

INTELECTO E INMORTALIDAD EN ARISTÓTELES, ALEJANDRO DE AFRODISIAS Y TOMÁS DE AQUINO

THOMAS REGO

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La naturaleza del alma humana en Aristóteles. 3. La naturaleza del alma humana en el *De anima* de Alejandro de Afrodiasias. 4. El sentido íntegro de la naturaleza del alma en Sto. Tomás de Aquino. 5. Conclusión.

χαλεπὸν [διορίσαι] [...] πότερον τὰ μέρη χρὴ ζητεῖν πρότερον ἢ τὰ ἔργα αὐτῶν [...] «es difícil determinar [...] si es necesario primero indagar las partes [del alma] o sus operaciones»

De anima A 1: 402^b10-12.¹

1. INTRODUCCIÓN

LA cuestión de la inmortalidad del alma presenta soluciones divergentes a lo largo de la historia de la filosofía occidental, como se advierte al comparar las posiciones de Aristóteles, Alejandro de Afrodiasias y Sto. Tomás de Aquino. No obstante, advertimos que en ellos tres hay un instrumento argumentativo común, que, dependiendo de su antropología de base, ofrece resultados diversos. Este es el principio metafísico de que “el obrar sigue al ser”, que estos tres filósofos utilizarán rigurosamente en la formulación de sus argumentaciones.

Nuestra indagación comenzará por analizar el uso que el mismo Aristóteles realiza de este principio en su tratado *De anima* para deducir una eventual supervivencia a la muerte corpórea. Luego, constataremos la divergencia que se presenta en la aplicación de dicho principio en Alejandro y Sto. Tomás de Aquino. En primer lugar, veremos cómo en el *De anima* alejandrino la recep-

thomas.rego@uai.cl, Universidad Adolfo Ibáñez, Facultad de Artes Liberales, Av. Padre Hurtado 750, 2562340 Viña del Mar, Chile.

¹ Las obras de Aristóteles serán citadas en general a partir de ARISTÓTELES, *Opera*, ed. I. Bekker, O. Gigon, De Gruyter, Berolini 1960. Todas las traducciones son de mi autoría, salvo indicación en contrario. Una primera versión de este artículo fue presentada en el IV Congreso Internacional de Filosofía Tomista. *Operari sequitur esse*, que tuvo lugar del 17-19 de Julio 2018, en Santiago de Chile. Quisiera agradecer las sugerencias y correcciones realizadas por D. Torrijos-Castrillejo, G. Marini, J. A. Valdivia Fuenzalida, N. Sica y los evaluadores anónimos, que han contribuido a mejorar este estudio.

ción de la antropología aristotélica implica la adopción del principio del *agere sequitur esse* como fundamento de la separación substancial del intelecto agente respecto del alma humana, la que permanece corruptible, al plantear un intelecto agente asimilable a Dios. En segundo lugar, mostraremos cómo en el Aquinate, en cambio, la interpretación aristotélica decanta en la salvación de la integridad del intelecto humano en sus dos formas, agente y paciente.² De este modo, la aplicación de este principio devendrá en el reconocimiento de la especial nobleza del alma humana y la supervivencia del intelecto entero. En este análisis seguiremos su comentario al *De anima* aristotélico, junto con algunos pasajes de la primera parte de la *Suma de teología* y de la cuestión *Quodlibetal* x.

2. LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA EN ARISTÓTELES

2. 1. La caracterización del alma a través de sus propiedades en *De anima*

En *De anima*³ 1 1 Aristóteles se pregunta, entre otras cosas, a qué categoría del ser pertenece el alma, si es en potencia o en acto (402^a23-^b1), y si es divisible (402^b1-3).⁴ Luego distingue entre alma, partes, operaciones y objetos, al preguntarse si es necesario estudiar primero el alma en su totalidad, sus partes (μέρια), sus actos (ἔργα) o sus objetos (ἀντικείμενα). Y ejemplifica con una de sus partes, el “intelecto” (νοῦς), con su actuar, el “inteligir” (νοεῖν) y con su objeto, “lo inteligible” (τὸ νοητόν) (402^b9-16). De este modo queda planteada la pregunta respecto de cuál es el camino de descubrimiento del alma humana: ¿se debe partir desde la esencia para determinar sus potencias y deducir sus posibles operaciones, o se debe avanzar, a través de las etapas intermedias, desde los objetos hasta la esencia?

En este punto Aristóteles muestra que este recorrido investigativo se puede realizar en ambas direcciones: no solo se conocen las propiedades a partir de las esencias, sino que, inversamente (ἀνάπαλιν), a partir de las propiedades (τὰ συμβεβηκότα)⁵ se puede conocer en gran medida la esencia (τὸ τί ἐστίν):

² O “aspectos” o “funciones”, como los describe Boeri. Cfr. M. BOERI, *Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica*, «Estudios de Filosofía», 40 (2009), pp. 79-107, p. 83; pp. 100-101.

³ A partir de ahora, *De anima* de Aristóteles será abreviado DA.

⁴ Esto es, si tiene partes que se puedan separar. Esto es de suma importancia para pensar en una posible supervivencia a la muerte corpórea.

⁵ Traducimos aquí “accidentes” por propiedades, entendidas como accidentes necesarios que se siguen de la esencia, a pesar de no ser determinaciones que pertenezcan directamente a la esencia de la substancia, siguiendo la segunda acepción que el mismo Aristóteles ofrece en su “léxico filosófico” que integra la *Metafísica*: λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἐκάστῳ καθ’ αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα (*Metaphys.* Δ 30: 1025^a30-31). Cfr. *ibidem*, 30-34. Cfr. D. BRONSTEIN, *Aristotle on Knowledge and Learning. The Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 47-48.

