una idea que parece haber tomado de Alejandro es la del “intelecto en cuanto estado o condición”. Véase *In De an. paraph.* 98.23 y mi breve discusión a continuación.

<sup>34</sup> La manera que tiene Temistio de referirse al primer motor de Aristóteles. Aquí puede detectarse una objeción explícita a la interpretación de Alejandro de Afrodisia.

<sup>35</sup> Para este tipo de diagnóstico véase Todd (en Themistius, 2013: 10). Aunque en un trabajo anterior Todd había aceptado con Mahoney que la jerarquía que Temistio establece en términos de forma y materia evoca algunas analogías con Plotino, *Enn.* II.4 [12].3, III.4 [15].1, y III.9 [13].5 (cf. Schroeder y Todd, 1990: 95, n. 87; 104, n. 111), Zucker es más radical y afirma que *nada* prueba que Temistio haya leído a Plotino (2016: 360). Claro que el hecho de que no lo haya leído no significa que no pueda haber incorporado ideas neoplatónicas de corte plotiniano que estaban presentes en el ambiente intelectual de la época. A favor de la influencia de Plotino en Temistio, véase Ballériaux, 1989: 216, n. 44; 217; 220-221 y, más recientemente, Kupreeva, 2010: 410, n. 30, quien (como Ballériaux) cree ver la presencia de Plotino (*Enn.* IV.9 [8]) en la dificultad que plantea Temistio respecto de si el intelecto agente es uno o múltiple (*In De an. paraph.* 103.25-35).

el dios aristotélico. Esta interpretación ubica a la noética de Aristóteles en el dominio psicológico; sin embargo, esta observación también da lugar a una compleja distinción no ya de “dos intelectos”, sino de tres o, mejor dicho, da lugar a “tres aspectos” diferentes pero relacionados del mismo intelecto: el intelecto agente no es el dios de *Metaphysica* XII, pero, al estar vinculado al alma (a través de su combinación en un compuesto de materia y forma), está asociado al intelecto potencial que, según Temistio, es inferior. Pero el intelecto agente y el potencial, a su vez, son diferentes del intelecto paciente o “común”,<sup>36</sup> el cual coincide con el “individuo” de *De anima* I.4, 408b28 y se encuentra estrechamente asociado a funciones psicológicas como la memoria (que, según Aristóteles, no se da sin sensación), a los estados afectivos (como amor y odio), y al “pensamiento discursivo” [διάνοια] (*In De an. paraph.* 105.13-22, 108.28-34). Todos tenemos desde la infancia el intelecto en potencia (95.9-10), ya que es una disposición natural a pensar (en virtud de nuestra propia naturaleza racional)<sup>37</sup> que, gracias a la experiencia sensitiva e imaginativa que de ella deriva, se “perfecciona” [τελεώτερος γίνεται νοῦς], lo cual significa que el intelecto ya es capaz de “ir a la caza de” lo universal [τὸ καθόλου δύνηται θηρεύειν] y de inferir lo semejante en lo desemejante y lo idéntico en lo diferente (*In De an. paraph.* 95.9-13; cf. también Ballériaux, 1989: 206).

Esta parafernalia es una elaboración de Temistio: el intelecto paciente de *De anima* III.5 es el que es tal “por llegar a ser todas las cosas”, es decir, porque *en potencia* es todas las cosas (cf. *DA* III.5, 430a11 en la analogía con el modelo artesanal), de modo que en la conceptualización de Aristóteles no parece ser diferente el intelecto paciente del potencial.<sup>38</sup> A las especies de intelecto distinguidas por Temistio se puede agregar ahora lo que, en mi traducción, llama “intelecto como o en cuanto estado” [ὁ καθ’ ἑξὶν νοῦς] (*In De an. paraph.* 98.23-24), y que explica brevemente diciendo que es el intelecto en el que “se dan los pensamientos universales y los conocimientos”. Esta “especie de intelecto” deriva de Alejandro de Afrodisia, quien ya había distinguido (i) el intelecto en potencia –o “material”<sup>39</sup> (*De anima* 81.24)–, (ii) el intelecto según o en cuanto ἕξις, y (iii) el intelecto en acto. El tipo (ii) de intelecto es el que, según Alejandro, exige un esfuerzo por parte del individuo para que se produzca el pasaje de la potencia al acto (Alejandro, *De anima* 91.5-6). Es el tipo de intelecto que, a causa de las actividades continuas [διὰ τὰς συνεχεῖς ἐνεργείας], llega a encontrarse en un estado o condición [ἐν ἕξει] tal que *ya puede activarse por sí mismo* [δι’ αὐτοῦ [...] ἐνεργεῖν], y en ese momento se denomina “intelecto como estado o condición”. En suma, el “intelecto en cuanto estado” describe la condición del intelecto que, en cierto modo, es como una especie de depósito en el que se encuentran las cosas inteligidas o conceptos [τὰ νοήματα] que están en reposo y a la espera de ser activados por el individuo.<sup>40</sup> Temistio parece seguir de cerca a Alejandro, ya que, como él, argumenta que el intelecto en acto, al combinarse con el potencial y al llevarlo al acto (es decir, hacia su propia “activación”), produce el intelecto “como un estado”, en el cual ya se dan los pensamientos universales y

36 Entrecorriente “común” [κοινόν], una expresión de un pasaje de Aristóteles especialmente significativa para la interpretación de Temistio. Como explico en la n. 47 de la traducción, correspondiente al pasaje 101.5, donde se puede leer el texto aristotélico, “κοινόν” es ahí el compuesto de materia y forma, es decir, el individuo que ama, odia, recuerda o razona, pero una vez que ha muerto, ya no puede llevar a cabo esas actividades. Que un muerto no puede llevarlas a cabo es trivialmente verdadero; Aristóteles puede estar pensando en una persona anciana o discapacitada que, dado su estado, no puede llevarlas a cabo o puede llevarlas a cabo, pero defectuosamente.

37 Esa “disposición natural” que debe activarse es la εὐφυΐα que Temistio menciona al comienzo de su paráfrasis a *DA* III.5 (*In De an. paraph.* 98.12-16).

38 La distinción de Temistio entre intelecto paciente y potencial puede verse en *In De an. paraph.* 101.5-9, 105.13-33. Como puede advertirse en lo que sigue, varias de sus distinciones derivan de o están inspiradas en Alejandro.

39 El significado del oxímoron “intelecto material” es evidente en la jerga aristotélica: si es material, es pasivo, ya que la materia es inerte (a un materialista psicológico habría que recordarle que en sede aristotélica es un oxímoron porque para Aristóteles el intelecto es una entidad inmaterial).

40 Alejandro toma el ejemplo de Aristóteles: es el caso de quien ha adquirido ya un conocimiento, pero no lo está ejerciendo (ese estado cognitivo está “en potencia”) y el de quien ejercita ese saber o conocimiento (Alejandro, *De anima* 85.25-86.7). Cf. también Temistio, *In De an. paraph.* 95.26-27: “cuando el estado es movido y está activado actúa” [κινήθησθα δὲ ἢ ἕξις καὶ ἐνεργουσα ἐνεργεῖ].

los conocimientos (*In De an. paraph.* 98.20-24). Como Alejandro, Temistio también cree que el intelecto “en cuanto estado o condición” es una suerte de “reserva de conceptos latentes”.<sup>41</sup>

La expresión ὁ καθ’ ἑξιν νοῦς es difícil de traducir por la dificultad inherente de la palabra ἑξίς; no es afortunado traducirla por “hábito”, ya que ese término en nuestra lengua evoca la noción de costumbre o habituación. Pero para decir eso, Aristóteles (y sus epígonos griegos) tiene otra palabra: ἔθος. Tanto Alejandro como Temistio están poniendo un ojo en la analogía de la luz que da Aristóteles cuando afirma que el intelecto que lo es “por producir todas las cosas es como un cierto tipo de ἑξίς, como la luz” (sería extraño decir que la luz es un cierto tipo de “hábito”). Es interesante advertir que el mismo Temistio parece entender que es necesario explicar el término ἑξίς, cosa que, de hecho, hace cuando argumenta que:

εἰ γὰρ τὰ προειρημένα ἀληθῆ, καὶ ἡ τελείωσις ἐκάστῳ παρὰ τοῦ εἶδους καὶ τὸ ἐντελῶς ἔχειν παρὰ τῆς μορφῆς, σημαῖνοι ἂν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἐντελέχεια ἢ τὴν ἑξιν τῆς τελειότητος.  
(*In De an. paraph.* 39.18-20)

En efecto, si lo que se ha dicho antes es cierto y para cada cosa su perfección [deriva] de su forma, y [si] encontrarse en un *estado de perfección* procede de su estructura formal, [entonces] ‘actualidad’ no significará más que el *estado de perfección* [en que se encuentra algo]. (*In De an. paraph.* 39.18-20)

En *De anima* III.5 la analogía de la luz sirve para comparar el intelecto agente con la luz que, como el intelecto agente que actualiza al paciente, *en cierto modo*, actualiza los colores en potencia porque la luz *ya es* una actualidad.<sup>42</sup>

Algunas lecturas de *De anima* III.5 han intentado mostrar que lo que debe suponerse en esta analogía es una referencia a la “metafísica de la luz”, un enfoque que considera la esencia misma del ser como luz.<sup>43</sup> De hecho, los filósofos neoplatónicos tenían razones para considerar que la esencia del ser debía entenderse como una luz. Paul Moraux sugirió que lo que Alejandro estaba pensando cuando comentaba la analogía de la luz de *De anima* III.5 era la analogía platónica del sol con el Bien (1942: 89, n. 5).<sup>44</sup> Sin embargo, considerar la analogía de la luz tanto en el sentido de la metafísica de la luz como de lo que es eminente y primordialmente bueno es, a mi juicio, una interpretación sobrecargada del texto de Aristóteles. ¿Por qué no suponer simplemente, como hace Temistio, que lo que Aristóteles está pensando es lo que ya había argumentado cuando afirmaba que el color no es visible sin luz y que solo en la luz (y gracias a ella) se ve el color de una cosa? (*DA* II.7, 418b2-3). Cuando Temistio menciona la analogía de la luz se cuida de dar interpretaciones neoplatonizantes; afirma, en efecto, que, al definir la luz como una actualidad [ἐντελέχεια] de lo que es transparente en acto, lo que Aristóteles dice es que no está definiendo

41 La expresión es de Moraux, 1978: 310 al citar Temistio, *In De an. paraph.* 95.21-22: “τὰ νοημάτ’ ἐστὶν ὡς περ ἀποκείμενα”. Como recuerda Ballériaux (1989: 209), la idea de que el intelecto humano y su esencia son potenciales deriva de Alejandro (citado por Ps. Filópono, *In De an.* 519.18-19).

42 Aristóteles, *De gen. et corr.* 1.7, 324b17-18: “Las formas y los fines son cierto tipo de estados; la materia, en cambio, en cuanto materia, es pasiva” [τὰ δ’ εἶδη καὶ τὰ τέλη ἕξεις τινές, ἢ δ’ ὕλη ἢ ὕλη παθητικόν]. Para el significado activo de ἕξις, véase también *Met.* V.20, 1022b4-8.

43 Este tipo de enfoque puede verse en Plotino, *Enn.* III.8 [30].11.26-28, quien además considera a la luz un incorpóreo (IV.5 [29].6-7).

44 Alejandro, *De anima* 89.1-6: “Lo que es eminentemente visible –tal cosa es la luz– también es causa de que otras cosas visibles sean visibles, pero lo que es eminente y primordialmente bueno también es causa de que otras cosas buenas sean buenas. [...] También es razonable que lo que sin duda es de modo eminente y por su propia naturaleza inteligible sea la causa de la intelección de las demás cosas. Y tal ser sería el intelecto agente” [τό τε γὰρ μάλιστα ὁρατόν, τοιοῦτον δὲ τὸ φῶς, καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ὁρατοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατοῖς, ἀλλὰ καὶ τὸ μάλιστα καὶ πρῶτως ἀγαθόν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι τοιοῦτοῖς [...] καὶ τὸ μάλιστα δὴ καὶ τῆ αὐτοῦ φύσει νοητὸν εὐλόγως αἴτιον καὶ τῆς τῶν ἄλλων νοήσεως. τοιοῦτον δὲ ἂν εἴη ἂν ὁ ποιητικὸς νοῦς].

el sol, sino *lo que el sol da* o “produce” [ὁ δίδωσιν ὁ ἥλιος], es decir, la visibilidad de lo que puede verse (*In De an. paraph.* 26.10-14; cf. también *ibid.* 59.9 y 59.32-35). Cuando comenta de manera puntual el pasaje de Aristóteles en el que este compara la luz con el intelecto agente (*DA III.5, 430a14-17*) Temistio hace lo mismo (*In De an. paraph.* 98.35-99.5), de modo que puede decirse que su explicación “parafrástica” es conservadoramente aristotélica.

De un modo también muy aristotélico, Temistio está preocupado por explicar la diferencia entre alma y cuerpo y, a la vez, cómo es posible que, siendo dos entidades ontológicamente diferentes, se relacionen de una manera tan estrecha entre sí. En un pasaje del comienzo mismo de su *Paráfrasis* señala que hay que saber si las funciones y afecciones [τὰ ἔργα καὶ τὰ πάθη] del alma son comunes a alma y cuerpo o si algunas son comunes y otras son propias del alma (*In De an. paraph.* 5.31-35). La cuestión es compleja, de modo que solo señalaré que este problema es lo que le permite, desde unas páginas antes (*ibid.* 2.30-31) postular que hay funciones que son exclusivas del alma: la intelección y la teoría [νόησις καὶ θεωρία].

Pero probablemente el desarrollo especulativo más importante de Temistio es su tesis de que el yo (o, más precisamente, la “esencia del yo”) es el intelecto agente (*In De an. paraph.* 100.16-101.1).<sup>45</sup> El argumento tiene varios implícitos y no es completamente claro, pero puede reconstruirse así: (a) nosotros somos o bien el intelecto en potencia o bien el intelecto en acto. (b) Entonces, si en todas las cosas que están compuestas de lo que es en potencia y lo que es en acto, “esto” y “la esencia de esto” son cosas diferentes, “yo” y “la esencia de yo” también serán diferentes. Pero en tanto yo (c) soy un intelecto combinado del intelecto en potencia y del intelecto en acto (*ibid.* 100.18-19) –como lo muestra enseguida con un ejemplo–, “la esencia de yo” se debe al intelecto en acto.<sup>46</sup> (d) Es el intelecto compuesto, i.e., “nuestro intelecto compuesto del que lo es en potencia y en acto” que está en uno, el que “escribe lo que uno piensa y compone en su escrito”, pero lo hace no *en cuanto* intelecto en potencia, sino *en cuanto* intelecto en acto. (e) Ahora bien, tal como “animal” es diferente de “la esencia de animal”, y tal como la esencia de animal depende del alma del animal, así también una cosa es “yo” y otra “la esencia de yo”. De donde (f) debe seguirse que la “esencia de yo” depende del alma, pero no del alma en su totalidad, sino solamente del alma racional o, más precisamente, del intelecto agente, ya que únicamente él es “con precisión” [ἀκριβῶς] “la forma de formas” [εἶδος εἰδῶν], en tanto que los demás tipos de alma son al mismo tiempo sustratos y formas (*In De an. paraph.* 100.16-33).<sup>47</sup> Aunque la “sede”, por así decir, de la actividad es el intelecto (compuesto de actividad y potencialidad), dicho intelecto actúa en cuanto intelecto agente, porque, como es obvio, la actividad procede del intelecto agente. Hay, por tanto, una parte indestructible de uno que constituye su propio yo, i.e., su esencia.

El argumento está inspirado en *De anima III.4, 429b10-14*, donde Aristóteles distingue entre la cosa concreta y su esencia (“magnitud” y “ser magnitud” [τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι], “agua” y “ser agua” [ὑδωρ καὶ ὑδατι εἶναι]), es decir, una cosa es el ente concreto con una determinación cuantitativa determinada y otra es el aspecto formal-conceptual de “ser una magnitud o extensión determinada”, es decir, la forma del compuesto. Pero “el yo” entendido como compuesto no sería nada sin el intelecto agente (la “esencia de yo”, lo que determina conceptualmente al compuesto), el que le permite llevar a cabo las actividades racionales, como pensar o escribir.

<sup>45</sup> El pasaje es citado por Tomás de Aquino en su *De unitate II.51*, según la traducción latina de Guillermo de Moerbeke.

<sup>46</sup> Aquí debe estar implícita la premisa de que el intelecto en potencia llega a ser propiamente “intelecto” cuando es activado por el intelecto en acto (que oficia de forma en esta relación cuasi-hilemórfica), lo cual indica que depende del intelecto agente. La tesis de que nuestro intelecto es una “combinación” procede de Alejandro (*De anima libri mantissa* 112.18-20).

<sup>47</sup> Cf. Aristóteles, *DA III.8, 432a2*. En mis notas *ad locum* al texto de Temistio explico por qué cree que la “esencia del yo” solo puede depender del alma racional.

Además, uno, como “yo”, no es solo el compuesto que es, sino que, si es capaz de llevar a cabo actividades racionales, debe estar dotado de alma racional, es decir, de un intelecto. Pero cuando lleva a cabo esas actividades lo hace no *en cuanto* intelecto en potencia, sino *en cuanto* intelecto en acto. En este sentido, lo que uno más propiamente es como ser racional es “intelecto agente”, es decir, el intelecto activado que permite pensar, razonar, etc.

## Temistio

*In libros Aristotelis De anima paraphrasis*

## 98.12-109.3

- [98.12] Ἐπειδὴ τῶν ὑπὸ τῆς φύσεως γινομένων ἕκαστον προλαμβάνουσιν ἔχει τὴν δύναμιν, ἐπομένην δὲ τὴν τελειότητα, καὶ οὐχ ἴσταται ἄχρι τῆς εὐφυΐας καὶ τοῦ δυνάμει (μάτην γὰρ ἂν ἔχοι ταῦτα παρὰ τῆς φύσεως),
- [98.15] δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ οὐκ ἄχρι τοῦ τὸν δυνάμει νοῦν ἔχειν προελήλυθεν οὐδὲ ἄχρι τοῦ πεφυκέναι πρὸς τὸ νοεῖν ἐπιτηδείως, ἀλλὰ ἀκολουθεῖν ἀναγκαῖον τῇ εὐφυΐᾳ τὸ τέλος, οὗ ἕνεκα οὕτως ὑπὸ τῆς φύσεως παρεσκευάσθη. δεῖ τοίνυν τὸν δυνάμει νοῦν τελειοῦσθαι, τελειοῦται δὲ οὐδὲν ὑφ' αὐτοῦ, ἀλλ' ὑφ' ἑτέρου. ἀνάγκη ἄρα καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν
- [98.20] ταύτας τὰς διαφορὰς, καὶ εἶναι τὸν μὲν τινα δυνάμει νοῦν, τὸν δὲ τινα ἐνεργεῖα νοῦν τέλειόν τε καὶ μηκέτι δυνάμει καὶ τῷ πεφυκέναι, ἀλλὰ νοῦν ὄντα ἐνεργεῖα, ὃς ἐκεῖνῳ συμπλακεῖς τῷ δυνάμει καὶ προαγαγῶν αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν τὸν καθ' ἕξιν νοῦν ἀπεργάζεται, ἐν ᾧ τὰ καθόλου νοήματα καὶ αἱ ἐπιστῆμαι. ὡς γὰρ τὴν οἰκίαν τὴν δυνάμει καὶ τὸν ἀνδριάντα τὸν
- Dado que (i) cada una de las cosas que son generadas por la naturaleza tiene una potencialidad que la precede y que sigue a su perfección y, (ii) dado que no se detiene hasta [que alcanza] su buena disposición natural, es decir, [el desarrollo de] lo que es en potencia (pues [si se detuviera] en vano tendría esas cosas de la naturaleza),
- (iii) es evidente que incluso el alma humana no ha progresado [solamente] hasta tener el intelecto en potencia ni hasta entender adecuadamente por naturaleza, sino que es necesario que el fin, aquello en vista de lo cual fue preparado por la naturaleza de esta manera, siga a su buena disposición natural.
- Pues bien, es necesario que el intelecto en potencia se perfeccione,<sup>1</sup> pero nada se perfecciona por sí mismo, sino que [lo hace] por otro. Por consiguiente, “es necesario que
- estas distinciones también se den en el alma”<sup>2</sup> y que, en tanto un intelecto sea en potencia, el otro intelecto sea no solo en acto, sino también perfecto y ya no en potencia, es decir, [que no sea así] por su propia naturaleza, sino un intelecto que es en acto y que, al combinarse con aquel [intelecto] que es en potencia y, al conducirlo hacia el acto, produzca el intelecto como un estado, [intelecto] en el cual se dan los pensamientos universales y los conocimientos.<sup>3</sup> En efecto, tal como no es posible que la casa en potencia y la estatua

<sup>1</sup> El intelecto en potencia “se perfecciona” cuando pasa de ser intelecto en potencia a ser intelecto en acto, es decir, cuando pasa de ser una mera *capacidad* de pensar a *estar* pensando, que es la realización de la capacidad.