Parece que no sólo conocer el “qué es” (τὸ τί ἐστι γινῶναι) sea útil para el contemplar las causas de las propiedades (τῶν συμβεβηκότων) de las sustancias [...], sino que también, inversamente (ἀνάπαλιν), las propiedades contribuyen en gran medida para conocer el “qué es” [...].⁶

En este texto se reconoce la estructura metafísica que se expresa con el adagio latino *agere sequitur esse*, ya que a partir de las determinaciones del ente podemos conocer su esencia. Y en este caso se da con un mayor grado de detalle, ya que los objetos especifican a las acciones, las cuales especifican a las potencias, y éstas, finalmente, a la esencia. Además, en este caso en particular, el objeto intelectual (τὸ νοητόν) especifica a la acción de inteligir (νοεῖν), y ésta, a la inteligencia (νοῦς), que en definitiva es una parte del alma.⁷ De esta manera, se da un indicio de una cualidad que trasciende los límites de la materia, porque, como nota Zucca, la extensión de este objeto, lo νοητόν, es ilimitada, porque se extiende tanto, cuanto se extiende el ser.⁸

Se advierte que Aristóteles está siguiendo especialmente el caso de la inteligencia, ya que se pregunta si las afecciones del alma (πάθη) son todas comunes con el cuerpo o si hay alguna propia del alma, como pareciera ser el νοεῖν (403^a3-8). Y aquí establece: si hay alguna afección o acto que se realice sin el cuerpo, el alma se podrá separar:

Si alguna de las operaciones o propiedades del alma es propia [de ella], sería posible que ella se separe [...].⁹

La expresión “es propia de ella”, en una construcción de genitivo posesivo, indica en este contexto un acto que sea propiedad del alma, no común a ella y el cuerpo.

Ya en el comienzo del libro II se repropone la cuestión de la separabilidad del alma de distintas maneras. En primer lugar, al sugerir que el ser del alma y del cuerpo no es el mismo, así como ellos mismos no son uno (412^b6-9). En segundo lugar, al decir que no es claro que el alma – o algunas partes suyas, si ésta llegara a ser divisible – no se pueda separar del cuerpo, aunque nada impide que alguna parte sea separable, si no es “acto” de ninguna parte del cuerpo

⁶ DA A 1: 402^b16-22.

⁷ Esta inversión del camino cognoscitivo, desde los objetos hacia la esencia, sigue el orden de la definición, donde los objetos son anteriores y definen a los actos, y estos a las potencias: τὸ νοητικόν - ἐνέργεια - ἀντικείμενον - νοητόν (DA B 4: 415^a16-22). Esto es así porque los objetos de las potencias determinan a las operaciones, y éstas a las potencias, siendo primeras en la *via definiendi*, como comenta el Aquinate en este pasaje. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, ed. A. Pirotta, Marietti, Taurini-Romae 1948, II I, VI, nn. 304-305.

⁸ Cfr. D. ZUCCA, *The Aporiai of Intellect in Aristotle's De anima III 4*, «Síntesis. Revista de Filosofía», 1/2 (2018), pp. 138-164, p. 141.

⁹ DA A 1: 403^a10-12.

(413^a3-7). En tercer lugar, al recordar que “vivir” (ζῆν) se dice de muchas maneras, en referencia a distintas operaciones, y la “intelección” (νοῦς) es una de ellas (413^a22-25). Esto habilitaría a considerar “vivo” (ἐμψυχος) a algo que no respire ni se mueva localmente, pero que entienda.

Un cuarto pasaje introduce la cuestión de la separabilidad, al sostener que, si bien el intelecto y la potencia teórica pueden separarse del resto del alma según la razón, no es claro si también pueden hacerlo realmente (413^b13-32):

Acerca de la inteligencia y de la potencia teórica, no es nada manifiesto todavía, pero parece que el género del alma sea distinto, y que solo éste sea posible que se separe, como lo eterno de lo corruptible.¹⁰

A continuación, reconocemos la herencia platónica al caracterizar el alma humana a través de la mayor nobleza de los objetos de la inteligencia.¹¹ En efecto, el objeto de la inteligencia, de la ciencia, son los universales (ἐπιστήμη τῶν καθόλου), que de algún modo están en el alma y no se requiere de la presencia física, como con el objeto de la sensación. Por ello se dice que está dentro del poder del alma el entender (νόησαι ἐπ’ αὐτῷ) cuando quiera, pero no el percibir (417^b19-28).

2. 2. La inmortalidad del alma

El libro III ya deja de lado las dudas respecto de la separabilidad del alma y pasa a las definiciones. En primer lugar, a pesar de que no haya asunción de principios (ὑπολήψεις) sin imaginación, ni imaginación sin sensación (427^b14-17), el intelecto, que es receptor de las formas, es sin mezcla con el cuerpo (429^a18-27). Al comparar la potencia sensitiva con la intelectiva, dice que la primera no se da sin el cuerpo, mientras que la segunda es separable:

[...] la potencia sensitiva no se da sin el cuerpo, pero el intelecto es separable.¹²

Y el intelecto, una vez alcanzado el acto de conocer, ya puede conocer por él mismo (δι’ αὐτοῦ) los objetos inteligibles, a diferencia de la sensación, e incluso puede entenderse a él mismo (αὐτὸς αὐτὸν δύναται νοεῖν), habilidad (la de percibirse a ella misma) que la sensación claramente no posee.¹³ Es importante notar que, antes de conocer los objetos, este intelecto está en potencia

¹⁰ περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πω φανερόν, ἀλλ’ ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθαρτοῦ (DA B 2: 413^b24-27). Una lectura alternativa haría depender ψυχῆς de ἕτερον y no de γένος, de modo que habría que traducir: «sino que parece que es un género distinto del alma, y que sólo éste...». Cfr. LSJ, p. 702^b, s.v. ἕτερος, III.1.

¹¹ Cfr. *Phaid.* 79^b, donde se dice el alma es invisible y más connatural con lo invisible que el cuerpo.

¹² [...] τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ τοῦ σώματος, ὁ [νοῦς] δὲ χωριστός (DA Γ 4: 429^b4-5).

¹³ Cfr. *ibidem*, 429^b5-10.

de lo inteligible y es por ello que Aristóteles lo llama intelecto “en potencia” (δυνάμει).¹⁴

A continuación, Aristóteles exalta el alma a través de la elevación de su objeto de conocimiento, tal como Platón hacía con el alma y las Ideas inmateliales.¹⁵ En efecto, el Estagirita afirma que: «el intelecto es tan inteligible (νοητός) cuanto lo son los inteligibles».¹⁶

Y como los inteligibles, que son sus objetos de conocimiento, fruto de la abstracción, son inmateliales, también podemos deducir la inmaterialidad de la inteligencia. Nuevamente tenemos la aplicación del adagio *agere sequitur esse*.

En este punto es necesario reconocer que la fuente de inspiración no es sólo platónica, sino que nos podemos también remontar hasta la fuente parmenídea de esta vinculación entre entender y ser: «[...] pues es lo mismo inteligir y ser».¹⁷ Parece haber en esta afirmación de Parménides la intuición de que la inmaterialidad del conocimiento exige una dimensión inmaterial en la potencia que ejecuta el acto cognoscitivo y produce el conocimiento, intuición que Platón y Aristóteles no menosprecian. En efecto, en relación con el conocimiento científico, el Estagirita afirma que: «Respecto de los [objetos] que son sin materia, lo que conoce y lo que es conocido son lo mismo»,¹⁸ de modo que la inmaterialidad del objeto de conocimiento exigiría la inmaterialidad del sujeto cognoscente.

Luego de hablar del intelecto en potencia en el capítulo anterior, en DA III 5 realiza una distinción que parece ser interior a este intelecto, la distinción entre intelecto paciente y agente.¹⁹ Por ello es importante no identificar el intelecto en potencia con el intelecto paciente. Teniendo esto en consideración, el intelecto agente (ὁ νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν) es separable, impasible y sin mezcla, y es acto en relación con el intelecto paciente, haciendo ser inteligibles en acto a los objetos de la inteligencia (430^a10-19).²⁰ Y ante la circunstancia de la

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 429^b15-16.

¹⁵ Cfr. *Phaid.* 79^d1-6.

¹⁶ καὶ αὐτὸς [νοῦς] δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά (*ibidem*, 430^a2-3).

¹⁷ [...] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, H. DIELS, W. KRANZ (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Zürich 1996, fr. 19 B 3: t. I, p. 231.

¹⁸ ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον (DA Γ 5: 430^a3-4). Cfr. *ibidem*, 2-7.

¹⁹ Torrijos-Castrillejo propone que el análisis por parte de Aristóteles de la condición primariamente activa del νοῦς de Anaxágoras podría haber dado lugar a su distinción entre el intelecto paciente y el agente. Cfr. D. TORRIJOS-CASTRILLEJO, *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, EDUSC, Roma 2014, p. 361.

²⁰ Tuominen considera que este intelecto agente se identifica con la primera causa y el moviente inmóvil. Cfr. M. TUOMINEN, *Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Active Intellect*, en V. HIRVONEN, T. HOLOPAINEN, M. TUOMINEN (eds.), *Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, Brill, Leiden 2006, pp. 55-70, p. 61. L. GERSON, *The Unity of Intellect in Aristotle's "De Anima"*, «Phronesis», 49/4 (2004), pp. 348-373.

muerte, es lo único que puede sobrevivir, por su condición de separable del cuerpo:

Y una vez separado (*χωρισθεις*), esto es lo único que realmente existe, y sólo esto es inmortal y eterno. Y no recordamos, porque esto es impasible, y el intelecto paciente (*παθητικὸς νοῦς*) es corruptible, y sin éste nada intelige.²¹

¿Hay objetos inteligibles? ¿Estos son inmateriales? En la medida en que sí los haya, el acto por el cual se conocen, el *νοεῖν*, será inmaterial, y también, por tanto, la potencia, el *νοῦς*, del cual provienen y, en esa misma medida, el alma humana. *Metafísica* XII nos presenta objetos inmateriales de la ciencia humana. Estos no son inmateriales sólo por la abstracción, como en el caso de las esencias de las sustancias materiales y los objetos matemáticos, sino también porque son sustancias inmateriales (*οὐσίαι ἄνευ ὕλης* [1071^b19-22]). Por tanto, el alma humana, que realiza los actos inmateriales por los que conoce a la sustancia inmaterial, que es sólo acto, también es inmaterial, al menos en su potencia intelectual.

3. LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA EN EL *DE ANIMA* DE ALEJANDRO DE AFRODISIAS

La doctrina del intelecto humano en el *De anima* de Alejandro naturalmente tiende a seguir el desarrollo del tratado homónimo de Aristóteles, pero podría plantearse que la originalidad de Alejandro se manifiesta en la relevancia que le asigna a tres tesis aristotélicas, que en la obra de Aristóteles quizás no recibían una atención tan central, como la que Alejandro les ofrece en este tratado. En este sentido, Accattino subraya cómo Alejandro esté uniendo *De anima* III, 4-5 (la tesis de que el intelecto es tan inteligible cuanto lo son sus objetos y la del intelecto agente), *Metafísica* XII (doctrina sobre el Dios como inteligencia) y *Acerca de la corrupción y generación* II, 3 (tesis del intelecto que sobreviene desde afuera) para construir su interpretación del intelecto agente.²² A esta lista podríamos agregar *Metafísica* II, 1, donde se presenta la tesis de que aquello que es lo máximo en algún género es causa del ser para todas las restantes cosas que participan de esa forma de ser, la que se suma a las anteriores.

Estos textos son centrales para la elaboración de la doctrina del intelecto. En ella, Alejandro presenta alternativamente las nociones del “intelecto material”, “intelecto en hábito” e “intelecto en acto”, cuyos sentidos buscaremos

en cambio, entiende, como nosotros, que el intelecto agente aristotélico es parte del intelecto humano, poseyendo todos los atributos especiales que Aristóteles predica de él. En todo caso, separable sería todo el intelecto, como ha dicho previamente.