<sup>2</sup> Temistio está citando Aristóteles, *DA* III.5, 430a13-14.

<sup>3</sup> La expresión ὁ καθ' ἕξιν νοῦς (en mi traducción “el intelecto como un estado”) deriva de Alejandro, *De anima* 88.6-91.2-4. Una explicación similar a la que da aquí respecto de cómo se llega al “intelecto en cuanto estado” ya había dado antes Temistio en *In De an. paraph.* 39.3-11. Para una explicación de la expresión, véase *supra* sección 3.1.

- [98.25] δυνάμει, τουτέστι τοὺς λίθους καὶ τὸν χαλκόν, οὐχ οἷόν τε ἀπολαβεῖν τὴν τῆς οἰκίας ἢ τὴν τοῦ ἀνδριάντος μορφήν, εἰ μὴ τέχνη ταῖς ὕλαις ταῖς ἐπιτηδείως πρὸς τοῦτο ἐχούσαις τὴν οἰκίαν ἐνδοῦσα δύναμιν καὶ τὸ τεχνικὸν εἶδος ἐνθεῖσα τὴν σύνθετον οἰκίαν ἀπεργάσασαι καὶ τὸν ἀνδριάντα, οὕτω καὶ τὸν δυνάμει νοῦν ἀναγκαῖον ὑπ' ἄλλου τινὸς νοῦ τελειοῦσθαι τελείου
- en potencia (esto es, las piedras y el bronce) reciban la estructura formal de casa o la de estatua [respectivamente] –a menos que el arte, al vincular su propio poder e infundir la forma propia del arte [en cuestión] a los materiales que son aptos para ese [propósito],<sup>4</sup> produjera la casa y la estatua como un compuesto–, así también es necesario que el intelecto en potencia sea perfeccionado por algún otro intelecto que ya
- [98.30] ὄντος ἤδη καὶ ἐνεργεία οὐχὶ δυνάμει, ὃς ἀνάλογον ἔχων τῇ τέχνῃ κινεῖ τὸν δυνάμει νοῦν, καὶ τὴν εὐφυίαν τὴν πρὸς τὸ νοεῖν τῆς ψυχῆς τελειοῖ καὶ ἕξιν κατασκευάζει. καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής. ὃν δὲ λέγομεν δυνάμει νοῦν, εἰ καὶ τὰ μάλιστα αὐτῶ τὰ αὐτὰ ἐπιφημίζομεν, ἀλλὰ μᾶλλον γε ἔστι τῇ ψυχῇ συμφυής, λέγω δὲ οὐ
- es perfecto y en acto, no en potencia. Dicho intelecto, siendo análogo al arte, mueve el intelecto en potencia y perfecciona la disposición natural del alma para entender, es decir, que constituye su estado. “Y este intelecto no solo es separable, sino también impasible y sin mezcla”.<sup>5</sup> Pero en lo que se refiere al intelecto que llamamos “en potencia”, aun cuando especialmente le atribuimos las mismas [características],<sup>6</sup> es incluso más connatural al alma,<sup>7</sup> y me refiero no
- [98.35] πάσῃ ψυχῇ ἀλλὰ μόνον τῇ ἀνθρωπίνῃ. καὶ ὡσπερ τὸ φῶς τῇ δυνάμει ὄψει καὶ τοῖς δυνάμει χρώμασιν ἐπιγινόμενον τὴν μὲν ἐνεργεία ὄψιν ἐποίησεν,
- a cualquier [tipo de] alma, sino únicamente a la humana.
- Y tal como la luz cuando sobreviene a la vista en potencia y a los colores en
- [99.1] τὰ δὲ ἐνεργεία χρώματα, οὕτω καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ ἐνεργεία προαγαγὼν τὸν δυνάμει νοῦν οὐ μόνον αὐτὸν ἐνεργεία νοῦν ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνάμει νοητὰ ἐνεργεία νοητὰ αὐτῶ κατεσκεύασεν, ταῦτα δὲ τὰ ἔνυλα εἶδη καὶ τὰ ἐκ τῶν καθ' ἕκαστον αἰσθητῶν συλλεγόμενα κοινὰ νοήματα, ἃ τέως
- potencia, produjo la vista en acto,<sup>8</sup> así también este intelecto, que en acto incita el intelecto en potencia, no solo lo produjo como un intelecto en acto, sino que constituyó los que para él son inteligibles en potencia como inteligibles en acto. Desde luego que estas son formas que se dan en la materia, es decir, son los pensamientos comunes<sup>9</sup> que se componen a partir de los sensibles en cada caso,

4 Es decir, para construir una casa o producir una estatua.

5 Aristóteles, *DA* III.5, 430a17-18.

6 Probablemente, en el sentido de que le atribuimos las mismas características que al intelecto agente, ya que, como este, el intelecto paciente es intelecto.

7 Tal vez, “más connatural que el intelecto agente” ya que, al darse de modo innato en un individuo vivo, está sujeto a la pasividad propia de este.

8 Seguramente, en el sentido aristotélico de que sin luz que permita ver los cuerpos coloreados no hay visión (*DA* II.8, 420a27-28). Temistio está explicando las líneas de *DA* III.5, 430a16-17, en las que Aristóteles presenta la analogía entre el intelecto agente y la luz (“también la luz, en cierto modo, hace que los colores que son en potencia sean colores en acto” [τρόπον γὰρ τινὰ καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεία χρώματα]), pero para entender la analogía hay que tener presente la explicación aristotélica de la visión: sin luz que permita ver “lo coloreado”, no hay visión (lo visible, que es el sensible propio de la vista, siempre es una superficie coloreada).

9 Es decir, los universales que, muy aristotélicamente, Temistio supone que se dan instanciados en la materia (“son formas materializadas” o “que se dan en la materia”). “Pensamientos” traduce aquí el griego νοήματα, literalmente “cosas inteligidas o pensadas”, es decir, pensamientos.

[99.5] μὲν οὐχ οἷός τε ἐστὶ διακρίναι, οὐδὲ ἐξ ἐτέρων εἰς ἕτερα μεταίεναι, οὐδὲ συντιθέναι καὶ διαίρειν' ἀλλ' ὥσπερ θησαυρὸς νοημάτων ἢ μᾶλλον γε ὥσπερ ὕλη τοὺς παρὰ τῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς φαντασίας τύπους τίθησιν διὰ τῆς μνήμης. ἐπελθόντος δὲ αὐτῷ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ καὶ τὴν ὕλην ταύτην τῶν νοημάτων καταλαβόντος γενόμενος εἷς μετ' ἐκείνου καὶ μεταβαίνειν

[pensamientos] que hasta este momento [el intelecto en potencia] no es capaz de discernir, ni de pasar de unos a otros,<sup>10</sup> ni de componerlos o dividirlos. Sin embargo, como un depósito de pensamientos o, más bien, como materia, pone las improntas que proceden de la sensación y de la imaginación gracias a la memoria. Pero cuando el intelecto agente se encuentra con él y capta esta materia de pensamientos,<sup>11</sup> [el intelecto en potencia] se vuelve uno con él y es capaz de pasar [de un pensamiento a otro],

[99.10] οἷός τε γίνεται καὶ συντιθέναι καὶ διαίρειν καὶ περισκοπεῖν ἄλλα ἐξ ἄλλων. ὄνπερ οὖν ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην λόγον ἔχει, τοῦτον καὶ ὁ νοῦς ὁ ποιητικὸς πρὸς τὸν δυνάμει, καὶ οὕτως ὁ μὲν πάντα γίνεται, ὁ δὲ πάντα ποιεῖ. διὸ καὶ ἐφ' ἡμῖν νοεῖν ὅταν βουλώμεθα· οὐ γὰρ ἔξωθεν τῆς ὕλης ἡ τέχνη, ὥσπερ χαλκευτικὴ τοῦ χαλκοῦ καὶ τεκτονικὴ τοῦ ξύλου, ἀλλ'

de combinar y dividir [tales pensamientos],<sup>12</sup> y de considerar cuidadosamente unos [pensamientos] a partir de otros.<sup>13</sup> Por consiguiente, la relación que el arte tiene con la materia es la que también el intelecto agente tiene con el que es en potencia y, de esta manera, uno llega a ser todas las cosas<sup>14</sup> y otro produce todas las cosas.<sup>15</sup> Por eso, también depende de nosotros inteligir cuando queremos, pues el arte (como el arte de la forja [que es externo] al bronce y el de la carpintería a la madera) no es exterior a la materia.<sup>16</sup> Sin embargo, el [intelecto] agente

[99.15] ἐνδύεται ὄλω τῷ δυνάμει νῶ ὁ ποιητικὸς, ὥσπερ ἂν εἰ ὁ τέκτων τοῖς ξύλοις καὶ ὁ χαλκοτύπος τῷ χαλκῷ μὴ ἔξωθεν ἐπεστάται, δι' ὅλου δὲ αὐτοῦ φοιτᾷν οἷός τε ἦν. οὕτω γὰρ καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς τῷ δυνάμει νῶ προσγενόμενος εἷς τε γίνεται μετ' αὐτοῦ· ἐν γὰρ τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους· καὶ αὐτὸς ἔχει τοὺς δύο λόγους τὸν τε τῆς ὕλης καὶ τὸν τῆς δημιουργίας πῆ μὲν

entra en el conjunto del intelecto en potencia, como si el carpintero y el herrero no cuidaran externamente su madera y su bronce, pero fueran capaces de circular en ello<sup>17</sup> por completo. Así, en efecto, también el intelecto en acto, al sobrevenir al intelecto en potencia, se vuelve uno con él, ya que lo que [se compone] de materia y forma es uno.<sup>18</sup> Y, a su vez, tiene las dos explicaciones, no solo la de la materia, sino también la de la productividad artesanal, ya que, en un sentido, *llega a ser*

10 Probablemente, en el sentido en que se entiende que cuando uno piensa "pasa" de una cosa a otra en el marco de la "representación noética" que uno hace del mundo para lograr unificar la realidad en un concepto o pensamiento, o para lograr hacer de los múltiples pensamientos uno solo.

11 Con la expresión "esta materia de pensamientos" [ὕλην ταύτην τῶν νοημάτων] debe estar refiriéndose al aspecto pasivo del intelecto (es decir, en cuanto paciente), una expresión que ya emplea Alejandro (cf. *infra* 99.21).

12 Quizá en el sentido en que en DA III.6 Aristóteles describe el modo en que opera el pensamiento cuando combina los νοήματα en estructuras predicativas del tipo "S es P", donde S y P son νοήματα, "pensamientos" o "conceptos" (otra manera de entender el griego νόημα).

13 Temistio parece estar distinguiendo dos aspectos del intelecto potencial: el que es producido (o "activado") por el intelecto agente y no existe independientemente de este, y las facultades cognoscitivas que subyacen al intelecto en potencia antes de ser activado. Sobre este detalle, véase Kupreeva, 2010: 408.

14 El intelecto paciente.

15 El intelecto agente; Temistio está parafraseando Aristóteles, DA III.5, 430a14-15.

16 La línea es difícil y el texto dudoso, ya que en el ejemplo del arte quien tiene el arte, según Aristóteles, *sí* es exterior a la materia, pues opera como su causa motriz o eficiente (cf. Aristóteles, *Met.* III.2, 996b6-7). En su traducción *ad loc.* Todd prefiere incorporar el suplemento sugerido por Browne (1986: 240: "τοῦ δυνάμει νοῦ ὁ ποιητικὸς, ὥσπερ ἔξωθεν") a partir de la versión árabe del texto de Temistio. En ese caso habría que leer: "pues [el intelecto] agente no es externo [al intelecto paciente], tal como [el arte] es externo [a su materia]".

17 Es decir, en su respectiva materia.

18 Esta importante observación muestra que Temistio cree (muy aristotélicamente a mi juicio) que la distinción intelecto agente-paciente solo es posible en el alma humana y, más precisamente, en el sujeto concreto, lo cual parece sugerir que no puede haber intelecto agente independientemente del sujeto concreto que está pensando / inteligiendo. Claro que este tipo de énfasis cambia cuando Temistio interpreta las propiedades fundamentales que Aristóteles atribuye al intelecto agente (imposible, sin mezcla, eterno).

[99.20] ἅπαντα γινόμενος, πῆ δὲ ἅπαντα ποιῶν· γίνεται γάρ πως αὐτὰ τὰ πράγματα ἐνεργῶν κατὰ τὴν νόησιν, καὶ φαίνεται αὐτοῦ τὸ μὲν τι ὡς ὕλη, ὅπου τὸ πλῆθος τῶν νοημάτων, τὸ δὲ ὡς τεχνίτης· ἐπ' αὐτῷ γὰρ ὅτε βούλεται νοήματα περιλαβεῖν καὶ μορφῶσαι· ποιητικὸς γὰρ αὐτὸς καὶ ἀρχηγὸς τῶν νοημάτων. διὸ καὶ θεῶ μάλιστα ἔοικε· καὶ γὰρ ὁ θεὸς πῶς μὲν αὐτὰ τὰ ὄντα ἐστὶ, πῶς δὲ

[99.25] ὁ τούτων χορηγός, τιμώτερος δὲ ὁ νοῦς καθὼ δημιουργεῖ μᾶλλον ἢ καθὼ πάσχει· πανταχοῦ γὰρ ἡ ποιητικὴ ἀρχὴ τῆς ὕλης τιμιωτέρα, καὶ γίνεται μὲν, ὡσπερ ἔφην πολλάκις, ὁ αὐτὸς νοῦς καὶ νοητός, ὡσπερ ἡ ἐπιστήμη ἢ κατ' ἐνέργειαν αὐτὸ ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν, οὐ μὴν κατὰ ταυτόν, ἀλλ' ἢ μὲν συνείληφε τὸν δυνάμει νοῦν, νοητός· ἢ δὲ ἐστὶν αὐτὸς κατ' ἐνέργειαν,

todas las cosas y en otro *produce* todas las cosas. En efecto, en cierto modo, cuando está activo en su intelección, llega a ser las cosas mismas.<sup>19</sup> Y en un [aspecto] de él, en el que hay multiplicidad de pensamientos, se parece a la materia. En otro [aspecto] es como un artesano, pues depende de él cuando quiere captar y dar forma a sus pensamientos, ya que él mismo es productor y conductor de sus pensamientos. Por eso también se asemeja especialmente a dios, pues también dios es, en cierto modo, las cosas existentes mismas y, en cierto modo,

es su proveedor.<sup>20</sup> Pero el intelecto es más valioso *en cuanto* produce más que *en cuanto* es afectado,<sup>21</sup> ya que el principio productivo es más valioso en todo sentido que la materia<sup>22</sup> y, como he dicho a menudo, el intelecto y su objeto llegan a ser lo mismo,<sup>23</sup> tal como el conocimiento en acto es lo cognoscible mismo, aunque por cierto no “en el mismo respecto”, sino que [el intelecto] es su objeto en la medida en que haya reunido el intelecto en potencia [consigo mismo],<sup>24</sup> y es

19 Es decir, es las cosas mismas que está pensando o entendiendo. Temistio debe estar pensando en Aristóteles, *DA* III.4, 429b30-31: “el intelecto es, en cierto modo, en potencia los inteligibles, aunque en acto no es nada antes de inteligir” [δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ]. También *DA* III.8, 431b21-23: “el alma es, en cierto modo, todas las cosas existentes, pues las cosas existentes son sensibles o inteligibles, y el conocimiento es, en cierto modo, los objetos cognoscibles, en tanto que la sensación es los sensibles” [ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα· ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ, ἐστὶ δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πως, ἢ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητὰ].

20 En griego clásico “χορηγός” es quien dirige un coro, un “coreuta” (véase Platón, *Leges* 665, donde Apolo y las Musas son “coreutas de nuestras danzas”; y Platón, *Gorgias* 482c); también es quien dirige una procesión (como en Sófocles, *Antigone* 1147). En griego tardío el verbo χορηγέω se emplea en el sentido de “conferir” o “proveer” algo (Lampe s.v. χορηγέω) y el sustantivo χορηγός, como hace aquí Temistio, a veces se aplica a dios, como “el (gran) proveedor”.

21 Ahora Temistio parece estar entendiendo de nuevo que la actividad o pasividad son dos facetas complementarias del intelecto [καθὼ δημιουργεῖ μᾶλλον ἢ καθὼ πάσχει], pero el intelecto es una sola cosa.

22 La materia, que es pura pasividad; Temistio está parafraseando Aristóteles, *DA* III.5, 430a18-20.

23 Probablemente, Temistio piensa en *DA* III.4, 429b26, donde Aristóteles se pregunta si el intelecto mismo es inteligible [εἰ νοητός καὶ αὐτός]. El texto de Temistio literalmente dice “es el mismo el intelecto y el inteligible”, es decir, “el intelecto que es inteligible” [ὁ αὐτὸς νοῦς καὶ νοητός]; νοητός es masculino, así que solo puede presuponerse un νοῦς al que se refiere. Temistio puede estar pensando en el “movimiento reflexivo” del intelecto sobre sí mismo, una idea que trata antes (en 95.22-23) donde argumenta que cuando el intelecto está activo, en ese momento, coincide con lo que es inteligido y “en ese momento se entiende a sí mismo”, ya que “él mismo es lo que entiende” [ὄταν δὲ ἐνεργῆ, τότε σύνδρομος γίνεται τῷ νοουμένῳ καὶ εἰκότως ἑαυτὸν νοεῖ τηλικαῦτα· αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἃ νοεῖ] (cf. también Aristóteles, *Met.* XII.9, 1074b33-35). De cualquier modo, traduzco “el intelecto y su objeto” porque creo que en el contexto cuadra mejor con la idea general de que “el conocimiento en acto—esto es, “el hecho efectivo de estar conociendo”—es lo mismo que lo cognoscible”, es decir, “el objeto del conocimiento”. Para una lúcida explicación de este detalle fundamental de la noética aristotélica, así como del modo en que el mismo se conecta con el conocimiento, véase Hintikka, 2004: 46-47. La identidad entre el conocimiento y su objeto es lo que Hintikka llama “la relación de identidad formal” de un pensamiento con su objeto. Según Hintikka, para Aristóteles el pensar *no* es representativo, ya que las formas en el alma no representan las cosas del mundo externo, sino que son “ejemplificaciones reales de las formas mismas”. Claro que esta manera de poner el problema puede evocar la idea (equivocada a mi juicio) de que puede haber pensamiento sin φαντασία, “imaginación” (o “representación” en algunas traducciones). Lo que Hintikka debe querer decir es que, como dice Aristóteles, cuando uno piensa en una piedra no es ella la que está en el alma, sino su forma, pero la forma no es una representación de la piedra, sino lo que determina conceptualmente a ese trozo de materia como “piedra”. Para la relevancia de la φαντασία como condición necesaria del pensamiento, véase sección 3.