²¹ DA Γ 5: 430^a22-25.

²² Cfr. P. ACCATTINO, *Alejandro de Afrodizia intérprete del De anima de Aristóteles*, «Estudios de Filosofía», 40 (2009), pp. 53-77, pp. 62, 71-72.

presentar en este análisis. Al realizar este procedimiento, surge la pregunta respecto de si hay una distinción substancial entre estos intelectos. Y lo más difícil de determinar, en nuestra opinión, es si el término “intelecto en acto” expresa una única realidad o si a veces expresa la acción del “intelecto en nosotros” y otras veces la del “intelecto poiético”, que viene de afuera.

3. 1. *El hilemorfismo conducente a la mortalidad del alma y el principio del agere sequitur esse*

Es sabido que Alejandro de Afrodisias, en su recepción de la antropología aristotélica, concluirá en que el alma humana es mortal. Accattino considera razonable esta conclusión ya que la concepción del alma como acto primero de un cuerpo naturalmente organizado no puede tener como excepción al ser humano, de modo que no podrá haber funciones propias de esta alma que excedan al cuerpo del cual es forma: «el alma no es ni más ni menos que la δύναις expresada por el cuerpo».²³ Ciertamente, esta es una conclusión que se sigue de su recepción del hilemorfismo aristotélico: en su tratado *De anima* afirma que el alma es la forma (εἶδος) del cuerpo (2, 25-3, 2), ya que todo cuerpo natural está formado por materia y forma (3, 16-17), y sólo los cuerpos pueden subsistir; la materia y la forma, en cambio, al no ser cuerpos, no pueden subsistir por sí solas. La forma, por tanto, no puede existir por sí misma al ser inseparable de la materia:

Por esto la forma no es cuerpo, porque no es posible que ésta, estando separada de la materia, exista por ella misma, como se ha demostrado.²⁴

Una dificultad con esta interpretación es que reduce la analogía del vivir (ζῆν) a la vida corpórea, excluyendo la inteligencia, lo cual se opone a la extensión del concepto de ζῆν, que el mismo Aristóteles realiza en *De anima* y *Metafísica*, al aplicar la noción de vida a los actos de inteligencia e incluso a la substancia Dios.²⁵ No obstante, la interpretación de Accattino es acertada, porque Alejandro, efectivamente, parece considerar excesiva la extensión del concepto de alma a los dioses. En su opinión, este uso del lenguaje sería un caso de predicación “homónima” (ὁμωνύμως), es decir, que el término “vida” en las

²³ Cfr. *ibidem*, pp. 58-60.

²⁴ ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De anima liber cum Mantissa*, ed. I. Bruns, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, typis et impensis Georgii Reimer, Berolini 1887 («Supplementum Aristotelicum», 2, 1), 5, 22-6, 2. A partir de ahora abreviado ALEX., *De anima*. Cfr. *ibidem*, 5, 21-6, 2. La fecha de redacción es incierta, aunque al menos sabemos que Alejandro vivió entre los siglos II y III d. C. Cfr. J. M. GARCÍA VALVERDE, *Introducción*, en ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Acerca del alma. Acerca del destino*, Gredos, Madrid 2013, pp. 6-35, pp. 15-16.

²⁵ Cfr. DA B 2: 413^a20-25 y sobre todo *Metaphys.* Λ 7: 1072^b26-30, donde dice que es el mejor viviente eterno y que es vida, porque su acto es vida.

substancias hilemórficas y en Dios expresa realidades distintas, que lo único que tienen en común es el nombre.²⁶

Luego de confirmado el hilemorfismo, vemos a Alejandro reflotar de dos maneras el principio del *agere sequitur esse*, utilizado desde el ser hacia sus operaciones, de acuerdo a uno de los usos que le daba Aristóteles en los textos vistos. Primero, al decir que el modo en el que actúan y padecen los cuerpos procede de sus formas (7, 9-13), ya que la forma es la potencia que origina la actividad:

Como, cuando se trata de los cuerpos simples, la forma no se relaciona con el acto que surge de la potencia, sino con la potencia, de la que surge el acto (ἀφ' ἧς ἡ ἐνέργεια) [...], así también se da respecto de los cuerpos compuestos.²⁷

Segundo, el principio de que “el obrar sigue al ser” también es aplicado por Alejandro al demostrar que el alma es la forma del cuerpo y no una substancia existente por sí misma (οὐσία τις αὐτῇ καθ' αὐτήν).²⁸ Esto lo hace a partir del análisis de sus actividades, porque no hay ninguna actividad psíquica que se dé sin un movimiento corporal, incluso en el caso del pensamiento (τὸ φρονεῖν), el cual se da acompañado de la imaginación (12, 7-25). En este punto, empero, podría pensarse que Alejandro deja cierto margen a la duda de que el pensamiento se pueda dar sin la imaginación, por el uso del verbo en modo optativo en conjunción con la partícula ἄν:

Y el pensar, a no ser que se dé sin imaginación, también él mismo se daría (ἄν εἴη γινόμενον) a través del cuerpo. Si no es posible captar ningún acto del alma sin movimiento corporal, es manifiesto que sería algo propio del cuerpo e inseparable de él (ἄχωριστος αὐτοῦ). En efecto, en vano sería separable si no pudiera realizar (ἐνεργῆσαι) ninguno de los actos propios (τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν) por ella misma (καθ' αὐτήν).²⁹

Sin embargo, más adelante despeja la sombra de duda al afirmar rotundamente que el alma es inseparable del cuerpo, incorpórea e inmóvil por sí misma. Por tanto, no es posible que esté separada y que subsista:

Si el alma es forma, como se ha demostrado, es necesario que ella sea inseparable del cuerpo al que corresponde, y que sea incorpórea e inmóvil por sí misma. Pues toda forma es tal. Siendo subsistente por sí mismo el conjunto de ambos, por un lado, el cuerpo, por el otro, la forma, que es de otro (pues ella es acto y perfección), no es posible que exista sin aquello a lo que pertenece (οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἐκείνου οὗ ἐστιν εἶναι), como tampoco el límite existe sin aquello de lo cual es límite, de tal ma-

²⁶ Cfr. ALEX., *De anima*, 28, 25-28; ARISTÓT., *Categ.* 1: 1^a1-6.

²⁷ ALEX., *De anima*, 9, 14-23. En el animal el alma es la forma del cuerpo (10, 10-12).

²⁸ Cfr. *ibidem*, 12, 7-9.

²⁹ *Ibidem*, 12, 19-24. Cfr. H. W. SMYTH, *Greek Grammar*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1984, n. 1284, p. 407.

nera que no es posible que el alma se separe ni subsista por ella misma (καθ' αὐτὴν ὑφ'εστάναι). Por lo tanto, tampoco el cuerpo.³⁰

De esta manera, es natural que Alejandro de Afrodiasias rechace a los que entienden que el alma es la forma del ser vivo como una entidad separada existente por sí misma, en una relación con el cuerpo semejante a la del piloto con la nave (20, 26-29).³¹ Aquí, como exponente del aristotelismo en el s. III d. C., rompe definitivamente con Platón, en la medida en que éste sí le reconocería al alma una capacidad de existir por sí misma (αὐτὴ καθ' αὐτὴν γένηται),³² al punto de considerar que el alma se encuentra prisionera en el cuerpo y que se libera de él gracias a la filosofía o en ocasión de la muerte.³³ Al contrario, para Alejandro el alma del cuerpo debe perecer con él, al menos en la medida en que es forma del cuerpo (21, 22-24) y el hombre no es el alma, sino que en virtud de su alma realiza sus acciones (23, 8-13). Su alma más bien es propia de los seres animados sujetos a generación y corrupción, la cual se distingue del alma de los dioses, si es que fuese apropiado llamar a esta "alma" (28, 25-29, 1).³⁴ En síntesis, vemos que, en Alejandro, el hilemorfismo del ser humano implica de tal manera al alma en su composición con la materia, que no queda ninguna dimensión suya independiente del cuerpo.

3. 2. Triple o doble división del intelecto

Si la revisión del hilemorfismo nos condujo a la mortalidad del alma humana, ¿qué ocurrirá en la exposición de la naturaleza y actividad del intelecto? ¿Habrá actos de la inteligencia que superen la materialidad del cuerpo y puedan, aplicado el *agere sequitur esse*, conducirnos a afirmar la inmaterialidad e inmortalidad del alma? Esto buscaremos discernir.

Al enfocarnos en la potencia cognoscitiva del alma humana, la primera distinción que se impone es la que se da entre la sensibilidad y la inteligencia. Por un lado, la sensibilidad es una facultad del alma que, mediante órganos sensoriales, es apta para recibir y discernir las formas sensibles separadamente de la materia que les sirve de substrato (60, 1-9).³⁵ Por otro lado, afirma Alejandro que:

[...] y el intelecto es la potencia capaz de captar las formas inmateriales (τῶν ἀύλων εἰδῶν ληπτική) o bien la potencia por la cual llegamos a la verdad acerca de los principios indemostrables.³⁶

³⁰ ALEX., *De anima*, 17, 9-15.

³² Cfr. *Phaid.*, 79^d.

³⁴ En acuerdo con la hominimia del término "vivir", habría también una predicación equívoca del término "alma".

³⁵ Cfr. ALEX., *De anima*, 66, 13-14, donde define la sensación.

³⁶ *Ibidem*, 66, 18-19.

³¹ Cfr. *ibidem*, 79, 19-20.

³³ Cfr. *Phaid.*, 250^c.

En consecuencia, descartada la sensibilidad, que no puede actuar sin el cuerpo, el intelecto con su capacidad de recibir lo inmaterial se nos ofrece como el camino a examinar.

Una primera distinción que se presenta en la inteligencia es en función de sus objetos. En efecto, Alejandro afirma que el intelecto se dirige a objetos distintos: unos pertenecen al campo de la acción, que pueden ser de una manera u otra, sometidos a la generación, y otros pertenecen al de la contemplación y son eternos y necesarios. Los primeros objetos generan la opinión y los segundos, la ciencia, por las que se distinguen las potencias opinativa y científica, que dividen el alma racional (λογικὴ ψυχή) (81, 5-9). Ambas son llamadas “intelecto” (νοῦς), uno “práctico”, “opinativo” y “deliberativo,” y el otro “científico” y “teorético” (81, 9-12).

Alejandro también propone otra distinción en el intelecto, por la que considera al ser humano antes y después de ser educado. En efecto, el hombre, antes de poseer la capacidad deliberativa y científica, se encuentra en potencia de adquirirlas y este estado es llamado intelecto en potencia (νοῦς δυνάμει) o intelecto natural (ὁ [νοῦς] φυσικός) o material (ὕλικός νοῦς), en cuanto que la materia es lo que está en condiciones de recibir la forma. Una vez educado, se posee el intelecto adquirido (ὁ [νοῦς] ἐπίκτητος) que es «forma y hábito y perfección del natural». ³⁷ No todos los hombres alcanzan este desarrollo, aunque hay un desarrollo mínimo del intelecto natural llamado intelecto común (κοινός νοῦς), paso intermedio para lograr el intelecto adquirido, por el cual la naturaleza nos guía hacia la «aprehensión del universal y conocimiento de algunas cosas mediante la composición». ³⁸ En palabras de Alejandro:

Aquel intelecto que llamamos con uno y otro de estos nombres, “en potencia” y “material”, lo poseemos al punto cuando somos generados, como he dicho, mientras que los que son “en acto” (κατ’ ἐνέργειάν τε ὄντας) y los hábitos de estos los adquirimos después mediante la enseñanza cotidiana, de la cual el intelecto se vuelve

³⁷ [...] ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὕστερον ἐγγινόμενος, καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὣν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ [...] (*ibidem*, 82, 1-2).