24 Es decir, como ha dicho antes, cuando el intelecto activo se vuelve uno con el pasivo.

[99.30] νοῦς, ἐν μὲν οὖν ἀνθρώπῳ πρότερος ὁ δυνάμει νοῦς τοῦ ἐνεργείας, προτέρα γὰρ τῷ χρόνῳ πᾶσα εὐφυΐα τῆς ἐνεργείας· ἀπλῶς δὲ οὐ πρότερος, οὐδέποτε γὰρ πρότερον τὸ ἀτελὲς τοῦ τελείου, οὐδὲ δύναμις ἐνεργείας. ἡ δὲ οὐσία τοῦ ποιητικοῦ νοῦ ταύτῳ ἐστὶ τῇ ἐνεργείᾳ, καὶ οὐκ ἐκ δυνάμεως πρόεισιν, ἀλλ' ἡ αὐτοῦ φύσις ὁμογενὴς τῇ ἐνεργείᾳ, καὶ οὕτως ὁ νοῦς,

intelecto en la medida que en él mismo es en acto. Por consiguiente, en el ser humano el intelecto en potencia es anterior al que es en acto, pues toda disposición natural es anterior *en el tiempo* a su actividad.<sup>25</sup> Pero en sentido absoluto no es anterior, ya que lo imperfecto jamás es anterior a lo perfecto ni la potencialidad lo es a la actualidad.<sup>26</sup>

Pero la esencia del intelecto agente es lo mismo que su actividad y no procede desde su potencialidad, sino que su naturaleza es del mismo género que su actividad, y así el intelecto,

[99.35] ὄπερ ἤδη καὶ πρότερον εἴρηται, χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς ὄντως, οὐχ ὅτε μὲν νοῶν ὅτε δὲ οὐ νοῶν. τοῦτο μὲν γὰρ ὑπομένει, ὅταν ὑποβάληται τὸν δυνάμει, ὅταν δὲ αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ᾗ, τοῦτ' ἔστι μόνον ὄπερ ἐστίν. ἔστι δὲ ἐνέργεια ἄπαστος καὶ ἀκάματος καὶ ἀθάνατος καὶ ἀίδιος, νοῦς τε καὶ

como también ya se ha dicho antes, es realmente “separable, impasible y sin mezcla,<sup>27</sup> y no es el caso de que a veces entiende y a veces no”.<sup>28</sup> En efecto, esto<sup>29</sup> persiste cuando pone como fundamento al [intelecto] en potencia,<sup>30</sup> pero cuando el [intelecto] es por sí mismo eso solo es lo que es. Su actividad es incesante, infatigable, inmortal y eterna.<sup>31</sup> El intelecto y su

[100.1] νοητὸς ὁ αὐτὸς ἀκριβῶς, οὐκέτι κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο, οὐδὲ δι' ἄλλο ὥσπερ τὰ λοιπὰ νοητὰ, ὅσα ἂν ὁ νοῦς ὁ καθ' ἑξὶν νοητὰ ποιῇ χωρίζων τῆς ὕλης, ἀλλὰ δι' αὐτὸν νοητὸς καὶ τῇ φύσει τῇ παρ' ἑαυτοῦ καὶ τὸ νοεῖσθαι καὶ τὸ νοεῖν ἔχων. ἐν μὲν οὖν τῷ δυνάμει νῶ διηρημένα τὰ νοήματα, ἐν

objeto son exactamente lo mismo, ya no según uno u otro sentido ni por otro –como los inteligibles que quedan [en el alma], los que el intelecto en cuanto estado<sup>32</sup> produce cuando los separa de la materia–, sino [que el intelecto es] inteligible por sí mismo y, por la naturaleza que procede de sí mismo, el que puede no solo ser entendido, sino también entender. Por consiguiente, en el intelecto en potencia, en

25 Ahora está citando e interpretando Aristóteles, *DA* III.5, 430a20-22. Una “disposición natural” [εὐφυΐα] es una capacidad, y es anterior “en el tiempo” porque antes de ejercitar una actividad hay que poseerla.

26 La actividad es “lo perfecto” porque, según el enfoque aristotélico que Temistio parece seguir de cerca aquí, una actividad es el desarrollo o “realización” de la potencialidad o capacidad (cuando la cosa llega a su completo desarrollo o realización). Entonces, si el intelecto en potencia no es más que la capacidad de entender, el intelecto agente es el despliegue o realización de esa capacidad y, en ese sentido, es “lo perfecto”.

27 Temistio cita Aristóteles, *DA* III.5, 430a17-18.

28 Ahora está citando, casi textualmente, Aristóteles, *DA* III.5, 430a22. Cuando dice “no es que a veces entiende y a veces no” [οὐχ ὅτε μὲν νοῶν ὅτε δὲ οὐ νοῶν], Aristóteles parece estar contrastando el modo en el que opera el intelecto en una persona (que a veces piensa y a veces no) y el modo en que debería operar el “intelecto una vez separado”. Una persona no está pensando todo el tiempo; el intelecto separado, cuya esencia –dice Aristóteles y Temistio repite– es la actividad pura, es decir, el ser lo que es “en acto”.

29 Probablemente, la actividad de pensar.

30 Tal vez en el sentido de que “esto es lo que le pasa al intelecto activo cuando experimenta la afección que va del *estar* pensando al *poder* pensar y del poder pensar al *estar* pensando”, un proceso que solamente puede darse en el intelecto “encarnado”.

31 El adjetivo “incesante” [ἄπαστος] lo dice Aristóteles del primer cielo (*Met.* XII.7, 1072a21-22). En general lo refiere al movimiento circular que es propio de los cuerpos celestes y del cielo que se mueve en círculo permanentemente. Tales cuerpos también son eternos e inmortales (*Physica* VIII.6, 259b25-26). “Inmortal” es un predicado que Aristóteles aplica a los cuerpos celestes (*De Caelo* I.3, 270b9, I.9, 279b1) y al intelecto agente, “lo único inmortal y eterno” [τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον] (*DA* III.5, 430a23). En *De Caelo* II.6, 289a9 ss. Aristóteles dice que “la actividad de dios es inmortalidad” [Θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία], es decir, “vida eterna” [ζωὴ ἀίδιος]. Es claro que estas propiedades (incesante, infatigable, inmortal y eterna) solamente puede poseerlas el intelecto activo / agente “descarnado”, no el que se da en una persona cuando está pensando. Nuestros pensamientos son actividades y “realizaciones” de la capacidad de pensar; pero en nosotros esa actividad no es incesante, inmortal ni eterna: cuando uno duerme o se encuentra en un estado de inconsciencia no está pensando o, como sugiere Ps. Filópono, cuando uno piensa estupideces, en estricto rigor, tampoco piensa (*In Arist. De an.* 164.6-12).

32 El “intelecto como o en cuanto estado”, como se ve, ya tiene poderes activos, no es una pura pasividad.

[100.5] ὅ καὶ αἱ τέχναι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι, ἐν δὲ τῷ κατ' ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ, εἴπερ ταύτων ἐπ' αὐτοῦ ἡ οὐσία τῇ ἐνεργείᾳ, ἄλλον τρόπον ἂν εἴη δυσφραστότερον καὶ θειότερον οὐ μεταβάλλοντος ἐκ τοῦδε εἰς τόδε, οὐδὲ συντιθέντος, οὐδὲ διαιροῦντος, οὐδὲ διεξόδω προσχρωμένου πρὸς τὰς νοήσεις, ἀλλὰ πάντα ἔχοντος ἀθρόως τὰ εἶδη καὶ ἅπαντα ἅμα προβεβλημένου.

[100.10] οὕτω γὰρ μόνως ἂν εἴη, καθὰ φησιν Ἀριστοτέλης, ταύτων ἢ τε οὐσία αὐτοῦ καὶ ἡ ἐνέργεια· εἰ γὰρ μεταβαίνοι καθάπερ οἱ ἐπιστήμονες, ἀνάγκη ὑπομένειν μὲν τὴν οὐσίαν, ἐξαλλάττεσθαι δὲ τὴν ἐνέργειαν, τοῦτο δ' ἐστὶ διαφέρειν ἐπ' αὐτοῦ τὴν οὐσίαν τῆς ἐνεργείας, ὃ διαρρήδη Ἀριστοτέλης οὐ συγχωρεῖ. ταύτη τοι καὶ ἐν τοῖς πρώτοις φησὶν· <τὸ δὲ διανοεῖσθαι

[100.15] καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη>. Ἡμεῖς οὖν ἢ ὁ δυνάμει νοῦς ἢ ὁ ἐνέργεια. εἴπερ οὖν ἄλλο ἐπὶ τῶν συγκεκριμένων ἀπάντων ἔκ τε τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ τὸ τόδε καὶ τὸ τῷδε <εἶναι>, ἄλλο ἂν εἴη καὶ τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐμοὶ εἶναι, καὶ ἐγὼ μὲν ὁ συγκεκριμένος νοῦς ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ, τὸ δὲ ἐμοὶ εἶναι ἐκ

el que [se dan] las habilidades artesanales y los conocimientos,<sup>33</sup> los pensamientos se distinguen [entre sí]. En cambio, en el [intelecto] en acto y, especialmente, en su actividad, si realmente en él su esencia es lo mismo que su actividad, [sus pensamientos] serán, de un modo diferente, algo más difícil de explicar y más divino, ya que [el intelecto] no pasa de esto a esto otro, no compone, no divide, ni se sirve de una descripción para sus intelecciones,<sup>34</sup> sino que posee todas las formas juntas y las

presenta a todas al mismo tiempo.<sup>35</sup> No hay duda de que solo así, según dice Aristóteles, sería lo mismo su esencia<sup>36</sup> y su actividad, ya que si [el intelecto] fuera [de un pensamiento a otro], como [hacen] quienes conocen, sería necesario que la esencia persistiera y que la actividad variara, es decir, que en él la esencia sería diferente de la actividad, cosa que Aristóteles explícitamente no admite. Por cierto que en los primeros [capítulos] dice así: “pensar discursivamente

amar y odiar no son estados afectivos de él”.<sup>37</sup>

Ahora bien, nosotros somos o el intelecto en potencia o el [intelecto] en acto. Entonces, si en todas las cosas que están compuestas de lo que es en potencia y lo que es en acto “esto” y “la esencia de esto”<sup>38</sup> son diferentes, “yo” y “la esencia de yo” también serán diferentes, y si “yo” soy el intelecto que es un compuesto del [intelecto] en potencia y del [intelecto] en acto, “la esencia de yo” deriva del

33 Es razonable que Temistio asocie las “habilidades artesanales” o “artes” [τέχναι] a los conocimientos o “ciencias” [ἐπιστῆμαι], porque un “arte” es una forma de conocimiento experto y, como piensa Aristóteles, opera tanto con contenidos de carácter universal como particular (Aristóteles, *Met.* I.1, 981a5-7).

34 Quizás en el sentido de que las operaciones del intelecto, cuando se trata de sus “intelecciones” como “actos de inteligir”, no son susceptibles de ser explicadas de la manera en que opera el pensamiento discursivo, i.e., mediante proposiciones que, encadenadas y compuestas de conceptos, pueden dar lugar a una inferencia en el marco de un argumento deductivo.

35 Probablemente, en el sentido de que las capta intelectualmente a todas a la vez. Como se ve enseguida, esta es la manera en que Temistio interpreta el *dictum* aristotélico, según el cual la esencia y la actividad del intelecto agente son lo mismo (cf. *supra* 99.33).

36 La del intelecto agente.

37 Es decir, del intelecto. Temistio cita de modo resumido Aristóteles, *DA* I.4, 408b25-26; la línea completa dice así: “Pensar discursivamente, amar u odiar son afectaciones no [del intelecto o de inteligir], sino de quien lo tiene, en tanto lo tiene” [τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τοῦ δι' ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει]. Véase *infra* 101.19-20, donde Temistio vuelve a citar estas líneas, que ya cita completas. Su propósito en el contexto del argumento de Aristóteles –según el cual no es el alma la que teje o construye, sino el hombre, la persona que *gracias a o con* su alma hace eso (*DA* I.4, 408b11-15)– claramente es mostrar que actividades como pensar o amar son afectaciones y, por tanto, cierto tipo de movimientos, pero eso no significa que lo sean del alma, sino de la persona (i.e., el compuesto) que realiza tales actividades.

38 Ahora Temistio, en vez de usar οὐσία para referirse a la esencia (cf. *supra* 99.33), emplea la fórmula aristotélica habitual de la esencia: “el ser *de o para* esto” [τὸ τῷδε εἶναι]. Moerbeke traduce *aliud est esse huic* (cf. Tomás de Aquino, *De unitate* II.52).

[100.20] τοῦ ἐνεργεία ἐστίν, ὥστε καὶ ἂ διανοοῦμαι ταῦτα, καὶ ἂ συγγράφω, γράφει μὲν ὁ σύνθετος νοῦς ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐνεργεία, γράφει δὲ οὐχ ἢ δυνάμει, ἀλλ' ἢ ἐνεργεία· τὸ γὰρ ἐνεργεῖν ἐκεῖθεν αὐτῷ ἐποχετεύεται. εἰ δὲ οὐχ οἷός τε δέξασθαι ἀμερῶς, ἂ ἐκεῖνος δίδωσιν ἀμερῶς, οὐδὲν θαυμαστόν· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων τὰς ποιότητας αἰ ὕλαι δέχονται

[intelecto] en acto. Por tanto, si el intelecto que se compone de [los intelectos] en potencia y en acto escribe aquellas cosas que estoy pensando y que estoy componiendo en mi escrito, escribe no *en cuanto* [intelecto] en potencia, sino *en cuanto* [intelecto] en acto, ya que estar activo a partir de ahí<sup>39</sup> es [lo mismo que] suministrar un canal para él. Sin embargo, para nada es sorprendente si [el intelecto en potencia] es incapaz de recibir de un modo indivisible las cosas que aquél<sup>40</sup> da de un modo indivisible,<sup>41</sup> ya que en el caso de los cuerpos sus materiales tampoco reciben sus cualidades

[100.25] ἀμερῶς, καίτοι κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ἀμερεῖς οὔσας, ἀλλὰ τὴν λευκότητα ἀμερίστον οὔσαν δέχεται μεμερισμένως ἢ ὕλη. ὥσπερ οὖν ἄλλο τὸ ζῶον καὶ ἄλλο τὸ ζῶω εἶναι, καὶ τὸ ζῶω εἶναι παρὰ τῆς ψυχῆς ἐστὶ τοῦ ζώου, οὕτω καὶ ἄλλο μὲν τὸ ἐγώ, ἄλλο δὲ τὸ ἐμοὶ εἶναι. τὸ οὖν ἐμοὶ εἶναι παρὰ τῆς ψυχῆς, καὶ ταύτης γε οὐ πάσης· οὐ γὰρ τῆς αἰσθητικῆς, ὕλη γὰρ ἦν

de un modo indivisible, aun cuando ellas son, según su propia definición, indivisibles.<sup>42</sup> Sin embargo, la materia recibe por partes la blancura, la cual es indivisible. Entonces, tal como “animal” es una cosa y “la esencia de animal” es otra, y como la esencia de animal depende del alma del animal, así también una cosa es “yo” y otra “la esencia de yo”. Por lo tanto, la “esencia de yo” depende del alma, pero no de ella en su totalidad, pues no [deriva] del [alma] sensitiva, ya que [ese tipo de alma] era materia

[100.30] τῆς φαντασίας· οὐδὲ αὖ τῆς φανταστικῆς, ὕλη γὰρ ἦν τοῦ δυνάμει νοῦ· οὐδὲ τοῦ δυνάμει νοῦ, ὕλη γὰρ ἦν τοῦ ποιητικοῦ. παρὰ μόνου τοίνυν τοῦ ποιητικοῦ τὸ ἐμοὶ εἶναι· μόνος γὰρ οὗτος εἶδος ἦν ἀκριβῶς, μᾶλλον δὲ οὗτος εἶδος εἰδῶν, τὰ δὲ ἄλλα καὶ ὑποκείμενα ἅμα καὶ εἶδη, καὶ προήει δὴ [αὐτῶν] ἢ φύσις εἶδεσι μὲν πρὸς τὰ ἀτιμότερα αὐτοῖς χρωμένη, ὕλαις

de la imaginación.<sup>43</sup> Tampoco del [alma] imaginativa, pues era materia del intelecto en potencia, ni del intelecto en potencia, pues [este] era la materia del [intelecto] agente. Por consiguiente, “la esencia de yo” solamente procede del [intelecto] agente, ya que únicamente este era con precisión forma o, más bien, “la forma de formas”,<sup>44</sup> en tanto que los demás [tipos de alma] son al mismo tiempo sustratos y formas.<sup>45</sup> Y, sin duda, la naturaleza avanzaba sirviéndose de ellos como de formas para las cosas más disvaliosas, y como materiales

39 Desde el intelecto pasivo o potencial.

40 El intelecto activo.

41 Esta observación puede estar inspirada en la idea aristotélica de que el objeto propio de la intelección [νόησις] es algo “indivisible” (DA III.6, 430a26), es decir, un “pensamiento” o “concepto” [νόημα] que, cuando se combina en estructuras judicativas del tipo *S* e *P* puede dar lugar a la falsedad, que siempre se da en la síntesis o combinación [ἐν συνθέσει ἀεὶ] (DA III.6, 430a33).

42 Debe estar pensando en la definición de cualidad que Aristóteles da en *Categoriae* 8, 8b25-26; entre los ejemplos de cualidad, se encuentran el estado, la disposición [ἔξις καὶ διάθεσις] y las capacidades. Ejemplos de estados son los conocimientos y las virtudes, estados anímicos o psicológicos y, por ende, entidades incorpóreas en la ontología aristotélica.

43 Probablemente, en el sentido aristotélico de que sin sensación no hay imaginación. En ese sentido, la sensación es “materia” de la imaginación, ya que es aquello desde donde o a partir de lo cual se da la imaginación (Aristóteles, DA II.2, 413b16-24, III.3, 429a1-2).

44 Temistio está citando Aristóteles, DA III.8, 432a2: “el intelecto es la forma de formas” [ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν].

45 Tanto el alma nutritiva como la sensitiva son “sustratos” [ὑποκείμενα] porque ambas se dan fuertemente ancladas al cuerpo (y el cuerpo es un sustrato o sujeto); pero a la vez son formas, porque ambos tipos de alma, en cuanto alma, son formas. La definición técnica de alma –“alma es una sustancia en el sentido de forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” [τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντων ἔχοντος] (DA II.1, 412a19-21)– vale para las tres especies de alma distinguidas por Aristóteles. El alma “intelectiva” o “racional” sería una suerte de “forma pura”, aunque, desde luego, de acuerdo con el modelo hilemórfico, se da en el compuesto de cuerpo y alma, que es cada persona individual. Temistio, de todos modos, a partir de algunas intuiciones aristotélicas, parece querer mostrar que el alma racional no depende del cuerpo para llevar a cabo su función que, claro está, es pensar. Esto genera problemas sistemáticos relevantes: en DA I.1, 403a5-10 pueden advertirse las dudas (y la “actitud investigativa”) de Aristóteles acerca de la posibilidad de que el alma racional pueda existir independientemente del cuerpo (aunque creo que está más inclinado a creer que no puede existir sin el cuerpo). Aun cuando uno no puede sino admitir que en varios pasajes Aristóteles sugiere que hay una parte del alma (la racional) que “quizá” puede existir separada del cuerpo, se trata de un problema sistemático (quizá irresoluble en la teoría) que puede leerse como una “rémora platónica”, un verdadero obstáculo en el modelo hilemórfico.

[100.35] δὲ πρὸς τὰ ἐντιμότερα. ἔσχατον δὲ καὶ ἀκρότατον τῶν εἰδῶν ὁ ποιητικὸς οὗτος νοῦς, καὶ ἄχρι τούτου προελθοῦσα ἡ φύσις ἀπεπαύσατο ὡς μηδὲν ἔχουσα ἕτερον τιμώτερον, ὅτω ἂν αὐτὸν ἐποίησεν ὑποκείμενον. ἡμεῖς οὖν

para las cosas más valiosas. Pero la última y más elevada de las formas es este intelecto agente y, habiéndolo alcanzado, [la naturaleza] se detuvo por cuanto no había ninguna otra cosa que fuera más valiosa, a la cual pudiera hacer el [intelecto activo] sustrato. Nosotros, por lo tanto,

[101.1] ὁ ποιητικὸς νοῦς, καὶ εἰκότως Ἀριστοτέλης ἀπορεῖ πρὸς ἑαυτὸν, πῶς οὖν μετὰ τὸν θάνατον οὐ μνημονεύομεν ὧν ἂν ἐνταῦθα νοήσωμεν; καὶ ἡ λύσις ἀκόλουθος καὶ τοῖς ἀρτίως περὶ τοῦ νοῦ καὶ τοῖς πρότερον εἰρημένους, ὅτι ὁ μὲν ποιητικὸς ἀπαθής, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

somos el intelecto activo, y Aristóteles se pregunta a sí mismo con razón cómo es entonces que después de la muerte no recordamos las cosas que pensamos aquí.<sup>46</sup> La solución [de la dificultad] es coherente con lo que se ha dicho no solo hace un momento, sino también antes acerca del intelecto: que el intelecto agente es impasible, en tanto que el intelecto paciente es destructible.

[101.5] Τίνα μὲν οὖν λέγει τὸν παθητικὸν νοῦν καὶ φθαρτόν, προϊόντες ἐπισκεψόμεθα καὶ ὅτι μὴ τὸν δυνάμει τοῦτον παραλαμβάνει, ἀλλ' ἕτερόν τινα νοῦν, ὃν κοινὸν ὠνόμασεν ἐν τοῖς πρώτοις, μεθ' οὗ τὰ ἐνταῦθα νοεῖ, καὶ σὺν ᾧ περὶ τῶν ἐνταῦθα διανοεῖται, οὗ καὶ τὸ φιλεῖν φησὶ καὶ τὸ μισεῖν καὶ τὸ μεμνησθαι. νῦν δὲ τοῦτο ἡμῖν βεβαιότερον, ὅτι ἡμᾶς οἶεται τὸν

A medida que avancemos investigaremos

a qué llama “intelecto paciente y destructible”, así como al hecho de que no lo adopta como el [intelecto] que es en potencia, sino como algún otro intelecto –al que en los primeros [libros] denominó “individual”,<sup>47</sup> junto con el cual [el intelecto agente] entiende las cosas de aquí, y con el cual piensa discursivamente tales cosas, y al cual sostiene que amar, odiar y recordar [pertenece].<sup>48</sup> Ahora, sin embargo, esto es lo más seguro para nosotros: que cree que nosotros somos

<sup>46</sup> Temistio ahora comienza su explicación de Aristóteles, *DA* III.5, 430a23-24.