³⁸ [...] ἐπὶ τὴν τοῦ καθόλου τε περίληψιν καὶ κατὰ σύνθεσιν γνῶσιν τινῶν ὑπ’ αὐτῆς τῆς φύσεως ὁδηγούμενοι [...] (*ibidem*, 82, 13-14). Cfr. *ibidem*, 81, 22-82, 15. Tal como se formula el intelecto común, pareciera que los dos primeros actos de la razón, la simple aprehensión y el juicio, fueran desarrollados por todos los seres humanos que no sufran de ningún impedimento intelectual, mientras que el tercer acto de la razón, el raciocinio, quedara reservado para los que alcanzan el intelecto ἐπίκτητος ο ἐπιστημονικός, lo cual es razonable. Cfr. ARISTÓT., *Anal. Ant.* A 1: 24^a10-^b30. Este concepto del intelecto común tiene un antecedente aristotélico en la doctrina de los primeros principios de la lógica, la cual hemos investigado en otra sede. Cfr. ARISTÓT., *Anal. Post.* A 1: 71^a1-^b8; cfr. T. REGO, *La filosofía del sentido común en Aristóteles*, Leonardo da Vinci, Roma 2011.

receptivo (δεκτικὸς) a través de la operación (ἐκ τῆς ἐνεργείας), y el teórico [lo conseguimos] a través de la operación de los objetos teóricos.³⁹

Alejandro concluye la frase haciendo referencia a los objetos teóricos del intelecto, que son conocidos a través de un acto de intelección (νόησις). Esta intelección es la aprehensión de la forma separadamente de la materia y esta captación de este “universal” es ya tarea del intelecto (83, 12-15).

Llamativamente, dado el hilemorfismo al que ha suscripto, Alejandro afirma que el intelecto no necesita de un órgano corpóreo para conocer lo inteligible, sino que se basta a sí mismo:

Causa de esto es que no se sirve en absoluto de algún instrumento corporal para la captación de las cosas inteligidas, sino que él mismo se basta (ἀρκεῖσθαι αὐτὸν αὐτῷ) para conocer lo que es conocido (πρὸς τὸ γινῶναι τὸ νοούμενον).⁴⁰

En este punto, Alejandro rescata la capacidad del alma de actuar por ella misma, sin depender del cuerpo, reducida a una parte específica de ella, la inteligencia. Aquí se observa la centralidad del *agere sequitur esse* para ver si hay alguna parte del intelecto que, pudiendo actuar separado del cuerpo, pueda separarse del mismo y ser inmortal. Debemos determinar ahora a qué intelecto o a qué parte del intelecto le corresponderá esta dignidad.

El intelecto material, para Alejandro, no puede existir por sí mismo, ya que, por un lado, no puede poseer ninguna forma, de modo que no es ninguna de las cosas que puedan ser pensadas por él (84, 14-18). Por otro lado, el intelecto material no es en acto ninguna de las cosas que existen, aunque en potencia sea todas (84, 21-22). Aquí Alejandro podría estar aludiendo al intelecto paciente de Aristóteles.⁴¹ A continuación, Alejandro parece precisar aún más la naturaleza del intelecto material, al identificarlo no con lo que deviene, no con lo que se transforma en todas las cosas, sino con la aptitud (ἐπιτηδεότης τις), con la capacidad de transformarse en todas las cosas (84, 24-85, 6). En efecto, como Tuominen destaca, el intelecto material no es la *tabula rasa*, sino su adaptabilidad, su capacidad (*suitability*) para ser escrita,⁴² o, como lo dice tiempo después, su “receptividad”.⁴³ En esta misma línea, Boeri afirma que el intelecto material no es materia, sino un poder o capacidad de ser todas las

³⁹ ALEX., *De anima*, 82, 19-83, 2.

⁴⁰ *Ibidem*, 84, 10-12.

⁴¹ El «πάντα δυνάμει» de Alejandro remite al «νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι» (DA Γ 5: 430^a14-15) y a la expresión más general sobre lo material «τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκείναι» (430^a10-11) de Aristóteles cuando nos introduce sucintamente en la distinción entre el intelecto agente y el paciente (430^a10-25). Pero también podría aludir al intelecto en potencia de *ibidem*, 4: 429^a15-16. Cfr. *supra* 2.2.

⁴² Cfr. M. TUOMINEN, *Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Active Intellect*, cit., p. 63.

⁴³ Cfr. M. TUOMINEN, *Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect*, «Phronesis», 55 (2010), pp. 170-190, p. 172.

cosas.⁴⁴ Ahora bien, si esta interpretación es correcta, podríamos plantear la hipótesis de que el intelecto en potencia es un estado del intelecto humano, en lugar de algo distinguible substancialmente del intelecto adquirido, el cual sería otro estado del mismo intelecto.

Si retornamos a la búsqueda de aquello que actúa por sí mismo, descartado el intelecto material, quedan dos opciones. La primera sería el intelecto adquirido que, en efecto, es como un hábito que es forma y perfección del intelecto material. Es justamente el hábito que nace a partir de la aprehensión del universal y de la capacidad de separar la forma de la materia (85, 10-14). Ése es el “intelecto como hábito” (νοῦς ὡς ἔξις [85, 11]) y se coloca en una posición intermedia análoga a la que se da entre el que es sabio en potencia y el que es sabio en acto (85, 25-86, 4). Esta posición intermedia del intelecto como hábito empieza a relegarlo también en favor del intelecto en acto: «Al pasar al acto este hábito, el intelecto en acto se genera» (86, 4-5).⁴⁵

En este punto enfrentamos una dificultad muy grande, que es el valor que atribuimos al término γίνεται: ¿significa “generación de algo nuevo”, como hemos traducido, apoyándonos en el sentido primario que tiene el término, o debiera indicar la “transformación” o “desarrollo” del intelecto en hábito, de acuerdo a su segundo sentido, como traduce Valverde?⁴⁶ Del sentido que le atribuyamos a este término dependerá el modo en que entendamos el intelecto humano: capaz o no de ser un intelecto en acto, identificable con los objetos inteligibles.

Si nos inclinásemos por la primera interpretación, entonces, cuando este hábito se vuelve activo, se generaría el intelecto en acto (ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς), mientras que «el intelecto en hábito es en cierto modo sólo los pensamientos guardados aparte en conjunto y en reposo».⁴⁷ Y lo que en Aristóteles parece ser una relación de identidad entre el intelecto agente y aquel «cierto hábito» (430^a14-15), en Alejandro, en cambio, parecería dar lugar a una separación neta entre el intelecto en hábito y el intelecto en acto.⁴⁸ En cambio, si entendemos que el intelecto en hábito “se convierte” en intelecto en acto, como piensa Accattino, que considera que este intelecto ‘en acto’ no debe identificarse con el intelecto agente,⁴⁹ estaríamos en condiciones de formular la hipótesis de que el intelecto que está en nosotros podría presentarse en diversos estados, en un nivel progresivo de acercamiento al acto desde la potencia: intelecto material, intelecto común, intelecto en hábito y, finalmente, intelecto en acto.

⁴⁴ Cfr. M. BOERI, *Alejandro de Afrodísia como intérprete de la noética aristotélica*, cit. p. 85.

⁴⁵ ἐνεργουσα δὲ ἦδε ἡ ἔξις ὁ κατ’ ἐνέργειαν γίνεται νοῦς (ALEX., *De anima*, 85, 4-5).

⁴⁶ Cfr. LSJ, s.v. γίγνομαι, I-II; ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Acerca del alma. Acerca del destino*, cit., p. 90.

⁴⁷ ὁ γὰρ κατὰ ἔξιν νοῦς ἀποκείμενά πῶς ἐστὶν ἀθρόα καὶ ἡρεμοῦντα τὰ νοήματα (ALEX., *De anima*, 86, 5-6).

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, 85, 11-86,7; DA Γ 5: 430^a14-15.

⁴⁹ Cfr. P. ACCATTINO, *Alejandro de Afrodísia intérprete del De anima de Aristóteles*, cit., p. 71.

De un modo u otro, dejando de lado la cuestión de la pertenencia de este intelecto en acto al alma humana, el merecedor de la dignidad de actuar por sí mismo, anteriormente mencionada, será, justamente, el intelecto en acto. Procediendo con su análisis, para Alejandro, este intelecto en acto es idéntico a la forma pensada. Y cuando se da esta actualidad, el intelecto en hábito, que puede pensar las formas, puede pensarse a él mismo (86, 15-20). Esta tesis es central en la comprensión alejandrina del intelecto: cuando piensa, se convierte en (γίνεται)⁵⁰ la forma inteligible que es pensada, y secundariamente piensa en sí mismo, al ser idéntico con lo que piensa (86, 20-23). Según Alejandro, cuando el intelecto deviene en acto, se identifica con lo inteligido, anulándose la diferencia entre intelecto e inteligible previa al acto de conocimiento:

El intelecto en acto, por tanto, se entiende a él mismo. Pues, en lo que entiende, en esto él mismo se convierte.⁵¹

Si nos detenemos un momento en esta presentación de la doctrina del intelecto, podemos volver nuevamente sobre el fragmento parmenídeo ya citado, por el que se afirma que el ser y el entender son lo mismo,⁵² y advertimos que la recepción de esta tesis se da sin reservas en este punto de la filosofía de Alejandro. Pareciera que está entendiendo la relación entre el cognoscente y lo conocido como una identidad.⁵³

Luego Alejandro vuelve su atención a los objetos de conocimiento para subir un último escalón en la jerarquía de los intelectos. Si atendemos nuevamente a la distinción entre inteligencia y sensibilidad, la sensación tiene como objeto de conocimiento la cosa concreta (la forma como unida a una materia, el τῷδε τι) y el intelecto, lo universal (τὸ καθόλου) (86, 28-29, 23). Pero hay otros objetos que no son materiales y que no necesitan del auxilio de la inteligencia para ser inteligibles en acto, sino que son inteligibles en acto por ellos mismos, a diferencia de los objetos sensibles que son inteligibles en potencia (87, 24-29). Estas formas inmateriales son el intelecto en su sentido principal y de modo activo: «Por tanto, la forma inmaterial es inteligencia en su forma principal y en acto».⁵⁴

Aquí Alejandro introduce una inteligencia que no es humana y que es la principal. Cuando el intelecto que está en nosotros, el que se da según el hábito, conoce las formas inmateriales (sean muchas o una), entonces llegamos

⁵⁰ Cfr. ALEX., *De anima*, 86, 16. Nuevamente el uso de este término, ahora claramente en el segundo sentido, esto es, expresando una transformación de una realidad ya existente, no la generación de una nueva. La cercanía en el texto de estas dos apariciones del término γίνεται puede servir para reforzar el valor de “convertirse en” del γίνεται de 86, 5.

⁵¹ ὁ μὲν οὖν νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν αὐτὸν νοεῖ. ὁ γὰρ νοεῖ, τοῦτο αὐτὸς γίνεται (*ibidem*, 86, 28-29). Cfr. *ibidem*, 88, 23-28.

⁵³ Cfr. ALEX., *De anima*, 86, 23-26.

⁵² Cfr. *supra* 2.2.