<sup>47</sup> Ahora Temistio interpreta *DA* I.4, 408b28-29, donde Aristóteles dice: “Es también por eso que, una vez que este es destruido, no recuerda ni ama, pues [estas actividades] no lo eran de aquello [sc. de inteligir], sino del individuo, que pereció” [διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινού, ὃ ἀπόλωλεν]. Traduzco κοινόν por “individuo” para mostrar que se trata de la persona individual (que es un compuesto de materia y forma) y que ella es, en sentido estricto, la que perece, pero también la que ya no puede recordar ni amar. Es claro que Aristóteles también puede estar pensando en el intelecto pasivo que es destructible y que, por ende, puede perecer (esta es la lectura de Temistio cada vez que cita estas líneas), pero en el contexto me parece más claro pensar en el sujeto individual. Aunque en la jerga aristotélica habitualmente κοινόν (“común”) se opone a ἴδιον (“propio”) y, por eso, la oposición es entre lo general y lo particular (Bonitz, 1955: 399a50-51), en este caso κοινόν debe significar el compuesto (de materia y forma), de donde “el individuo”. Para este significado de κοινόν, véase *Met.* XII.1, 1069a29-30, y Bonitz, 1955: 399b5-10. La mayor parte de los intérpretes del último siglo están a favor de entender κοινόν como el individuo compuesto de alma y cuerpo (Rodier, 1900: 138 envía a Sofonías, *In De an. paraph.* 29.5, quien dice que “evidentemente” Aristóteles piensa en el “animal compuesto”. Véase también Ross, en Aristotle 1961: 199; Calvo Martínez, en Aristóteles, 1978: *ad loc.*; Movia, en Aristotele, 1991: 264; Polansky, 2007: 116; Shields, en Aristotle, 2016: *ad loc.*; Corcilius, en Aristoteles, 2017: *ad loc.*). Pero además del consenso existente entre los intérpretes, hay, de nuevo, una razón de orden sistemático para que este sea el caso: el intelecto es “alma” (o, más precisamente, una especie de alma), pero, como ya ha mostrado Aristóteles, no es el alma la que piensa, teje, construye o experimenta compasión, sino la persona *gracias* a su alma. Temistio, en cambio, por sus propias razones exegéticas, entiende que κοινόν en esos pasajes se refiere al intelecto paciente, que es la sede del pensamiento discursivo y de las afecciones. En su interpretación, es el tipo de intelecto que solo se da en el ser humano, que es un compuesto de alma y cuerpo (Temistio, *In De an. paraph.* 105.18-22 y 108.28-31, seguido por Sofonías, *In De an. paraph.* 194.10-16).

<sup>48</sup> Son todas actividades, claro está, que el individuo puede llevar a cabo gracias o a través a su alma mientras está vivo (cf. enseguida 101.13-14).

[101.10] ποιητικὸν εἶναι νοῦν, ὁπότεν καὶ ἀπορῆ καὶ ἐπιλύηται λέγων· οὐ μνημονεύομεν δὲ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός. τοῦτο γὰρ ἀκόλουθον τὸ ἀπόρημα καὶ πρὸς ἅπαντας κοινὸν τοὺς ἀθάνατον τὸν νοῦν τιθεμένων, τί δὴποτε οὐ μνημονεύομεν τῶν ἐν τῷ βίῳ μετὰ τὸν θάνατον οὐδὲ ἔχθρας ἀμειβόμεθα οὐδὲ φιλίας οὐδὲ φαινόμεθα

el intelecto agente,<sup>49</sup> cuando no solo plantea la dificultad, sino que además la resuelve al decir que “no recordamos porque él es impasible, pero el intelecto paciente es destructible”.<sup>50</sup> Sin duda, esta dificultad es coherente con y común a todos los que postulan como inmortal al intelecto: por qué en algún momento, después de la muerte, no recordamos las cosas [que vivimos] en nuestra vida ni intercambiamos hostilidad ni amistad, ni nos aparecemos

[101.15] τοῖς οἰκείοις ὧν μάλιστα ἐαλώκαμεν. διὸ καὶ ἐν τοῖς πρώτοις αὐτὸ διορθώσεως καὶ νῦν ἀξιῶ, καὶ τὰς αὐτὰς αἰτίας ἀπολογίζεται τοῦ τὸν νοῦν ἡμῶν μὴ μεμνησθαι ἐν οἷς τε ἀρχόμενος εἶπε περὶ αὐτοῦ καὶ οἷς νῦν ἐπέξεισιν ἐμφανεστερον. σχεδὸν γὰρ ἄντικρυς καὶ τοῖς ῥήμασιν αὐτοῖς χρῆται ἐκεῖ μὲν εἰπὼν· “τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν

a nuestros familiares, a quienes estamos más apegados.

Por eso, tanto en los primeros [libros de *De anima*] como ahora, considera el asunto digno de un tratamiento correcto y del hecho de que nuestro intelecto no recuerda refiere las mismas causas, tanto allí donde discutió acerca de él al comienzo como también donde ahora lo discute más claramente. Sin duda, ahí directamente se sirve casi de las mismas palabras habiendo dicho [antes]: “Pensar discursivamente, amar u odiar no es una afeción de aquello [sc. del intelecto],

[101.20] ἐκείνου πάθημα ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο ἢ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ ὃ ἀπόλωλεν, ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν”. ἐνταῦθα δέ· “ὅλως δὲ οὐδὲ ἐν χρόνῳ, ἀλλ’ οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δὲ οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δέ

sino de quien lo tiene, en tanto lo tiene”. Es por eso que cuando este [individuo] es destruido, no recuerda ni ama, ya que [estas actividades]<sup>51</sup> no eran propias del intelecto, sino del individuo que pereció. Pero el intelecto sin duda es algo más divino e impasible”. Y aquí<sup>52</sup> [dice]: “pero, en general, tampoco [es anterior] en el tiempo;<sup>53</sup> sin embargo, no es que a veces intelija y a veces no intelija.<sup>54</sup> Pero, una vez separado, eso

49 Como es obvio, no es eso lo que Aristóteles cree (o por lo menos no es para nada claro que lo crea), sino lo que cree Temistio después de su argumento acerca del “yo” y “la esencia del yo”, para el cual véanse mis observaciones hacia el final de la sección 3.1.

50 Cf. Aristóteles, *DA* III.5, 430a23-25.

51 Agrego estas palabras para hacer más clara la línea. A diferencia de Temistio, cuando Sofonías hace su paráfrasis del pasaje en *In De an. paraph.* 29.4, sí escribe “actividades”: “διανοεῖσθαι ἢ φιλεῖν ἢ μισεῖν [...] οὐκ εἰσὶν ἐνέργεια νοῦ”.

52 Es decir, en Aristóteles, *DA* III.5, 430a21-22.

53 Creo que esta es la manera correcta de leer esta línea, ya que, inmediatamente antes, Aristóteles ha dicho: “es lo mismo el conocimiento en acto que su objeto, y el [conocimiento] en potencia es en el individuo anterior en el tiempo” [τὸ δ’ αὐτό ἐστιν ἢ κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί] (*DA* III.5, 430a20-21). Si cuando uno piensa su intelecto está activo (y, por ende, está operando el intelecto agente en uno), no puede ser que el intelecto agente no piense en el tiempo. Eso solo puede ocurrir cuando se encuentra “separado” (del cuerpo).

54 El sujeto de νοεῖ en esta sentencia es dudoso, aunque, como supone Temistio (cf. *supra* 99.34-36, probablemente siguiendo a Alejandro de Afrodisia, *De intellectu* 109.27), deber ser el intelecto agente.

[101.25] ἐστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων, οὐ μνημονεύομεν δὲ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ. τὸ μὲν γὰρ "οὐδ' ἐν χρόνῳ νοεῖ" καὶ "οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δὲ οὐ νοεῖ", ταύτων ἄντικρυς τῷ "οὐ διανοεῖται, ἀλλ' ἑτέρου τὸ διανοεῖσθαι οὐ καὶ τὸ μὴ

solo es lo que precisamente es, y eso solo es inmortal y eterno;<sup>55</sup> no obstante, no recordamos, porque eso<sup>56</sup> es impasible, pero el intelecto paciente es destructible y sin eso<sup>57</sup> [el intelecto activo] nada entiende. Desde luego que, [la expresión el intelecto agente] "tampoco entiende en el tiempo" y "no es que a veces entiende y a veces no entiende" es directamente lo mismo que "no piensa discursivamente, sino que pensar discursivamente pertenece a otro [tipo de actividad intelectual], a la que también pertenece no estar entendiendo siempre, sino en el tiempo".

[101.30] αἰεὶ νοεῖν ἀλλ' ἐν χρόνῳ· τὸ δὲ "χωρισθεὶς δὲ ἐστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων", τῷ ὁ "δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθὲς ἐστί"· τὸ δὲ, "οὐ μνημονεύομεν δὲ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ", τῷ "διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε

Pero la [sentencia] "una vez separado, sin embargo, eso solo es lo que precisamente es, y eso solo es inmortal y eterno" [significa lo mismo que] "el intelecto sin duda es algo más divino e impasible". Pero la [afirmación] "no obstante, no recordamos, porque eso es impasible, pero el intelecto paciente es destructible y sin eso [uno] nada entiende" [significa lo mismo que] "también por tal razón, si esto<sup>58</sup> se destruye, no

[101.35] μνημονεῖ οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ ὃ ἀπόλωλεν. ὥστε παρηνέχθησαν ἅπαντες τῶν δοκούντων τῷ φιλοσόφῳ, ὅσοι κακῶς καὶ ἀπορεῖν αὐτὸν καὶ διαλύειν ᾤθησαν.

recuerda ni ama, ya que [estas actividades] no era propias del intelecto, sino del individuo que pereció". De manera tal que, todos los que parecen haber creído que Aristóteles no solo planteaba, sino que además resolvía mal las dificultades comprendieron mal las doctrinas del filósofo.<sup>59</sup>

55 Cuando Aristóteles dice "separado" puede querer decir cosas diferentes, aunque parece referirse básicamente a dos: (i) separado del cuerpo (Nuyens, 1973: 306; lectura en parte avalada por Ps. Simplicio, *In De an.* 243.16-17) o (ii) del intelecto paciente. Si lo que quiere decir es (i), entonces está pensando que el alma racional es, después de todo, inmortal, a pesar de que, si este fuera el caso, iría en contra del argumento hilemórfico de *DA* II.4, según el cual la forma se da instanciada en el compuesto y lo que *persiste* (Aristóteles no usa la palabra "inmortalidad") solo puede ser el alma específica a través de la prole, no el alma numérica o individual (también es ese intelecto agente al que atribuye los predicados "inmortal y eterno"). Si lo que quiere decir es (ii), entonces, lo que está pensando es que el intelecto (agente) es lo que más propiamente es (i.e., *pura* intelección o actividad de inteligir) únicamente cuando está separado de cualquier factor potencial asociado al cuerpo. Aristóteles caracteriza el intelecto paciente, en el comienzo de *DA* III.5 en términos de posibilidad; es el intelecto que es tal "por llegar a ser todas las cosas", i.e., por "ser capaz de llegar a ser todas las cosas". Para complicar aún más el asunto Gerson (2005: 156-159) sugiere que nuestro intelecto, *en cuanto* inmortal, está siempre comprometido en una "actividad autorreflexiva" y opera sin imágenes. Sin embargo, no hay evidencia textual para suponer ninguna de las dos cosas: lo primero porque, de hecho, nuestro intelecto no está siempre pensando; lo segundo, porque Aristóteles argumenta a favor de exactamente la tesis opuesta, i.e., que un intelecto, como el humano, que está en un cuerpo *siempre* opera con imágenes. En este sentido, véase Aristóteles, *De memoria* 1, 449b31-450a9. Tampoco creo que pueda distinguirse entre "el pensamiento del intelecto" y el "pensamiento del alma": en *DA* III.4, 429a22-23 Aristóteles parece seguir pensando en el "llamado intelecto del alma" [ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς], el mismo que sirve para introducir la noética aristotélica en *DA* III.5 y que se extiende al menos hasta III.6.

56 El intelecto agente.

57 Hay dos maneras de leer la enigmática expresión ἄνευ τούτου en la oración ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ: (i) τούτου puede significar el intelecto agente; (ii) o el intelecto paciente. Todd (en Themistius, 2013: *ad loc.*), probablemente siguiendo a De Falco (en Themistio, 1965: *ad loc.*), se inclina por la segunda posibilidad. La razón que ofrece Aristóteles para mostrar por qué no "recordamos" es que el intelecto agente es impasible, aunque la razón de fondo debe ser que la memoria, como cualquier otra capacidad cognitiva de ese tipo, presupone la imaginación y, por tanto, también la sensación, lo cual presupone que el intelecto esté en el cuerpo del individuo como parte de sus funciones intelectuales. El recordar, en realidad, no subsiste porque, dada su íntima conexión con la facultad sensible, pertenecía a aquella parte del compuesto que se ha corrompido, i.e., al cuerpo. Pero un intelecto separado de un cuerpo no tiene ya un "anclaje sensitivo" y, por consiguiente, tampoco recuerdo (este argumento presupone la premisa implícita de que el intelecto activo puede seguir existiendo cuando se disuelve el compuesto). Esta línea interpretativa, conservadoramente aristotélica (al menos en el hecho de que la memoria supone sensación), parece la más razonable y es en parte avalada por Themistio (cf. *supra* 101.34-37). Véase, sin embargo, *infra* n. 65, donde hago notar que lo que parece pensar Themistio es que el que no recuerda es el intelecto agente.

58 Es decir, el individuo.

59 Heinze edita el siguiente texto: "ὥστε παρηνέχθησαν ἅπαντες τῶν δοκούντων ἐγκαλεῖν τῷ φιλοσόφῳ, ὅσοι καὶ ἀπορεῖν αὐτὸν καὶ διαλύειν ᾤθησαν", pero, como él mismo advierte, ese texto es incomprensible y sospecha que está corrupto (cf. *apparatus ad locum*, Themistii, 1890: 101: *non intelligo*). Propone entonces eliminar ἐγκαλεῖν y, después de ὅσοι, apoyado en lo que Themistio dice en 102.15 ss., agrega "μὴ περὶ τοῦ νοῦ". Moraux (1978: 324, n. 137) sugiere una solución más económica y escribe "κακῶς" después de "ὅσοι". El texto que traduzco (y que edito aquí, apartándome de la edición Heinze) es una combinación de ambas conjeturas: "ὥστε παρηνέχθησαν ἅπαντες τῶν δοκούντων τῷ φιλοσόφῳ, ὅσοι κακῶς καὶ ἀπορεῖν αὐτὸν καὶ διαλύειν ᾤθησαν".

- [102.1] Διὰ τί ποτε οὖν οὐ μεμνήμεθα ὧν ὁ ποιητικὸς νοῦς ἐνεργεῖ καθ' ἑαυτὸν καὶ πρὶν εἰς τὴν σύστασιν συντελέσαι τὴν ἡμετέραν; φθειρομένου γάρ φησι τοῦ κοινοῦ οὐχ οἷός τ' ἐστὶν ὁ ποιητικὸς οὔτε διανοεῖσθαι οὔτε μνημονεύειν· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν τὸ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ ὃ ἀπόλωλεν,
- Entonces, ¿por qué a veces no recordamos lo que el intelecto agente hace por sí mismo, incluso antes de que contribuya a nuestra constitución? En efecto, afirma [Aristóteles], cuando el individuo es destruido, el intelecto no es capaz de pensar discursivamente ni de recordar, ya que pensar discursivamente no era propio de él, sino del individuo que pereció.<sup>60</sup>
- [102.5] ὥστε καὶ ὅταν λέγῃ πάλιν “οὐ μνημονεύομεν δὲ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός”, ἡμᾶς μὲν ποιεῖ τὸν ποιητικὸν νοῦν, φθείρεσθαι δὲ φησι τὸν κοινόν, καὶ διὰ τοῦτο μὴ δύνασθαι μνημονεύειν ἡμᾶς ἀθανάτους ὄντας, ὧν σὺν τῷ θνητῷ νῶ ἐνηργήσαμεν. παραβάλλειν οὖν χρὴ τὰς ῥήσεις ἀμφοτέρων καὶ συμφώνους γε εὐρήσομεν
- Por tanto, también cuando vuelve a decir “no obstante, no recordamos porque eso es imposible, pero el intelecto paciente es destructible” hace de nosotros un intelecto agente, pero afirma que el individuo se destruye y por eso, aunque nosotros somos inmortales, no podemos recordar las actividades llevadas a cabo con nuestro intelecto mortal.<sup>61</sup> Es necesario, entonces, comparar ambos pasajes y, [al hacerlo], descubriremos que concuerdan
- [102.10] ἀλλήλαις καὶ τὸ δοκοῦν ἀκριβῶς διδασκώσας τῷ φιλοσόφῳ, ἐπεὶ κάκεῖνο τοῖς ἐνταῦθα σύμφωνον ἀκριβῶς· “περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ οὐδὲν πω φανερόν, ἀλλ' εἰοικε τῆς ψυχῆς ἕτερον γένος εἶναι τοῦτο, καθάπερ τὸ αἰδῖον τοῦ φθαρτοῦ”. ἀκόλουθον γὰρ περὶ ὧν ἐν τοῖς πρώτοις ἠπόρησεν καὶ μετρίως ἐπελύσατο, ἐνταῦθα αὐτὸν
- entre sí y que enseñan con exactitud la opinión del filósofo, ya que aquel [pasaje] concuerda exactamente con el de ahora.
- “Sin embargo, en lo que se refiere al intelecto teórico, [la cuestión] aún no es evidente, sino que parece que ese es un género diferente de alma, tal como lo eterno [lo es] respecto de lo destructible”.<sup>62</sup> En efecto, [de esto] se sigue que aquí Aristóteles

<sup>60</sup> Ya es la tercera vez que Temistio cita textualmente (o casi textualmente) estas líneas de *DA* I.4, 408b27-29, que son especialmente relevantes para su interpretación de la noética aristotélica.

<sup>61</sup> Hay varios implícitos en la interpretación de Temistio que no podemos atribuir a Aristóteles de un modo tan directo (“hace de nosotros un intelecto agente”; “nosotros somos inmortales”), además del hecho de que, al menos a partir de lo que Aristóteles argumenta en *DA* III.5, deberíamos inferir no que actualizamos lo que actualizamos con el “intelecto mortal” (con este giro Temistio debe estar refiriéndose al intelecto paciente que es destructible, razón por la cual “es mortal”), sino con el intelecto agente.

<sup>62</sup> Está citando, de manera resumida, Aristóteles, *DA* II.2, 413b24-27; el pasaje completo dice: “Sin embargo, en lo que concierne al intelecto, es decir, a la facultad teórica, [la cuestión] todavía no es evidente, sino que parece tratarse de un género diferente de alma y solamente ese [género de alma] puede ser separado, tal como lo eterno respecto de lo destructible” [περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πω φανερόν, ἀλλ' εἰοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρῖσθαι, καθάπερ τὸ αἰδῖον τοῦ φθαρτοῦ].

[102.15] ἐπιλύεσθαι ἀκριβέστερον· ἠπόρησε δὲ ἐν τοῖς πρώτοις οὐ, διὰ τί ποτε ὁ φθαρτὸς καὶ παθητικὸς νοῦς οὗτος οὐ μνημονεύει τῶν ἐνεργειῶν ἃς ὁ ἀπαθὴς ἐνεργεῖ καὶ αἰδῖος· οὐδὲ γὰρ ἦν ἄξιον ἀπορίας, κομιδῇ γὰρ ἀνοήτου τὸ διαπορεῖν πῶς ὁ φθειρόμενος τῶν τοῦ ἀφθάρτου ἐνεργειῶν οὐ μνημονεύει· τούναντίον δὲ ἄξιον ἀπορίας, διὰ τί ὁ μὴ πάσχων μηδὲ φθειρόμενος οὐ μέμνηται τῶν

resolvió con mayor precisión los problemas acerca de los cuales había planteado dificultades en los primeros [capítulos del libro I de *De anima*] y había resuelto de una manera limitada.<sup>63</sup> En los primeros [capítulos de ese libro] no planteó la dificultad de por qué este intelecto destructible y paciente nunca recuerda las actividades que el [intelecto] impasible y eterno lleva a cabo. Desde luego que [esta pregunta] no era digna de [una genuina] dificultad, pues es propio de una persona absolutamente insensata plantearse la dificultad de cómo el [intelecto] que es destructible no recuerda las actividades del [intelecto] que es indestructible. Por el contrario, es digno de [una genuina] dificultad [preguntarse] por qué el [intelecto] que es impasible e indestructible no recuerda

[102.20] σὺν τῷ φθειρομένῳ ἐνεργειῶν. ἐπιλύεται δὲ ἐκεῖ μὲν εἰπὼν· “διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ ὃ ἀπόλωλεν”, ἐνταῦθα δέ· “οὐ μνημονεύομεν δὲ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὴς, ὃ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ οὐδὲ μνημονεύει”. οὕτω δὲ

las actividades [intelectuales] con [el intelecto] que es destructible. [Aristóteles] lo resuelve ahí después de decir:<sup>64</sup> “por tal razón, también cuando esto se destruye, no recuerda ni ama, ya que [estas actividades] no eran propias de aquello [*sc.* del intelecto], sino del individuo que pereció”. Y aquí [dice]: “no obstante, no recordamos, porque eso es impasible, pero el intelecto paciente es destructible y sin eso nada entiende ni recuerda”.<sup>65</sup>

[102.25] καὶ Θεόφραστος, ἐν οἷς ἐξετάζει τὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ, ἀπορεῖ· εἰ μὲν γὰρ ὡς ἕξις· φησὶν ἡ δύναμις, ἐκείνῳ εἰ μὲν σύμφυτος, αἰεὶ καὶ εὐθύς ἐχρῆν· εἰ δ' ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἡ γένεσις; ἔοικε δ' οὖν ὡς ἀγένητος εἶπερ ἄφθαρτος. ἐνυπάρχων δ' οὖν διὰ τί οὐκ αἰεὶ; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη; ἢ διὰ τὴν μίξιν·

Así también Teofrasto, donde investiga las [doctrinas] de Aristóteles acerca del intelecto agente, plantea dificultades: “En efecto, si el poder<sup>66</sup> [del intelecto agente] es como un estado”, dice, “a ello [se sigue] que si es connatural [al alma], directamente también debería serlo siempre. Pero si [sobreviene] más tarde, ¿con qué y cómo se produce su generación? Ahora bien, parece que [el intelecto agente] es ingénito si, en realidad, es indestructible. Pero si, en efecto, es inmanente [al alma], ¿por qué no está siempre [actuando]? O, ¿por qué hay olvido y engaño? ¿O es que [eso ocurre] a causa de la mezcla?<sup>67</sup>

<sup>63</sup> La referencia seguramente es a *DA* I.4.

<sup>64</sup> Cf. *supra* 101.21, donde ya ha citado estas líneas.

<sup>65</sup> La expresión “ni recuerda” [οὐδὲ μνημονεύει] no está en el texto de Aristóteles; es un añadido de Temistio o del texto de *De anima* de Aristóteles que está leyendo. Lo que Temistio parece estar sugiriendo es que es el intelecto agente (la parte indestructible de nosotros o, más precisamente, de nuestra esencia) el que no recuerda, y que lo que no recuerda son las actividades del intelecto paciente (la parte destructible) después de la muerte.

<sup>66</sup> Cf. Aristóteles, *DA* III.5, 430a15. De Falco (en Temistio, 1965: *ad loc.*) y Todd (en Themistius 2013: *ad loc.*) traducen aquí δύναμις por “potenza” y “potentiality”, respectivamente. Pero si δύναμις se refiere al intelecto agente, como sin duda se refiere aquí (en 430a15 Aristóteles lo compara con un “estado” en el sentido de actividad), “potencia” o “potencialidad” daría la idea de que el intelecto agente puede involucrar algún tipo de pasividad, *quod non*. Si, en cambio, se dice “poder”, Temistio puede estar pensando en la fuerza o *poder productivo* del intelecto agente.

<sup>67</sup> Quizá está sugiriendo la mezcla del intelecto agente con el paciente.

- [102.30] Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ῥήσεων θαυμάσαι κάκεινων ἄξιον, ὅσοι τὸν ποιητικὸν τοῦτον νοῦν ἢ τὸν πρῶτον θεὸν ᾤθησαν εἶναι κατὰ Ἀριστοτέλην, ἢ τὰς προτάσεις καὶ τὰς ἐξ αὐτῶν ἐπιστήμας αἰ ὕστερον ἡμῖν παραγίνονται. οἱ μὲν γὰρ τὰς προτάσεις ὑπολαμβάνοντες ἐκκεκώφονται παντελῶς καὶ οὐδὲ ἐμβοῶντος ἀκούουσι τοῦ φιλοσόφου, ὅτι ὁ νοῦς οὗτος θεῖος καὶ
- A partir de los mismos pasajes es razonable sorprenderse de todos aquellos que creyeron que este intelecto agente, según Aristóteles, es o el dios primero o las premisas y los conocimientos que de ellas proceden, conocimientos que más tarde sobrevienen a nosotros. Pues quienes suponen que son las premisas [recién mencionadas] han quedado completamente aturdidos y ni siquiera oyen al filósofo cuando clama que “este intelecto es divino e
- [102.35] ἀπαθῆς καὶ ταύτῳ ἔχων τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν καὶ οὗτος μόνος ἀθάνατος καὶ αἰδῖος καὶ χωριστός· οἱ δὲ τὸν πρῶτον θεὸν λέγεσθαι παρ’ αὐτοῦ τὸν ποιητικὸν νοῦν ὑπολαμβάνοντες, τί δήποτε ἐν αὐτῇ ταύτῃ τῇ ῥήσει
- impasible, y tiene su actividad como algo idéntico a su esencia, y este solo es inmortal, eterno y separable”.<sup>68</sup> Por otra parte, quienes suponen que Aristóteles llama “primer dios” al intelecto agente,<sup>69</sup> ¿por qué a veces, en este mismo pasaje, pasan por alto
- [103.1] ταῦτα παρορῶσι· προειπῶν γὰρ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει τὸ μὲν ὕλην εἶναι, τὸ δὲ ὃ τὴν ὕλην κινεῖ καὶ τελειοῖ, ἀνάγκη φησὶ καὶ ἐν ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ εἶναι τινα τὸν μὲν τοιοῦτον νοῦν τῷ πάντα γίνεσθαι, τὸν δὲ τοιοῦτον τῷ πάντα ποιεῖν. ἐν τῇ ψυχῇ γὰρ εἶναι φησι
- estos [detalles]? En efecto, habiendo dicho antes que, en la naturaleza toda lo uno es materia y lo otro mueve y perfecciona a la materia, es necesario, dice [ahora Aristóteles], que estas diferencias también se den en el alma, y que haya un intelecto que sea tal por llegar a ser todas las cosas, y otro que sea tal por producirlas a todas. Afirma, en efecto, que
- [103.5] τὸν τοιοῦτον νοῦν καὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀνθρωπίνης οἷόν τινα μοῖραν τὴν τιμιωτάτην. τοῦτο δὲ καὶ ἐξ ἐκείνης τῆς ῥήσεως δηλον ἥς μικρῶ πρόσθεν ἐμνημονεύσαμεν, “περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ οὐδὲν πω φανερόν, ἀλλ’ ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι τοῦτο, καθάπερ τὸ αἰδῖον τοῦ φθαρτοῦ”. ἐπεὶ καὶ ὅταν λέγῃ, “τοῦτ’ ἐστὶ μόνον ἀθάνατον καὶ
- tal intelecto está en el alma y que es propio del alma humana, como si fuera su porción más valiosa.<sup>70</sup> Esto también es evidente a partir de aquel pasaje que poco antes recordamos: “Sin embargo, en lo que se refiere al intelecto teórico, [la cuestión] aún no es evidente, sino que parece que ese es un género diferente de alma, tal como lo eterno respecto de lo destructible”. Pues también cuando dice “esto solo es inmortal
- [103.10] αἰδῖον”, οὐκ ἂν λέγοι ἐπὶ τὸν πρῶτον θεὸν ἐπαναφέρων. οὐ γὰρ τοῦτον τίθεται μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον, ἀλλὰ καὶ σχεδὸν ἀπάσας τὰς κινητικὰς τῶν θείων σωμάτων δυνάμεις, ἃς καὶ ὑπ’ ἀριθμὸν ἄγειν ἐν τῇ συντάξει τῇ μετὰ τὰ Φυσικὰ προαιρεῖται· ἐπὶ μέντοι τῆς ψυχῆς τῆς ἀνθρωπίνης καὶ τῶν περὶ ταύτην δυνάμεων μόνην εἶναι αὐτὴν ἀθάνατον διοριζόμενος
- y eterno” no podría estar hablando como si estuviera refiriéndose al primer dios, ya que no postula solamente a este [dios] como si fuera inmortal y eterno, sino también a casi cualquiera de los poderes motrices de los cuerpos divinos, poderes que elige reunir por su número en su tratado *Metaphysica*.<sup>71</sup> Pero en el caso del alma humana y las facultades que a ella se refieren, al determinar que ella sola es inmortal,

68 Temistio está citando, de nuevo, *DA* III.5, 430a22-23. Entrecorriente sus palabras porque son casi textuales.

69 Esta es una referencia implícita a Alejandro y la expresión “primer dios” se refiere al primer motor inmóvil de Aristóteles, *Metaphysica* XII y *Physica* VIII.

70 Como es evidente, Temistio entiende que el intelecto activo, i.e., “el que es tal por producir todas las cosas”, está en el alma humana (probablemente, en cada alma en el momento en que el sujeto está pensando).

71 Debe estar pensando en los múltiples motores de los que habla Aristóteles en *Metaphysica* XII.8.

[103.15] ὀρθῶς ἂν λέγοι “καὶ τοῦτ’ ἔστι μόνον ἀθάνατον”. ἓκ δὴ τῆς αὐτῆς ταύτης ῥήσεως καὶ τοῦτ’ ἔστι βεβαιώσασθαι, ὅτι ἢ ἡμῶν τι εἶναι οἶεται τὸν ποιητικὸν νοῦν ἢ ἡμᾶς· ἡμῶν μὲν γὰρ τοῦτο μόνον ἀθάνατον λέγων σύμφωνα ἂν ἑαυτῷ λέγοι, ἀπλῶς δὲ τοῦτο μόνον ἀθάνατον λέγων οὐκ ἂν ἑαυτῷ συμφωνοίη πολλὰ καὶ ἄλλα οἰομένῳ εἶναι ἀθάνατα.

[103.20] Ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὐχ οὕτω χαλεπὸν ἀπολύσασθαι, ἐκεῖνο δὲ ἄξιον καὶ πάνυ πολλῆς ἐξετάσεως, ἄρα εἷς ὁ ποιητικὸς οὗτος νοῦς ἢ πολλοί; ἓκ μὲν γὰρ τοῦ φωτὸς ᾧ παραβέβληται, εἷς ἂν εἴη· ἐν γὰρ που καὶ τὸ φῶς, μᾶλλον δὲ καὶ ὁ τοῦ φωτὸς χορηγός, ὑφ’ οὗ πᾶσαι αἱ τῶν ζώων ὄψεις προάγονται ἓκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. ὥσπερ οὖν οὐδὲν πρὸς ἐκάστην

[103.25] τῶν ὄψεων ἢ τοῦ κοινοῦ φωτὸς ἀφθαρσία, οὕτως οὐδὲν πρὸς ἕκαστον ἡμῶν ἢ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ ἀιδιότης. εἰ δὲ πολλοὶ καὶ καθ’ ἕκαστον τῶν δυνάμει εἷς ποιητικὸς, πόθεν ἀλλήλων διοίσουσιν; ἐπὶ γὰρ τῶν αὐτῶν τῷ εἶδει κατὰ τὴν ὕλην ὁ μερισμός, ἀνάγκη δὲ τοὺς αὐτοὺς εἶναι τῷ εἶδει τοὺς ποιητικούς, εἴ γε ἅπαντες τὴν αὐτὴν ἔχουσιν οὐσίαν τῇ ἐνεργείᾳ καὶ τὰ αὐτὰ πάντες

diría correctamente “y eso solo<sup>72</sup> es inmortal”.

Entonces, a partir de este mismo pasaje también es posible asegurar lo siguiente: que [Aristóteles] cree que el intelecto agente o es *algo de nosotros* o *es nosotros*, ya que sería coherente consigo mismo si dijera “de nosotros, esto solo es inmortal”, pero si sin más dijera “este solo [intelecto] es inmortal” sería incoherente consigo mismo, porque también cree que muchas otras cosas son inmortales.<sup>73</sup>

Estas [dificultades], sin embargo, no son tan difíciles de resolver, pero aquel [otro problema] es digno de una investigación mucho más detallada: este intelecto agente, ¿es acaso uno solo o es múltiple? En efecto, por la luz, con la que se lo compara, sería uno, ya que, en cierto modo, también la luz es una, pero, más aún, también lo es quien provee la luz,<sup>74</sup> gracias a la cual toda la capacidad de ver<sup>75</sup> de los animales pasa de la potencia al acto. Ahora bien, tal como la indestructibilidad de la luz común no se relaciona con

cada una de las capacidades de ver,<sup>76</sup> así [también] la eternidad del intelecto agente no se relaciona con cada uno de nosotros. Pero si los [intelectos agentes] son múltiples y, de acuerdo con cada uno de los [intelectos] en potencia, hay un solo [intelecto] agente,<sup>77</sup> ¿cómo se distinguirán los unos de los otros? Pues en las cosas que son idénticas en especie la división es según la materia y es necesario que [los intelectos] agentes sean idénticos en especie, al menos si todos tienen su esencia idéntica a su actividad y todos inteligen

<sup>72</sup> Es decir, “ese intelecto solo, el activo o agente”.

<sup>73</sup> Como es claro, Temistio, de un modo conservadoramente aristotélico, se aparta de la lectura teológica de Alejandro de Afrodisia que identifica el intelecto agente con dios.

<sup>74</sup> Cf. *supra* 25.38-26.1: el sol, aunque es uno, provee [χορηγεῖ] la luz a todos los cuerpos.

<sup>75</sup> Literalmente “las vistas”; el griego ὄψεις (plural de ὄψις) es la palabra que habitualmente usa Aristóteles para referirse a la *capacidad* de ver como diferente de la *acción* de ver. Lo que hace Aristóteles (y Temistio repite aquí) es distinguir “el sentido de la vista” [ὄψις], una facultad, como diferente de la visión [ὄρασις] o “estar viendo” (Aristóteles, *DA* III.2, 426a13-14; cf. también III.3, 428a6-7).

<sup>76</sup> Esto es, no se relaciona con cada ὄψις, probablemente en el sentido de que no se relaciona con la facultad de ver singular de cada animal que tiene el sentido de la vista.

<sup>77</sup> En el sentido de “si hay un intelecto agente por cada intelecto en potencia”. Este es el absurdo que mostraría que el intelecto agente debe ser uno, no múltiple. Esta solución se sigue de la analogía de la luz: la eternidad [ἀιδιότης] del intelecto agente no nos concierne más de lo que la indestructibilidad [ἀφθαρσία] de la luz concierne a las “visiones” o “capacidades de ver” individuales. Temistio regresa al problema en 104.23-105.12. Para una discusión de estas líneas, véase Ballériaux, 1989: 215-218.

[103.30] νοοῦσιν. εἰ γὰρ μὴ τὰ αὐτὰ ἀλλ' ἕτερα, τίς ἔσται ἢ ἀποκλήρωσις; πόθεν δὲ καὶ ὁ δυνάμει νοῦς πάντα νοήσει, εἰ μὴ πρῶτος πάντα νοεῖ ὁ προάγων αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν; ἢ ὁ μὲν πρῶτως ἐλλάμπων εἶς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους ὥσπερ τὸ φῶς. ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἶς, τὸ δὲ φῶς εἴποις ἂν τρόπον τινὰ μερίζεσθαι εἰς τὰς ὀψεις. διὰ τοῦτο γὰρ οὐ τὸν

las mismas cosas. Desde luego que si no [inteligent] las mismas cosas, sino diferentes, ¿cuál será la asignación [de los objetos de pensamiento entre diferentes personas y diferentes intelectos]?<sup>78</sup> ¿Y cómo el intelecto en potencia inteligirá todas las cosas si antes no entiende todas las cosas el [intelecto] que lo hace pasar al acto? ¿O es que el [intelecto] que prioritariamente ilumina es uno, en tanto que los que son iluminados e iluminan son múltiples, como la luz? Pues el sol es uno, pero, en cierto modo, podrías decir que la luz se divide en las capacidades de ver. Es sin duda por eso que [Aristóteles] no ha comparado

[103.35] ἥλιον παραβέβληκεν ἀλλὰ τὸ φῶς, Πλάτων δὲ τὸν ἥλιον' τῷ γὰρ ἀγαθῷ ἀνάλογον αὐτὸν ποιεῖ. εἰ δὲ εἰς ἓνα ποιητικὸν νοῦν ἅπαντες ἀναγόμεθα οἱ συγκείμενοι ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, καὶ ἐκάστῳ ἡμῶν τὸ εἶναι παρὰ τοῦ ἐνὸς ἐκείνου ἐστίν, οὐ χρὴ θαυμάζειν. πόθεν γὰρ αἱ κοιναι ἔννοιαι;

[el intelecto agente] con el sol, sino con la luz, pero Platón con el sol, ya que lo hace análogo al Bien.<sup>79</sup>

Sin embargo, no hay que sorprenderse si todos los que estamos compuestos de [intelecto] en potencia y en acto nos remontamos hacia un único intelecto agente, y si para cada uno de nosotros el ser procede de aquel único [intelecto]. Pues, ¿de dónde [surgen] las nociones comunes?

[104.1] πόθεν δὲ ἡ ἀδίδακτος καὶ ὁμοία τῶν πρώτων ὄρων σύνεσις καὶ τῶν πρώτων ἀξιωματῶν; μήποτε γὰρ οὐδὲ τὸ συνιέναι ἀλλήλων ὑπῆρχεν ἂν, εἰ μὴ τις ἦν εἶς νοῦς, οὗ πάντες ἐκοινωνοῦμεν, καὶ τὸ Πλάτωνος ἀληθές, ὡς εἰ μὴ τι ἦν τοῖς ἀνθρώποις <πάθος> τοῖς μὲν ἄλλο τι τοῖς δὲ ἄλλο τι

¿De dónde la comprensión no enseñada y semejante de las definiciones primeras y de los axiomas primeros? Sin duda, no podríamos jamás comprendernos los unos a los otros si no hubiera un intelecto único que todos compartiéramos. Lo que dice Platón es cierto: “si no hubiera una <afección><sup>80</sup>

[104.5] ταύτόν, ἀλλὰ τις ἡμῶν ἴδιόν τι ἔπασχε πάθος ἢ οἱ ἄλλοι, οὐκ ἂν ἦν ῥάδιον ἐνδείξασθαι τῷ ἑτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ πάθημα. οὕτω δὲ καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις ὁ διδάσκων τῷ μαθητῶντι τὰ αὐτὰ νοεῖ· οὐδὲ γὰρ ἂν ἦν τὸ διδάσκειν καὶ τὸ μαθητῆναι, εἰ μὴ ταυτότῳ ἦν τὸ νόημα τοῦ διδάσκοντος καὶ τοῦ μαθητῶντος. εἰ δὲ ταυτότῳ ὥσπερ ἀνάγκη, δηλονότι καὶ ὁ αὐτὸς

idéntica para los seres humanos –[aunque] para unos [significara] una cosa y para otros otra–, sino que alguno de nosotros experimentara una afección peculiar [comparada] con otros, no sería fácil [que dicho individuo] mostrara a otro su propia afección”.<sup>81</sup> Así también sucede en el caso de los conocimientos: quien está enseñando entiende lo mismo que quien está aprendiendo, ya que ni siquiera habría enseñanza o aprendizaje si el pensamiento de quien enseña y de quien aprende no fuera el mismo. Pero si, como es necesario, es el mismo, evidentemente también es

78 El término ἀποκλήρωσις (“asignación” en mi traducción) es de difícil interpretación (para el significado de mi traducción, véase Lampe, 1961, s.v. ἀποκλήρωσις). El problema de la “asignación” radicaría en el hecho de que, si no piensan lo mismo, sino cosas diferentes, parece difícil (o imposible) que haya intelectos diferentes en diferentes personas, es decir, no se podría asignar objetos de pensamiento diferentes a diferentes personas, sino que todos deberían ser idénticos.

79 Cf. Platón, *República* VI.508b-509b. Claro que lo que Platón compara con el sol no es el intelecto agente, sino la Forma del Bien. Quien platónicamente está comparando el intelecto agente con el sol es Temistio, una idea que parece tomar de Alejandro (*De anima* 89.1-6).

80 Esta palabra, “πάθος”, la agrega Heinze teniendo a la vista el pasaje del *Gorgias* que Temistio está citando.

81 Platón, *Gorgias* 481c5-d1.

- [104.10] γίνεται νοῦς ὁ τοῦ διδάσκοντος τῶ τοῦ μανθάνοντος, εἴπερ ταύτων ἐπὶ τοῦ νοῦ ἡ οὐσία τῆ ἐνεργεία, καὶ διὰ τοῦτο ἴσως ἐπ' ἀνθρώπων μόνων τὸ διδάσκειν καὶ τὸ μανθάνειν καὶ τὸ συνιέναι ὅλως ἀλλήλων, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων ζώων οὐκέτι, διότι μηδὲ ἡ κατασκευὴ τῶν ἄλλων ψυχῶν τοιαύτη, ὥστε δέχεσθαι τὸν δυνάμει νοῦν καὶ ὑπὸ τοῦ ἐνεργεία νοῦ τελειοῦσθαι. καὶ
- el mismo el intelecto de quien enseña que el de quien aprende, si, realmente, es lo mismo en el intelecto su esencia que su actividad. También por eso, sin duda, solamente en los seres humanos hay enseñanza, aprendizaje y comprensión mutua de unos con otros en general, pero en el caso de los demás animales ya no la hay, porque tampoco la constitución de las almas de los demás [animales] es tal que admita que el intelecto en potencia sea perfeccionado por el intelecto en acto.
- [104.15] τὸ παρά τινων ζητούμενον καὶ νεωτέρων καὶ πρεσβυτέρων, εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαι μία, κάλλιον ἂν ἐζητεῖτο, εἰ πάντες οἱ νοῖ εἷς. ψυχὴ μὲν γὰρ ἴσως εἰ καὶ μία κατ' αὐτούς ἐστὶ καὶ χωριστή, ἀλλ' αἴ γε δυνάμεις αὐτῆς πολλαὶ καὶ φανερώς ἀλλήλων διενηνόχασιν· ἄλλη γὰρ ἡ θεραπευτικὴ τῆς αἰσθητικῆς, καὶ αὕτη τῆς ὀρεκτικῆς· ἐπὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ μάλιστα τοῦ
- Lo que estaban investigando algunos, tanto los más recientes como los más antiguos, si todas las almas son una sola, se investigaría mejor si todos los intelectos fueran uno solo. En efecto, aun cuando, según ellos, tal vez el alma es una y separable, no obstante, al menos sus facultades son múltiples y se han distinguido claramente entre sí –pues la [facultad] nutritiva es diferente de la sensitiva, y esta de la impulsiva. Pero en el caso del intelecto y, especialmente, en el del
- [104.20] θεωρητικοῦ τὸ ζήτημα καὶ ἀκόλουθον καὶ ἀναγκαῖον τοῖς γε παραδεχομένοις ἐπ' αὐτοῦ τὴν οὐσίαν τὴν αὐτὴν εἶναι τῆ ἐνεργεία. ἢ γὰρ οὐ τὰ αὐτὰ νοοῦσιν, ὅταν ὁ μὲν διδάσκη ὁ δὲ μανθάνη, ἢ εἴπερ τὰ αὐτὰ νοοῦσιν, ἢ αὐτὴ αὐτῶν ἐνεργεια, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ οὐσία. ἀλλ' εἰ τῆς τοῦ φωτὸς ἀφθαρσίας οὐ συναπολαύει ἡ δύναμις ἢ αἰσθητικῆ, οὐδὲ τῆς τοῦ νοῦ τοῦ
- teórico, la investigación [del problema mencionado]<sup>82</sup> es coherente [con lo dicho] y es necesaria al menos para quienes admiten que en el intelecto la esencia es idéntica a la actividad. En efecto, cuando uno enseña y otro aprende o bien no entienden lo mismo o bien, si realmente entienden lo mismo, su actividad es la misma y por eso también lo es su esencia. Sin embargo, si la facultad sensitiva no comparte la indestructibilidad de la luz, tampoco el intelecto en potencia [comparte] la del intelecto
- [104.25] ποιητικοῦ ὁ νοῦς ὁ δυνάμει· ἢ ἡ μὲν αἴσθησις εἰ καὶ ἀπαθεστέρα πολὺ τῶν ὀργάνων ἐστὶ καὶ πάσχουσιν αὐτοῖς οὐ συμπάσχει (εἰ γὰρ λάβοι, φησὶν, ὄμμα ὁ πρεσβύτης τοιονδί, βλέποι ἂν ὡσπερ καὶ ὁ νέος), ἀλλ' ὅμως οὐ παντάπασιν ἀπαθής, ἀλλὰ συναπολαύει πως τοῖς αἰσθητηρίοις τοῦ πάθους, ὁ δὲ νοῦς παντάπασιν ἀπαθής καὶ χωριστός. καὶ τοῦτο δῆλον ἐξ ὧν
- agente. O bien, aun cuando la sensación sea mucho más impasible que sus órganos [sensorios]<sup>83</sup> y no comparta sus afecciones con ellos (“si un anciano tuviera un ojo de este tipo”,<sup>84</sup> dice [Aristóteles], “vería como un joven”),<sup>85</sup> sin embargo, por el contrario, no es completamente impasible, pero, en cierto modo, comparte su afección con los órganos sensorios. El intelecto [en potencia], en cambio, es completamente impasible y separable. También esto resulta evidente a partir de lo que ya

82 Si las almas son una.

83 Es decir, con los órganos sensorios que corresponden a cada sentido y a cada sensación correspondiente.

84 Esto es, un ojo que fuera capaz de ver. En realidad, la idea de Aristóteles no es que el ojo (el órgano sensorio) ve, sino que la que ve es la persona gracias a un sensorio en buenas condiciones y a la facultad de ver, que es el aspecto psíquico del acto de ver.

85 Aristóteles, *DA* I.4, 408b21-22.

- [104.30] ἔμπροσθεν εἶρηκεν ἔτι περὶ τοῦ δυνάμει νοῦ διαλεγόμενος καὶ οὕτω τοῦ ποιητικοῦ μνησθεῖς· “ὅτι δὲ οὐχ ὁμοία”, φησὶν, ἢ “ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως· ἢ μὲν γὰρ αἰσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ οἷον ἐκ τοῦ ψόφου τοῦ μεγάλου [ἢ] τῶν
- ha dicho antes [Aristóteles] cuando discutía acerca del intelecto en potencia sin haber recordado aún al agente. “Que la impasividad de la facultad sensitiva y de la intelectiva no es similar”, dice [Aristóteles], es manifiesto en los órganos sensorios y en la sensación. Pues la sensación no es capaz de sentir a partir de un sensible [demasiado] intenso; por ejemplo, [no puede percibir] un sonido grande o
- [104.35] μικρῶν ψόφων οὐδ’ ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν
- sonidos pequeños;<sup>86</sup> tampoco [es capaz de ver o de oler] a partir de colores
- [105.1] [οὐδ’ αὖ] τῶν ἀμυδροτέρων ὁσμῶν καὶ χρωμάτων, ὁ δὲ νοῦς ὅταν <τι> νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἦττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός”. ταῦτα γὰρ ἄντικρυς περὶ τοῦ δυνάμει νοῦ διορίζεται·
- [ni] olores [demasiado] intensos, y, a su vez, tampoco [puede percibir] olores y colores muy débiles.<sup>87</sup> El intelecto, en cambio, cuando entiende un inteligible intenso no entiende menos los objetos inferiores,<sup>88</sup> sino incluso más, ya que la facultad sensitiva no se da sin el cuerpo, pero el [intelecto] es separable”. Sin duda, estas [cuestiones] se determinan de manera directa en relación con el intelecto en potencia,
- [105.5] ἢ μὲν γὰρ μετάβασις τούτου. καὶ ἀνωτέρω μικρόν· “διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι, οὐδὲ ὄργανόν τι αὐτῷ εἶναι, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ”· καὶ ἔτι μικρόν ἀνωτέρω· “ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι τὸ νοητικόν, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους”. ὥστε τὴν μὲν αἰσθησιν δῆλός ἐστι δυσπαθεστέραν μὲν τῶν ὀργάνων τουτέστι τῶν αἰσθητηρίων νενομικῶς,
- ya que la transición [de lo superior a lo inferior] pertenece a él. Y un poco antes [dice Aristóteles]: “Por eso, tampoco es razonable que él se encuentre mezclado con el cuerpo, ni que tenga un órgano, como [sí lo tiene] la facultad sensitiva”.<sup>89</sup> Además, un poco antes [dice]: “Es forzoso, por tanto, que la facultad intelectiva sea impasible y capaz de recibir la forma”.<sup>90</sup> De manera que es evidente que [Aristóteles] ha considerado que la sensación está menos sujeta a sufrir afecciones que los órganos, es decir, que los sensorios,

<sup>86</sup> Es decir, el sentido del oído, por ejemplo, es incapaz de percibir sonidos demasiado fuertes o altos, pero también sonidos demasiado bajos o débiles.

<sup>87</sup> Esto explica el sentido en que Aristóteles afirma que la sensación es una cierta proporción [λόγος] o término medio [μεσότης] (DA II.12, 424a27-b1, III.7, 431a19 y III.13, 435a21-22). El hecho de que la facultad sensitiva esté directamente enraizada en el cuerpo implica que debe tener un órgano, lo cual, sin embargo, limita el modo en que siente o percibe: no hay sensación o percepción si el sensible es demasiado intenso o fuerte. Si el sensible es demasiado fuerte se resiente el órgano sensorio que funciona como “canal de la percepción”. Inversamente, si el inteligible es muy fuerte o intenso, el intelecto entiende mucho más, lo cual probaría la tesis aristotélica de que, una vez separado del cuerpo, el intelecto agente es lo que más propiamente es según su esencia: pensar. Esto muestra, una vez más, que la facultad sensitiva no se da sin un cuerpo y que la intelectiva, en cambio, aunque se da a través de un cuerpo (esta premisa está implícita), no posee un órgano sensorio de su actividad y que es separable. En efecto, si la actividad de pensar dependiera de un cuerpo, no podría ser posible que el intelecto entienda mucho más cuanto más intenso sea el objeto inteligible. El cuerpo siempre es el que impide y obstruye la actividad de pensar o, como entiende el pasaje Ps. Simplicio, “no hay un órgano en la actividad teórica de las formas inteligibles” [οὐδὲν ἐστὶν ὄργανον ἐν τῇ τῶν νοητῶν εἰδῶν θεωρίᾳ] (In Arist. De an. 228.10-11). El pensamiento, a diferencia de las demás funciones psicológicas, carece de un órgano sensorio propio. Sobre este difícil problema, véase sección 3.

<sup>88</sup> Quizá en el sentido de “los objetos que son menos inteligibles” y por eso “inferiores”.

<sup>89</sup> Temistio cita ahora, de un modo abreviado y diferente, Aristóteles, DA III.4, 429a24-27, que dice: “Por eso, tampoco es razonable que él [sc. el intelecto] esté mezclado con el cuerpo, pues [en tal caso] sería un individuo cualificado, frío o caliente, o tendría un órgano, como la facultad sensitiva, pero [el caso es que] ahora no lo tiene” [διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρός ἢ θερμός, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ’ οὐθὲν ἐστίν].

<sup>90</sup> Aristóteles, DA III.4, 429a15. El texto de Aristóteles no contiene la expresión “τὸ νοητικόν”, aunque en la traducción hay que suponerla.

[105.10] οὐ παντάπασι δὲ ἀπαθῆ οὐδὲ χωριστήν, τὸν νοῦν δὲ ἄτε μὴ χρώμενον ὀργάνω σωματικῷ πρὸς τὴν ἐνέργειαν καὶ ἄμικτον τῷ σώματι παντάπασι καὶ ἀπαθῆ καὶ χωριστόν.

Ἄλλ' εἰ τοιοῦτος ὁ δυνάμει, τίνα ἂν λοιπὸν λέγοι τὸν παθητικὸν νοῦν καὶ φθαρτόν; τοῦτο γὰρ ἀνεθέμεθα ἐπισκέψασθαι. οὕτω δ' ἂν ῥᾶστα

[105.15] ἐπισκεψαίμεθα, εἰ αὐτὸν παραλάβοιμεν κοινῶν Ἀριστοτέλην. φέρει οὖν ἴδωμεν αὐθις, ἃ λέγει διαπορῶν περὶ τοῦ νοῦ καὶ φροιμαζόμενος ἐν τῷ πρώτῳ· τάχα γὰρ οἷον ἐκ πυρείων τριβομένων πολλάκις τῶν ῥήσεων τοῦ φιλοσόφου ἐκλάμπειεν ἂν ἡ διάνοια· “τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἐκείνου πάθη ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο ἦ

[105.20] ἐκεῖνο ἔχει· διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ ὃ ἀπόλωλεν”· ὥστε τὸν κοινὸν ἂν λέγοι τὸν παθητικὸν καὶ φθαρτόν. ἀλλὰ μὴν περὶ γε τοῦ δυνάμει νοῦ διαρρήδην φησὶν ἀπαθῆ δεῖν αὐτὸν εἶναι καὶ χωριστόν καὶ δεκτικὸν τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ μηδὲ

aunque no es completamente impasible ni separable, en tanto que el intelecto, dado que no se sirve de un órgano corpóreo para su actividad ni está mezclado con el cuerpo, es *completamente* impasible y separable.<sup>91</sup> Sin embargo, si el [intelecto] en potencia es de tal índole, ¿a qué otro [intelecto Aristóteles] podrá llamar “intelecto paciente y destructible”? Esto es, en efecto, lo que nos propusimos investigar;<sup>92</sup> y así,

si tomáramos como nuestro socio a Aristóteles mismo, podríamos investigarlo más fácilmente. Vamos, pues, veamos de nuevo lo que dice cuando recorre las dificultades que se refieren al intelecto y hace un preludeo [del tema] en el libro I.<sup>93</sup> En efecto, quizá, si los textos del filósofo se frotaran a menudo como lumbre, su pensamiento resplandecería.<sup>94</sup> “Pensar discursivamente, amar u odiar no son afecciones de aquel [*sc.* intelecto agente], sino de esto determinado que lo tiene, en cuanto

lo tiene. Por eso, cuando este [individuo] se destruye, no recuerda ni ama, ya que [eso] no le pertenecía, sino que era propio del individuo que pereció”.<sup>95</sup> Por tanto, [Aristóteles] podría estar llamando al [intelecto] individual “paciente y destructible”. Sin embargo, desde luego que, al menos en lo que se refiere al intelecto en potencia, explícitamente afirma que él debe ser impasible, separable, receptor de la forma y “que es tal en potencia, pero no es eso”,<sup>96</sup> y él no [debe]

91 Temistio parece estar esforzándose por mostrar en qué sentido puede darse el intelecto separado del cuerpo; según Aristóteles, el intelecto de cada persona, cuando esa persona está pensando, aun cuando no “esté mezclado” con su cuerpo, sin duda se da en su cuerpo o *a través de él*. Algo puede estar en un cuerpo sin estar mezclado con él; es el caso de la forma que está en la materia, sin estar mezclada con ella. La razón de Aristóteles para afirmar esto es que una mezcla en sentido estricto siempre es una combinación entre cuerpos (cf. sección 3). En todo caso, Aristóteles cree que el alma *está en* el cuerpo, al menos cuando el ser vivo está vivo, pero no en el sentido en que se puede decir que el vino, un cuerpo, está en la copa, otro cuerpo (véase *Physica* IV.3, 210a14-24 con el comentario de Vigo, en Aristóteles 1995: 185-187). Pero hay otra manera de entender estas líneas: en lo que está pensando Temistio es en el intelecto potencial que, como tal, es una capacidad; pero una capacidad, como la entidad incorpórea que es, es completamente impasible, sin mezcla y puede darse separada.

92 Cf. *supra* 101.5 ss.

93 Se refiere a Aristóteles, *DA* I.

94 Temistio está parafraseando Platón, *Respublica* IV.434e-435a (trad. Eggers Lan, 1986: 146): “Ahora bien, lo que allí se nos ha puesto en evidencia refirámoslo al individuo, y si concuerda lo de allí con lo de aquí, quiere decir que marcha bien. Si en cambio aparece en el individuo algo diferente, retornaremos al Estado para verificarlo allí. Puede ser que, entonces, al hacer el examen frotándolos uno con el otro, como dos astillas de las que se enciende el fuego hiciéramos aparecer la justicia, y, al tornarse manifiesta, la verificáramos en nosotros mismos”.

95 Una vez más, Temistio cita Aristóteles, *DA* I.4, 408b27-29.

96 Es decir, el intelecto paciente *es* el intelecto agente, pero *solo en potencia*. Temistio cita ahora, fuera de contexto, *DA* III.4, 429a15-16; en el contexto el pasaje de Aristóteles dice: “Es forzoso, por tanto, que [la actividad de inteligir] sea impasible y receptora de la forma, y en potencia tal [como la forma], aunque no es esa [forma]” [ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο].

- [105.25] μεμῖχθαι αὐτὸν τῷ σώματι, μηδὲ ὄργανον ἔχειν σωματικόν, μηδὲ ὁμοίαν τὴν ἀπάθειαν εἶναι τούτου τε καὶ τῆς αἰσθήσεως. εἰ οὖν μὴ μαχόμενα λέγει περὶ τούτου, ἄλλος ἂν εἴη κατ' αὐτὸν ὁ κοινός, ἄλλος δ' ὁ δυνάμει, καὶ ὁ μὲν κοινός [καὶ] φθαρτός καὶ παθητικός καὶ ἀχώριστος καὶ τῷ σώματι μεμιγμένος, ὁ δυνάμει δὲ ἀπαθής καὶ ἄμικτος τῷ σώματι καὶ
- estar mezclado con el cuerpo, ni tiene un órgano corpóreo, ni una impasividad similar, no solo a la de dicho órgano corpóreo, sino también a la de la sensación. Por consiguiente, si acerca del [intelecto] no está haciendo afirmaciones contradictorias, el [intelecto] individual será, según él, diferente del intelecto en potencia, y el [intelecto] individual es destructible, paciente, inseparable del y mezclado con el cuerpo,<sup>97</sup> en tanto que el [intelecto] en potencia es impasible, no está mezclado con el cuerpo y
- [105.30] χωριστός (ταῦτα γὰρ περὶ αὐτοῦ διαρρήδην φησίν), οἷον πρόδρομος τοῦ ποιητικοῦ, ὡσπερ ἡ αὐγὴ τοῦ φωτός, ἢ ὡσπερ ἄνθος πρόδρομον τοῦ καρποῦ· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἡ φύσις ἀφροιμίαστον τὸ τέλος εὐθύς παραδίδωσιν, ἀλλὰ τὰ καταδεέστερα μὲν συγγενῆ δὲ τῶν τελειοτέρων προτρέχει. χωριστός μὲν οὖν καὶ αὐτός καὶ ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής (ῥητῶς γὰρ
- está separado [de él] (sin duda, dice esto explícitamente acerca de él). Es como un precursor del [intelecto] agente, como el rayo [del sol lo es] de la luz, o como la flor es una precursora del fruto. Ciertamente, tampoco en los demás casos la naturaleza confiere directamente el fin sin una etapa preliminar, sino que los objetos inferiores, que son afines a los más perfectos, se anticipan a [estos últimos]. Por ende, también él<sup>98</sup> es separable, sin mezcla e impasible (en efecto, dice literalmente
- [105.35] περὶ αὐτοῦ ταῦτά φησιν), οὐ μὴν ὁμοίως χωριστός τῷ ποιητικῷ· πάλιν γὰρ
- esto acerca de él), aunque, desde luego, no es separable de la misma manera en que lo es el [intelecto] agente. Fíjate, pues, de nuevo
- [106.1] ὄρα, τί λέγει περὶ τοῦ ποιητικοῦ παραβάλλων αὐτὸν τῷ δυνάμει· “καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει χρώματα ἐνεργεῖα· καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός
- qué es lo que dice acerca del [intelecto] agente cuando lo compara con el que es en potencia: “un intelecto es tal por llegar a ser todas las cosas, otro por producirlas todas, como un cierto estado, como la luz, ya que, en cierto modo, también la luz hace que los colores en potencia [lo sean] en acto. Y este intelecto es separable,
- [106.5] καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης”· ὡσπερ ἂν εἰ καὶ τὸν ἥλιον λέγοιμεν μᾶλλον χωριστὸν τῆς αὐγῆς. ὥστε δῆλός ἐστι χωριστοὺς μὲν ἀμφοτέρους ὑπολαμβάνων, μᾶλλον δὲ χωριστὸν τὸν ποιητικὸν καὶ μᾶλλον ἀπαθῆ καὶ μᾶλλον ἀμιγῆ, καὶ χρόνῳ μὲν πρό
- impasible y sin mezcla, porque esencialmente es actividad. En efecto, lo activo es siempre más valioso que lo pasivo y el principio lo es más que la materia”.<sup>99</sup> Es como si estuviéramos diciendo que el sol es más separable de su rayo, de modo que es claro que supone que ambos [intelectos] son separables, pero que el agente es más separable, más impasible y más carente de mezcla, y que en tanto

97 Aristóteles no admitiría que “está mezclado con el cuerpo” (cf. *supra* n. 89 y la sección 3). El intelecto (paciente o agente) es alma; el alma está en el cuerpo, pero no está *mezclada* con el cuerpo. Está en el cuerpo en el mismo sentido en que cualquier otra forma está en la materia.

98 El intelecto potencial.

99 Temistio vuelve a citar las líneas centrales de *DA* III.5, entre 430a12 y 19.

- [106.10] τερον ἐγγίνεσθαι ἡμῖν τὸν δυνάμει, φύσει δὲ εἶναι πρότερον καὶ τῇ τελειότητι τὸν ἐνεργεῖα, μᾶλλον δὲ μὴδὲ τῷ χρόνῳ τὸ πρότερον ἔχειν τὸν δυνάμει, ἀλλ' ἐμοὶ μὲν ἢ σοὶ πρότερον παραγίνεσθαι, ἀπλῶς δὲ μὴ πρότερον εἶναι, ὡςπερ οὐδὲ τὸν πρόδρομον τοῦ βασιλέως οὐδὲ τὴν αὐγὴν τοῦ φωτὸς οὐδὲ τὸ ἄνθος τοῦ καρποῦ. φθαρτὸν δὲ λέγει τὸν κοινόν, καθ' ὃν ὁ ἄνθρωπος
- el [intelecto] en potencia sobreviene a nosotros como algo anterior en el tiempo, el [intelecto] en acto es anterior por naturaleza, es decir, en cuanto a su perfección. Más aún, [supone] que el intelecto en potencia ni siquiera es anterior en el tiempo, sino que llega a estar en mí o en ti como algo anterior, pero que en sentido absoluto no es anterior, tal como tampoco el precursor es [anterior] al rey, ni el rayo [del sol] a la luz del día, ni la flor al fruto.
- Pero [Aristóteles] dice que el intelecto individual, en virtud del cual el hombre
- [106.15] ὁ συγκεῖμενος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἐν ᾧ θυμοὶ καὶ ἐπιθυμίαι· ἃ καὶ Πλάτων φθαρτὰ ὑπολαμβάνει, ὡς δῆλον ἐκ τῶν λεγομένων ἐν τῷ Τιμαίῳ· οἱ δὲ λαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνυσαν ἄλλο τι εἶδος αὐτῇ ψυχῆς προσοικοδομοῦντες θνητὸν δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα ἔχον ἐν ἑαυτῷ, πρῶτον μὲν ἡδονὴν μέγιστον
- es un compuesto de alma y cuerpo y en el cual hay animosidades y apetitos es destructible. Platón también cree que estas [afecciones]<sup>100</sup> son destructibles, como es evidente a partir de lo que se dice en el *Timeo*: “quienes, habiendo recibido un principio inmortal de alma, más tarde le dieron forma a un cuerpo mortal mientras le iban construyendo otro tipo de alma que era mortal y que en sí mismo tenía terribles y necesarias afecciones. Primero, el placer,
- [106.20] κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι αὖ θάρσος καὶ φόβον ἄφρονε ξυμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δὲ εὐπαραγωγόν, αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς γένος συνέθεσαν. καὶ διὰ ταῦτα πάντα σεβόμενοι μαίνειν τὸ θεῖον, ὃ τι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσι τὸ θνητὸν, ἰσθμὸν
- el señuelo más grande del mal; luego los dolores, evasiones de los bienes; además, la audacia y el miedo, insensatos consejeros, la animosidad, difícil de apaciguar, la esperanza, buena seductora. Y habiendo mezclado [todo] con la sensación irracional y el deseo erótico que está dispuesto a intentarlo todo, compusieron el género mortal de alma. Y como temían contaminar la [parte] divina [del alma] a causa de todo esto, excepto en cuanto fuera completamente necesario, instalaron la [parte] mortal independientemente de aquella,<sup>101</sup> y

100 Lo que Temistio está diciendo entre líneas es que tanto Platón como Aristóteles no tienen la menor duda de que el alma sensorceptiva es destructible (sin sensación no hay θυμοὶ ni ἐπιθυμίαι) y, al menos en el caso de Aristóteles, que el alma vegetativo-nutritiva también se destruye, ya que sin ese tipo de alma como condición necesaria no hay sensorpercepción.

101 De la inmortal.

- [106.25] καὶ ὄρον τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους ἀχένα μεταξύ θέντες, ἵνα εἴη χωρίς. ἐν δὲ τοῖς στήθεσι καὶ ἐν τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπὶ πᾶσι τὰ περὶ ψυχῆς εἰρημένα συγκεφαλαιούμενος γράφει 'τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον.' καὶ οἱ λόγοι δὲ οὗς ἠρώτησε περὶ ψυχῆς ἀθανασίας εἰς τὸν νοῦν
- entre la cabeza y el pecho establecieron un istmo y un límite, el cuello, para que estuvieran separadas.<sup>102</sup> En el pecho, pues, y en el llamado 'tronco' implantaron el género mortal de alma.<sup>103</sup> Y, a modo de resumen general de lo que ha dicho acerca del alma escribe: "Pues bien, en cuanto al alma, tanto tiene de mortal y tanto de divino".<sup>104</sup> Y prácticamente la mayor parte de los argumentos de mayor peso [que Platón] propuso acerca de la inmortalidad del alma
- [106.30] ἀνάγονται σχεδόν τι οἱ πλεῖστοι καὶ ἐμβριθέστατοι ὅ τε ἐκ τῆς αὐτοκινησίας (ἐδείχθη γὰρ ὡς αὐτοκίνητος μόνος ὁ νοῦς, εἰ τὴν κίνησιν ἀντὶ τῆς ἐνεργείας
- en cierto modo se refieren al intelecto: (i) el [argumento] que [procede] del automovimiento (en efecto, se mostró que el intelecto solo es semoviente, si
- [107.1] νοοίμεν), καὶ ὁ τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις εἶναι λαμβάνων, καὶ ὁ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίότητα καὶ τῶν ἄλλων δὲ τοὺς ἀξιοπιστοτέρους δοκοῦντας οὐ χαλεπῶς ἂν τις τῷ νῷ προσβιβάσειεν, ὡσπερ γε καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ Ἀριστοτέλους ἐξεργασμένων ἐν τῷ Εὐδήμῳ, ἐξ ὧν δῆλον ὅτι καὶ Πλάτων
- concibiéramos el movimiento en lugar de la actividad),<sup>105</sup> (ii) el que considera que los aprendizajes son reminiscencias<sup>106</sup> y (iii) el que [considera] la semejanza con dios.<sup>107</sup>
- Y, entre los demás [argumentos], uno también podría referir sin dificultad al intelecto los que parecen más confiables, como también los que proporciona Aristóteles en el *Eudemo*, a partir de los cuales resulta evidente que también Platón
- [107.5] τὸν νοῦν ἀθάνατον μόνον ὑπολαμβάνει, τῆς ψυχῆς τι καὶ αὐτὸν ὄντα, φθαρτὰ δὲ τὰ πάθη καὶ τὸν τούτοις ἐνόητα λόγον, ὃν Ἀριστοτέλης παθητικὸν νοῦν ὀνομάζει. οὐ γὰρ παντάπασιν ἄλογα τὰ πάθη τῆς ψυχῆς τῆς ἀνθρωπίνης, ἃ γε καὶ ὑπακούει τῷ λόγῳ καὶ παιδεύεται καὶ νοουθετεῖται, ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν ἀλόγων ἀσύνητα λόγου παντάπασιν, ἢ μὲν γέ τινα καὶ
- cree que solo el intelecto es inmortal,<sup>108</sup> ya que también él es una [parte] del alma, pero que las afecciones y la razón que está en ellas –a la que Aristóteles llama "intelecto paciente"– son destructibles. Desde luego que las afecciones del alma humana –al menos las que oyen a la razón<sup>109</sup> son educadas y amonestadas [por ella]– no son completamente irracionales. Sin embargo, las de los irracionales son completamente incapaces de comprender a la razón, o bien muestran con dificultad y

102 La cabeza aloja la parte racional del alma. Aquí Platón describe la disposición física del cuerpo que contribuye a mantener separada la parte racional de la apetitiva, en la que se alojan los estados pasionales que ha descrito antes: deseo erótico, miedo, audacia, animosidad, placer, etc.

103 Estas líneas reproducen, de una manera un poco diferente de nuestras ediciones críticas, Platón, *Timaeus* 69c5-e4.

104 Platón, *Timaeus* 72d4.

105 Platón no dice que el intelecto sea semoviente, sino que lo que es semoviente es el alma (*Phaedrus* 245c-d).

106 Platón, *Meno* 81a-82a; *Phaedo* 72e-77a.

107 Platón, *Respublica* X.613a; *Theaetetus* 176a-b. Véase también Alcinoos, *Didaskalikus* 26.

108 Desde 106.29 ("Y prácticamente la mayor parte de los argumentos de mayor peso") hasta 107.5 ("que solo el intelecto es inmortal") corresponde al *Eudemo*, Frag. 1. Sobre la inmortalidad del alma en el *Eudemo*, véase también Frag. 3, testimoniado por Elías en su comentario a las *Categorías*.

109 Temistio parece estar citando *Ethica Nicomachea* I.13, 1102b30-31, donde Aristóteles sostiene que "lo vegetativo, en efecto, de ningún modo participa de la razón; lo apetitivo, en cambio, y, en general, lo desiderativo, en cierto modo, sí participa en la medida en que la oye y obedece" [τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινῶν ἐ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλων ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατῆκοῦν ἐστὶν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν].

- [107.10] ἀμυδρῶς ἔχνος ἐμφαίνοντα λόγου, τὰ δὲ ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ συμπλέκεται λόγῳ· θάρσος γὰρ καὶ φόβος καὶ ἐλπίς εὐθύς ἐμφαίνει τὸ λογικῆς εἶναι ψυχῆς· εἰς γὰρ τὸν μέλλοντα ἀποτείνεται χρόνον. διόπερ οὐ γίνεται ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις, ἀλλ' ἡδονὴ μόνῃ καὶ λύπη ἐπὶ παροῦσι τοῖς ἡδέσις ἢ λυπηροῖς, καὶ ταῦτα παντάπασιν ἀνεπαίσθητα λόγου καὶ νοῦ· ἐν ἀνθρώποις
- de un modo confuso un cierto vestigio de razón. Las [afecciones que se dan] en el alma humana, en cambio, se encuentran entrelazadas con la razón. En efecto, la audacia, el miedo y la esperanza directamente exhiben lo que es propio del alma racional, pues se proyecta hacia el futuro.<sup>110</sup> Es precisamente por eso que no ocurren en los animales irracionales, sino que [en ellos] solo [se dan] el placer y el dolor en las cosas que son placenteras y dolorosas en las situaciones presentes. Estas [afecciones] son completamente insensibles a la razón y al intelecto. Es así, por ende, que, en los seres humanos,
- [107.15] δὲ οὕτως ἄρα καὶ τὰ πάθη μέτοχα λόγου, ὥστε μετρηθέντα γίνονται ἀρεταί. τοῦτο δὲ σημεῖον τοῦ μὴ τὴν φύσιν αὐτῶν ἄλογον εἶναι, ἀλλὰ τὸ ἄμετρον, καὶ οὐ κακῶς οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφᾶς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας· καὶ εἶη ἂν ταῦτ' οὐκ εἴπειν παθητικόν τε νοῦν καὶ πάθος λογικόν, τουτέστι πάθος
- en cambio, las afecciones participan de la razón, de modo que, cuando son medidas, se convierten en virtudes.
- Esto es un indicio de que lo que es irracional no es su naturaleza,<sup>111</sup> sino la ausencia de medida; y los discípulos de Zenón correctamente sostienen que las afecciones del alma humana son distorsiones de la razón y juicios erróneos de la razón.<sup>112</sup> Sería lo mismo decir “pasional”, “intelecto”, “pasión racional”, esto es, “pasión
- [107.20] ψυχῆς ἀνθρωπίνης, ἃ διὰ τὴν εἰς σῶμα τοῦ νοῦ κατοίκισιν λόγου μέτοχα γίνεται καὶ ἐπήκοα· οὐδὲ γὰρ ἄλλως οἷόν τε ἦν τὸν νοῦν ἐγκατοικίζεσθαι τῷ σώματι μὴ διὰ μέσων τῶν παθῶν συνδούμενον καὶ συναπτόμενον· μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτόν, ἢ φησὶν ὁ θεῖος Πλάτων. λαβόντες οὖν, φησί, τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς τὴν ἀθάνατον τὸ μετὰ τοῦτο
- o afección del alma humana”,<sup>113</sup> cosas que, a causa del establecimiento del intelecto en el cuerpo,<sup>114</sup> se vuelven partícipes y oyentes de la razón. Desde luego que el intelecto no podría asentarse en el cuerpo de otro modo, a no ser por encontrarse ligado y vinculado [a él] por medio de las afecciones. Como dice el divino Platón, “no es lícito que lo que no es puro esté en contacto con lo puro”.<sup>115</sup> Entonces, dice [Platón], habiendo recibido el principio inmortal del alma, luego

110 Temistio debe estar pensando en *DA* III.10, 433b5-11, donde Aristóteles sugiere que en los que tienen “percepción del tiempo” (en quienes “el intelecto ordena resistir a causa del futuro”) se da el paso del ámbito puramente psicológico al de la consideración práctica que está anclada en el cálculo [λογισμός], el cual permite planear cursos de acción (cf. *In De an. paraph.* 120.10-26).

111 Es decir, no es la naturaleza humana la que es irracional.

112 Se refiere a Zenón de Citio, fundador del estoicismo. Para la tesis estoica de que las afecciones o “pasiones” son juicios, véanse, entre otros muchos pasajes, Porfirio, *De abstinentia* III.22.3, y Galeno, *De Placitis Hippocratis et Platonis* 270.10-274.39 (ed. De Lacy), con la discusión de Boeri y Salles, 2014: 590-591.

113 Hasta ahora siempre he traducido πάθος por “afección”, que es un término un poco más amplio que “pasión” (igualmente plausible para esta palabra griega, pero que tiene la desventaja de que no puede aplicarse correctamente a los ejemplos en los que algo recibe la acción de otra cosa, en cuyo caso es “afectado” por esa cosa sin que esa “afección” tenga algún tipo de connotación moral). En esta línea uso “pasión” para πάθος y “pasional” para παθητικόν porque Temistio parece estar poniendo énfasis en el vínculo etimológico que estos términos guardan con el “intelecto paciente” [παθητικός νοῦς].

114 Ahora está evocando Platón, *Timaeus* 69c y 69d.

115 Platón, *Phaedo* 67b2. Como han hecho notar varios intérpretes, en el contexto del *Phaedo* esta es una *confessio Pythagorica* (cf. Vigo, en Platón, *Fedón* 2009: *ad loc.*, 30, n. 45).

[107.25] θνητὸν σῶμα αὐτῆ περιετόρνουσιν. ἵνα δὲ τοῦτο δυνατὸν γένηται καὶ ἀρχὴ ἀθάνατος ἐγκατοικισθεῖ τῷ σώματι, ἄλλο, φησὶν, εἶδος προσύφηναν αὐτῆ ψυχῆς θνητὸν καὶ ἐπίκηρον· ἀνάγκη γὰρ ἦν τὸν σύνδεσμον τοῦ ἀθανάτου πρὸς τὸ θνητὸν καὶ αὐτὸν θνητὸν εἶναι· φθειρομένου γὰρ τοῦ θνητοῦ συμφθεῖρεται ὁ πρὸς αὐτὸ δεσμὸς τοῦ ἀθανάτου.

le dieron forma de cuerpo mortal”.<sup>116</sup> Y para que eso llegara a ser posible y el principio inmortal pudiese asentarse en el cuerpo, urdieron otra especie de alma para ella, afirma [Platón], mortal y perecible.<sup>117</sup> Desde luego que era necesario que el vínculo entre lo inmortal y lo mortal también fuese mortal, ya que cuando lo mortal se destruye, la atadura de lo inmortal que con ello se relaciona [también] se destruye.<sup>118</sup>

[107.30] Ἄμεινον δὲ καὶ τὰ Θεοφράστου παραθέσθαι περὶ τε τοῦ δυνάμει νοῦ καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ. περὶ μὲν οὖν τοῦ δυνάμει τάδε φησὶν· ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἔξωθεν ὦν καὶ ὡσπερ ἐπίθετος ὅμως συμφυῆς; καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ μηδὲν εἶναι κατ’ ἐνέργειαν, δυνάμει δὲ πάντα, καλῶς, ὡσπερ καὶ ἡ αἴσθησις. οὐ γὰρ οὕτως ληπτέον ὡς οὐδὲ αὐτός (ἐριστικὸν γάρ).

También es mejor citar las [doctrinas] de Teofrasto no solo acerca del intelecto en potencia, sino también [del intelecto] en acto. Pues bien, acerca del [intelecto] en potencia dice lo siguiente: “¿Cómo es que el intelecto, que en un momento es externo y es como un añadido es, sin embargo, connatural [al alma]?”<sup>119</sup> Y, ¿cuál es su naturaleza? En efecto, que [el intelecto], como también la sensación, no sea nada en acto, sino todo en potencia [se dice] adecuadamente; por cierto que [esto] no debe entenderse como si [el intelecto] no fuera nada, ya que eso sería erístico, sino

[107.35] ἀλλ’ ὡς ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὑλικῶν. ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ’ ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον

en el sentido de que es un cierto poder subyacente, como también sucede en el caso de las cosas materiales. Sin embargo, lo de que “[viene de] fuera” sin duda no [debe entenderse] en el sentido de un “agregado”,<sup>120</sup> sino en el de que hay que ubicarlo como “lo que está incluido

116 Vuelve a citar de manera abreviada Platón, *Timaeus* 69c (cf. *supra* 106.18 ss.).

117 Estas líneas se parecen a Platón, *Timaeus* 41d y 69c.

118 Cf. Platón, *Timaeus* 42e-43a.

119 Teofrasto (citado por Temistio) parecer estar pensando en el controvertido pasaje de *De generatione animalium* II.3, 736b27-29, donde Aristóteles afirma que el νοῦς (la expresión distintiva del “alma racional”) *entra* al cuerpo desde fuera, lo cual sugiere que, según Aristóteles, el alma racional *preexiste* a su “instalación” en el cuerpo (así lee el problema Filópono, *In De an.* 10.28-11.5). Lo que Temistio pone en boca de Teofrasto probablemente debe leerse como una crítica de este a la idea aristotélica de que el intelecto llegue desde fuera. Por eso sostiene que el intelecto estaba incluido “en la generación original” [ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει].

120 Y, por lo tanto, como algo extraño.

[108.1] θετέον. πῶς δέ ποτε γίνεται τὰ νοητὰ καὶ τί τὸ πάσχειν <ὕπ' > αὐτῶν; δεῖ γάρ, εἴπερ εἰς ἐνέργειαν ἦξει καθάπερ ἡ αἴσθησις, ἄσωμάτω δὲ ὑπὸ ἄσωμάτου τί τὸ πάθος ἢ ποία μεταβολή; καὶ πότερον ἀπ' ἐκείνου ἢ ἀρχῆ ἢ ἀπ' αὐτοῦ; τῷ μὲν γὰρ πάσχειν ἀπ' ἐκείνου δόξειεν ἂν (οὐδὲν γὰρ

de modo conjunto en la generación original [del alma]". Pero ¿de qué modo a veces [el intelecto en potencia] se convierte en los inteligibles y en qué sentido [se da su] ser afectado por ellos? Sin duda, debe [ser afectado] si, en realidad, se encaminará a su actividad como la sensación. Pero para lo que es incorpóreo, ¿qué afección o qué clase de cambio [experimental] por la acción de un incorpóreo?<sup>121</sup> ¿Es que acaso el principio<sup>122</sup> [del cambio] se da a partir del objeto [inteligible] o del intelecto? En efecto, por el hecho de que [el intelecto] es afectado, parecería [que el principio del proceso] se da a partir del objeto [inteligible], ya que ninguna

[108.5] ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ἐν πάθει· τῷ δὲ ἀρχὴν πάντων εἶναι καὶ ἐπ' αὐτῷ τὸ νοεῖν καὶ μὴ, ὡς περ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀπ' αὐτοῦ. τάχα δ' ἂν φανείη καὶ τοῦτο ἄτοπον, εἰ ὁ νοῦς ὕλης ἔχει φύσιν μηδὲν ὧν ἅπαντα δὲ δυνατός· καὶ τὰ ἐφεξῆς μακρὸν ἂν εἴη παρατίθεσθαι καίτοι μὴ μακρῶς εἰρημένα, ἀλλὰ λίαν συντόμως τε καὶ βραχέως τῇ γε λέξει· τοῖς γὰρ πράγμασι

de las cosas que son afectadas lo es por sí misma. Pero dado que [el intelecto] es el principio<sup>123</sup> de todas las cosas y que el entender depende de él, no como sucede en el caso de los sentidos, [parecería que el ser afectado depende] de sí mismo. Sin embargo, quizás esto también parecería absurdo, si el intelecto tiene la naturaleza de la materia por no ser nada [antes de entender], pero potencialmente es todas las cosas.

Añadir lo que sigue podría ser muy largo, aunque no se lo ha discutido de manera amplia, sino de un modo demasiado conciso y breve, al menos en cuanto al estilo.<sup>124</sup> En efecto, en cuanto a los hechos

[108.10] μεστά ἐστι πολλῶν μὲν ἀποριῶν, πολλῶν δὲ ἐπιστάσεων, πολλῶν δὲ λύσεων. ἔστι δὲ ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν Φυσικῶν, δευτέρῳ δὲ τῶν Περὶ ψυχῆς, ἐξ ὧν ἀπάντων δῆλόν ἐστιν, ὅτι καὶ περὶ τοῦ δυνάμει νοῦ σχεδὸν τὰ αὐτὰ διαποροῦσιν, εἴτε ἔξωθεν ἐστὶν εἴτε συμφυῆς, καὶ διορίζειν πειρῶνται, πῶς μὲν ἔξωθεν πῶς δὲ συμφυῆς. λέγουσι δὲ καὶ αὐτὸν ἀπαθῆ καὶ χωριστόν,

[el pasaje] está lleno de enormes dificultades, de muchas observaciones y soluciones. [Tales cosas se encuentran] en *Physica* V y *De anima* II,<sup>125</sup> a partir de todas las cuales es evidente que [tanto Aristóteles como Teofrasto] también recorren prácticamente las mismas dificultades acerca del intelecto en potencia, [a saber], si [viene] de fuera o si es connatural, e intentan determinar en qué sentido viene de fuera y en qué sentido es connatural. También dicen que él es impasible y separable,

121 En esta línea (108.2-3) Heinze edita ὑπὸ σώματος, pero en el aparato crítico dice “σώματος” fort. ἄσωμάτου”. Hicks, 1907: 590, apoyado en Prisciano, *Metaphrasis in Theophrastum* 28.29 [πῶς νοητὸν ὑπὸ νοητοῦ πάσχει.] cree que la lectura correcta debe ser la “duda” (*fortasse*) indicada por Heinze, i.e. ἄσωμάτου. Todd (en Themistius 2013: *ad loc.*; cf. también 190, n. 74), siguiendo a Hicks, 1907 lee “ἄσωμάτου”; lo mismo que Fortenbaugh *et al.* (1993: 54), aunque cuando estos últimos traducen la línea comentan: “Or, with Themistius’ reading, ‘by a body’”, lo cual oscurece, a mi juicio, qué es lo que están entendiendo (cf. también Huby, 1999: 119). Además, el texto es, en rigor, el de Temistio, quien se supone que está citando a Teofrasto. Si se lee ὑπὸ ἄσωμάτου (mi lectura) la duda de Teofrasto debe ser: ¿cómo es que el intelecto, una entidad incorpórea, es afectado por los inteligibles (también entidades incorpóreas).

122 Quizá en el sentido del “principio o comienzo del proceso”.

123 Ahora parece usar ἀρχή en un sentido metafísico fuerte.

124 Así traduzco la expresión τῇ γε λέξει; probablemente, se refiere al estilo de la paráfrasis que, a diferencia del “comentario”, suele ser poco conciso. Véase mi breve discusión de este tema en la sección 1.

125 Dado que en toda esta sección Temistio está citando o parafraseando a Teofrasto, debe estar refiriéndose a obras de Teofrasto.

[108.15] ὡσπερ τὸν ποιητικὸν καὶ τὸν ἐνεργεῖα ἄπαθῆς γάρ φησιν ὁ νοῦς, εἰ μὴ ἄρα ἄλλως παθητικός, καὶ ὅτι τὸ παθητικὸν ἐπ' αὐτοῦ οὐχ ὡς τὸ κινήτὸν ληπτέον (ἀτελής γάρ ἢ κίνησις), ἀλλ' ὡς ἐνεργεῖαν. καὶ προϊὼν φησι τὰς μὲν αἰσθήσεις οὐκ ἄνευ σώματος, τὸν δὲ νοῦν χωριστόν. ἀψάμενος δὲ καὶ τῶν περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ διωρισμένων Ἀριστοτέλει ἑκείνο φησὶν

tal como el [intelecto] agente, es decir, el que es en acto. En efecto, afirma [Teofrasto], “el intelecto es impasible, a menos que sin duda sea paciente de otra manera”. Y que “es paciente” en su caso no debe entenderse en el sentido de que “es movable” –ya que el movimiento es algo imperfecto–, sino en el sentido de su actividad. Y, al avanzar [en su discusión], agrega que las sensaciones no se dan sin un cuerpo, en tanto que el intelecto es separable.<sup>126</sup>

[108.20] ἐπισκεπτέον, ὃ δὴ φαμεν ἐν πάσῃ φύσει τὸ μὲν ὡς ὕλην καὶ δυνάμει, τὸ δὲ αἴτιον καὶ ποιητικόν, καὶ ὅτι αἰεὶ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. ταῦτα μὲν ἀποδέχεται, διαπορεῖ δέ: τίνε οὖν αὐτὰ αἰ δύο φύσεις; καὶ τί πάλιν τὸ ὑποκείμενον ἢ συνηρημένον τῷ ποιητικῷ; μικτὸν γάρ πως ὁ νοῦς ἐκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει.

Pero habiendo entrado en contacto incluso con las distinciones de Aristóteles acerca del intelecto agente, dice:<sup>127</sup> “lo que hay que

[108.25] εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, καὶ εὐθύς ἐχρήν καὶ αἰεὶ: εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἡ γένεσις; ἔοικε δ' οὖν ὡς ἀγέννητος, εἴπερ καὶ ἀφθαρτος. ἐνυπάρχων δ' οὖν διὰ τί οὐκ αἰεὶ; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μῖξιν” ἐξ ὧν ἀπάντων δῆλόν ἐστιν, ὅτι οὐ φάυλως ὑπονοοῦμεν ἄλλον μὲν τινα παρ' αὐτοῖς εἶναι τὸν παθητικὸν νοῦν καὶ φθαρτόν

investigar es aquello que sin duda afirmamos, que en la naturaleza toda lo uno es como la materia, es decir, en potencia, mientras que lo otro es la causa y lo que actúa.<sup>128</sup> y que “siempre es más valioso lo que actúa que lo que padece,<sup>129</sup> y el principio [más que] la materia”.<sup>130</sup> [Aunque] admite esto, no obstante, [Teofrasto] plantea dificultades: “Entonces, ¿cuáles son estas dos naturalezas? Y, de nuevo, ¿qué es lo que subyace a o que depende del [intelecto] agente? Pues, en cierto modo, el intelecto es una mezcla de lo agente y de lo que es en potencia.

Por tanto, si el [intelecto] que pone en movimiento es connatural [a uno],<sup>131</sup> también tendría que haber [estado en nosotros] directamente [desde el nacimiento] y siempre. [Pero si llegó más tarde], ¿con qué y cómo fue su origen? Por supuesto que parece ser ingénito si, en realidad, también es indestructible. Pero si por cierto es inmanente [a nosotros], ¿por qué no lo es siempre? ¿O por qué hay olvido, engaño y falsedad? Tal vez debido a la mezcla” [entre intelecto agente y paciente]. A partir de todo esto resulta evidente que no sospechamos de manera incorrecta que, por un lado, en ellos hay un intelecto paciente y destructible,

<sup>126</sup> Temistio, *In De an. paraph.* 107.30-108.18 = Teofrasto 307A.

<sup>127</sup> Es decir, “dice Teofrasto”. Lo que sigue hasta el final (108.18-109.1) es, de nuevo, Teofrasto, 320A.

<sup>128</sup> La cita es Aristóteles *DA* III.5, 430a10-12; en el texto de Aristóteles el giro “es decir, en potencia” [καὶ δυνάμει] no aparece.

<sup>129</sup> Es decir, lo que es afectado y, por ende, “paciente”.

<sup>130</sup> Aristóteles, *DA* III.5, 430a18-19.

<sup>131</sup> O “a su alma”.

- [108.30] ὄν καὶ κοινὸν ὀνομάζουσι καὶ ἀχώριστον τοῦ σώματος, καὶ διὰ τὴν πρὸς τοῦτον μῖξιν τὴν λήθην καὶ τὴν ἀπάτην γίνεσθαι φησὶν ὁ Θεόφραστος· ἄλλον δὲ τὸν ὡσπερ συγκείμενον ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, ὄν καὶ χωριστὸν τοῦ σώματος εἶναι τιθέασιν καὶ ἀφθαρτὸν καὶ ἀγένητον, καὶ πῶς μὲν δύο φύσεις τούτους τοῦ νοῦς, πῶς δὲ μίαν· ἐν γὰρ τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους.
- [108.35] ἀλλ' ὅπερ εἶπον, τὸ μὲν ἀποφαίνεσθαι περὶ τοῦ δοκοῦντος τοῖς φιλοσόφοις ἰδίᾳ καὶ σχολῆς ἐστὶ καὶ φροντίδος, ὅτι δὲ μάλιστα ἂν τις ἐξ ὧν συνηγάγομεν
- [109.1] ῥήσεων λάβει τὴν περὶ τούτων γνῶσιν Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου, μᾶλλον δὲ ἴσως καὶ αὐτοῦ Πλάτωνος, τοῦτο γοῦν πρόχειρον ἴσως δισχυρίζεσθαι.
- al que denominan<sup>132</sup> no solo “individual”, sino también “inseparable del cuerpo”, y a causa de la mezcla con él Teofrasto sostiene que surge el olvido y el engaño.<sup>133</sup> Por otra parte, está el [intelecto] que es como el que se compone del que es en potencia y del que es en acto, que establecen que no solo es separable del cuerpo sino también indestructible e ingénito y, en cierto modo, estos intelectos son dos naturalezas pero, en cierto modo, una sola. En efecto, lo que deriva de la materia y la forma es una sola cosa.
- Sin embargo, como dije, manifestarse acerca de lo que los filósofos creen requiere un estudio y reflexión peculiares. Pero que uno, especialmente a partir de los pasajes
- que hemos reunido, podría adquirir conocimiento de Aristóteles y Teofrasto, incluso quizá más del mismo Platón, acerca de estos temas, eso es algo que tal vez es fácil afirmarlo.\*

<sup>132</sup> Aristóteles y Teofrasto.

<sup>133</sup> Muy aristotélicamente, Temistio interpreta que los defectos de las funciones psicológicas se explican por la mezcla o combinación del intelecto con el cuerpo, que, como afirma Aristóteles, es lo que se interpone como extraño al intelecto y lo obstaculiza y obstruye (*DA III.4, 429a20-21*).

\* Presenté una versión de la primera parte de este trabajo (la que se centra en mi interpretación de Aristóteles, *De anima III.5*) en un coloquio que tuvo lugar en la Universidad Diego Portales (Chile) en 2015. En agosto de 2023 presenté una versión más elaborada del mismo texto (en el que Temistio ya apareció como un intérprete interesante para entender mejor el texto) en un seminario organizado por Gabriela Rossi (en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso). Vaya mi agradecimiento a Gabriela, a los colegas presentes en esa sesión y al grupo de entusiastas estudiantes por sus preguntas. Mi comprensión de la noética de Aristóteles debe mucho a varios años de conversaciones infatigables con Jorge Mittelman sobre la psicología aristotélica (aunque no creo que Jorge esté dispuesto a suscribir mi interpretación en todos sus detalles). Deseo expresar un agradecimiento especial a Natalia Jakubecki por su fino trabajo editorial y sus numerosas sugerencias, que contribuyeron a mejorar mi texto.

## Bibliografía

### Fuentes

#### *Ediciones, traducciones y comentarios*

- » Alexander Aphrodisiensis (1887). *De anima liber cum mantissa*. Ed. Bruns, I. Berlín: Reimer. (CAG suppl. II 1).
- » Alexander Aphrodisiensis (2008). *De anima libri mantissa*. Ed. Sharples, R. W. Berlín - Nueva York: De Gruyter.
- » Alexander of Aphrodisias (1990). *De intellectu*. En: Schroeder, F. y Todd, R. B. (eds. y trads.). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- » Aristotele (1991 [1979]). *L'Anima*. Trad. Movia, G. Nápoles: Loffredo.
- » Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Trad. Calvo Martínez, T. Madrid: Gredos.
- » Aristóteles (1995). *Física III-IV*. Trad. Vigo, A. G. Buenos Aires: Biblos.
- » Aristoteles (2017). *Über die Seele. De anima*. (Griechisch - Deutsch). Trad. Corcilus, K. Hamburgo: Felix Meiner.
- » Aristotelis (1965). *De generatione animalium*. Ed. Drossaart Lulofs, H. J. Oxford: Oxford Classical Texts.
- » Aristotle (1907). *De anima*. Trad. Hicks, R. D. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Aristotle (1926). *On Coming-to-Be and Passing-Away (De generatione et corruptione)*. Ed. Joachim, H. H. Oxford: Clarendon Press.
- » Aristotle (1955). *Parva Naturalia*. Ed. Ross, W. D. Oxford: Clarendon Press.
- » Aristotle (1961). *De Anima*. Ed. Ross, W. D. Oxford: Clarendon Press.
- » Aristotle (1979 [1936]). *Aristotle's Physics*. Ed. Ross, W. D. Oxford: Clarendon Press.
- » Aristotle (1981 [1924]). *Aristotle's Metaphysics*. Ed. Ross, W. D. Oxford: Clarendon Press.
- » Aristotle (2016). *De Anima*. Trad. Shields, C. Oxford: Clarendon Press.
- » Jean Philopon (1966). *Commentaire sur le De Anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*. Ed. Verbeke, G. Lovaina: Publications Universitaires - Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts. (CLCAG 3).
- » Philoponus (1991). *On Aristotle on the intellect (On the Soul 3.4-8)*. Trad. Charlton, W. Londres: Duckworth.
- » Philoponus Ioannis (1897). *In Aristotelis De anima Libros Commentaria*. Ed. Hayduck, M. Berlín: Reimer. (CAG 15).
- » Platón (1986). *República*. Trad. Eggers Lan, C. Madrid: Gredos.
- » Platón (2009). *Fedón*. Trad. Vigo, A. G. Buenos Aires: Colihue.

- » Simplicius (1882). *In Libros Aristotelis de Anima Commentaria*. Ed. Hayduck, M. Berlín: Reimer. (CGA11).
- » Sophoniae (1883). *In Libros Aristotelis de Anima Paraphrasis*. Ed. Hayduck, M. Berlín: Reimer. (CAG 23).
- » Temistio (1965). *Parafraasi dei libri di Aristotele sull'Anima*. Trad. De Falco, V. Padua: Cedam.
- » Temistio (2000). *Discursos Políticos*. Trad. Ritoré-Ponce, J. Madrid: Gredos.
- » Themistius (1890). *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*. Ed. Heinze R. Berlín: Reimer. (CAG 5.3).
- » Themistius (1965). *Orationes*. Vol. I. Ed. Downey, G. Leipzig: Teubner.
- » Themistius (1970). *Orationes*. Vol. II. Ed. Downey, G. y Norman, A. F. Leipzig: Teubner.
- » Themistius (2013 [1996]). *On Aristotle On the Soul*. Trad. Todd, R. B. Londres - Nueva Dehli - Nueva York - Sydney: Bloomsbury.
- » Thomas Aquinas (1976). *De unitate intellectus contra averroistas* (Opera Omnia 43). Ed. Leonina: Roma.

### Bibliografía complementaria

- » Ballériaux, O. (1989). "Thémistius et l'exégèse de la noétique aristotélicienne", *Revue de Philosophie Ancienne* 7.2, 199-233.
- » Boeri, M. D. (2009). "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", *Estudios de Filosofía* 40, 79-107.
- » Boeri, M. D. y Salles, R. (2014). *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- » Blumenthal, H. J. (1979). "Photius on Themistius (Cod. 74): Did Themistius Write Commentaries on Aristotle?", *Hermes* 107, 168-182.
- » Blumenthal, H. J. (1990). "Themistius: The Last Peripatetic Commentator on Aristotle?". En: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed*. Londres: Duckworth, 113-123.
- » Bonitz, H. (1955 [1870]). *Index Aristotelicus*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- » Browne, G. M. (1986). "Ad Themistium Arabum", *Illinois Classical Studies* 11.1/2, 223-245.
- » Caston, V. (1999). "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", *Phronesis* 44.13, 199-227.
- » Corcilus, K. (2017). "Einleitung". En: Aristoteles. *Über die Seele De anima*. Hamburgo: Felix Meiner, I-LXXXVI.
- » Frede, M. (1996). "La théorie aristotélicienne de l' intellect agent". En: Romeyer Dherbey, G. (dir.) - Viano, C. (ed). *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*. París : Vrin, 377-390.
- » Freudenthal, J. (1869). "Zur Kritik und Exegese von Aristoteles' *Parva Naturalia*", *Rheinisches Museum* 24, 81-93.

- » Gerson, L. (2005). *Aristotle and other Platonists*. Ítaca: Cornell University Press.
- » Heather, P. y Moncur, D. (2001). *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*. Liverpool: Liverpool University Press.
- » Hintikka, I. (2004). "Aristotle's Theory of Thinking and its Consequences for his methodology". En: Idem. *Analysis of Aristotle. Selected Papers*. Nueva York - Boston - Dordrecht - Londres - Moscú: Kluwer Academic Publishers, 45-75.
- » Huby, P. M. (1999). *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary. Vol. 4: Psychology. Texts 265-327*. Leiden - Nueva York - Colonia: Brill. (Theophrastus of Eresus 81).
- » Ierodiakonou, K. (2002). "Psellos' Paraphrasis on Aristotle's *De interpretatione*". En: Idem (ed.). *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford: Oxford University Press, 157-181.
- » Kupreeva, I. (2010). "Themistius". En: Gerson, L. P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 397-416.
- » Lampe, G. W. H. (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- » Mahoney, E. P. (1982). "Neoplatonism, the Greek Commentators and Renaissance Aristotelianism". En: O'Meara, D. J. (ed.). *Neoplatonism and Christian Thought*. Norfolk: State University of New York Press, 169-177.
- » Moraux, P. (1942). *Alexandre d'Aphrodisie, exégète de la noétique d'Aristote*. Lieja - París: Droz.
- » Moraux, P. (1978). "Le *De anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Themistius". En: Lloyd, G. E. R. y Owen, G. E. L. (eds.). *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. Cambridge: Cambridge University Press, 281-324.
- » Nuyens F. (1973 [1948]). *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Lovaina: Institut Supérieur de philosophie.
- » Polansky, R. (2007). *Aristotle's De anima*. Cambridge - Nueva York: Cambridge University Press.
- » Rodier, G. (1900). *Aristote. Traité de l'âme*. Tome II: notes. París: Ernest Leroux.
- » Schroeder, F. y Todd, R. B. (eds. y trads.) (1990). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- » Sorabji, R. (2000). "The Ancient Commentators on Concept Formation". En: De Haas, F. A. J., Leunissen, M., y Martijn, M. (eds.). *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*. Leiden: Brill, 3-26.
- » Steel, C. (1973). "Des Commentaires d'Aristote par Themistius?", *Revue Philosophique de Louvain* 71, 669-680.
- » Zingano, M. (2009). "Considérations sur l'argumentation d'Aristote dans *De Anima* III 4". En: Van Riel, G. y Destrée, P. (eds.). *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*. Lovaina: Leuven University Press, 89-106.
- » Zucker, A. (2011). "Qu'est-ce qu'une paraphrasis? L'enfance grecque de la paraphrase", *Rursus. Poétique, réception et réécriture des textes antiques* 6, 1-40 DOI: 10.4000/rursus.476.
- » Zucker, A. (2016). "Themistius". En: Falcon, A. (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill, 359-373.