⁵⁴ τὸ ἄρα ἄυλον εἶδος νοῦς ὁ κυρίως τε καὶ κατ' ἐνέργειαν (*ibidem*, 88, 2-3).

a ser idénticos a ellas, durante el tiempo que dure la intelección (88, 3-10). En cambio, cuando el intelecto piensa en un objeto material, lo considera separado de la materia, y por lo tanto no se identifica con él: aunque haya cierta identificación mientras dure el acto de conocimiento, esta identificación no es total (οὐκέθ' [...] πάντῃ), ya que el ser de las formas materiales se da en la materia, y el intelecto las capta separadas de ella (88, 10-16). En este punto, entonces, si el intelecto en hábito se convierte en intelecto en acto, el término “intelecto en acto” podría referirse tanto a la actualización de nuestro intelecto cuanto a la actividad del intelecto principal, que es forma inmaterial.

A modo de recapitulación, la consideración alejandrina del intelecto podría considerarse tripartita, porque, internamente, nuestro intelecto podría estar en potencia, en hábito o en acto. Empero, también podría considerarse que la distinción sólo es doble, en cuanto que el “intelecto que está en nosotros” (ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς), que es potencial, requiere de la agencia externa de un intelecto agente (ποιητικὸς νοῦς), que lo actualice:

Y puesto que hay cierto intelecto material, es necesario que haya cierto intelecto poiético, que llegue a ser causa del hábito del intelecto material.⁵⁵

Este intelecto agente es forma inmaterial ya que es inteligible y separado de toda materia (88, 24-25). Al ser forma inmaterial es inteligible en grado máximo y, por lo tanto, es la causa por la cual las restantes cosas llegan a ser inteligibles. Aquí se aplica aquel principio que Aristóteles había propuesto en *Metafísica* II 1, por el cual lo que posee en mayor grado una cualidad, una perfección, es causa de esa perfección para las restantes cosas que participan de ella.⁵⁶ Este intelecto está separado, es impasible, sin mezcla con ninguna materia y es incorruptible porque es acto y forma sin potencialidad. Éste es el intelecto agente que nos hace conocer en acto (88, 25-89, 21). Boeri advierte que Alejandro, a partir de la necesidad de un intelecto agente, realiza una inferencia injustificada, al identificarlo con lo máximamente inteligible (μάλιστα νοητόν); una vez realizada esta inferencia, es natural que luego lo haya identificado con la causa primera o Dios.⁵⁷

Si nos preguntamos cómo causa este intelecto agente, Tuominen limita bastante su causación, al considerar, con Sorabji, que el intelecto material puede conocer los conceptos sin la intervención del intelecto agente, el cual, asimilado al intelecto divino, sólo sería “causa” en un sentido más bien final,

⁵⁵ καὶ ἐπεὶ ἐστὶν ὑλικὸς τις νοῦς, εἴναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὃς αἴτιος τῆς ἕξως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται (*ibidem*, 88, 23-24). Para Tuominen, la consideración tripartita del intelecto se da por la distinción entre intelecto agente, intelecto en hábito e intelecto en potencia. Cfr. M. TUOMINEN, *Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect*, cit., p. 171.

⁵⁶ Cfr. *Metaphys.* α 1: 993^b23-31; ALEX., *De anima*, 89, 7-8.

⁵⁷ Cfr. M. BOERI, *Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica*, cit., pp. 95-96.

no eficiente, constituyendo una causación más bien indirecta.⁵⁸ Accattino, en cambio, propone que el intelecto divino, en cuanto causa de la eternidad de las formas ligadas a la materia, sea causa de la inteligibilidad de los seres hilemórficos, y que ésta sea la causación, por tanto, del intelecto agente.⁵⁹ Esto se puede confirmar en el texto, cuando Alejandro afirma que lo máximamente inteligible es causa de la intelección para los demás:

Y lo que es máximamente inteligible por su propia naturaleza, razonablemente también será causa de la intelección de los otros.⁶⁰

Pero la causación parece no limitarse siquiera a ser causa de la intelección, sino que se extendería a ser causa del ser. En efecto, si este intelecto es la causa primera, dice Alejandro que será también causa del ser para todas las cosas que puedan ser conocidas:

Aún más, si este intelecto es la causa primera (τὸ πρῶτον αἷτιον), que es causa (αἰτία) y principio del ser para todas las otras cosas, sería también poietico también en este sentido, en cuanto que él mismo es causante (αἷτιος τοῦ εἶναι) del ser para todas las cosas conocidas.⁶¹

Esta tesis condicional, primero planteada como hipótesis, luego es afirmada categóricamente por Alejandro cuando, recurriendo a la autoridad de Aristóteles, confirma la prótasis. En efecto, de acuerdo a Alejandro, Aristóteles habría demostrado que la causa primera es el intelecto en sentido principal, puesto que es forma inmaterial (89, 17-19).

3. 3. Agere sequitur esse en la inmortalidad del intelecto agente separado

Como ya ha surgido en el análisis, los objetos sensibles, cuando son inteligidos, se vuelven universales, pero al dejar de ser pensados, se corrompen, dejan de existir, como los objetos matemáticos (90, 4-11). Lo que es incorruptible, lo que no se destruye, es aquello que naturalmente es inteligible, aun cuando no es pensado. Y es incorruptible también el intelecto que se identifica con estos objetos inmatrimales. Éste no es el intelecto material, sino que es el intelecto agente:

[...] el que, cuando entiende algo, él mismo se convierte en acto en aquello [que conoce] [...] Ciertamente, el intelecto inmortal en nosotros que se entiende (éste es el in-

⁵⁸ Cfr. M. TUOMINEN, *Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Active Intellect*, cit., p. 67; R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, vol. 1, *Psychology*, Bristol Classical Press, London 2012, p. 104.

⁵⁹ Cfr. P. ACCATTINO, *Alejandro de Afrodísia intérprete del De anima de Aristóteles*, cit., pp. 73-74, también considerando una causalidad indirecta de la inteligibilidad de las formas por parte del intelecto agente.

⁶⁰ ALEX., *De anima*, 89, 4-5.

⁶¹ *Ibidem*, 89, 4-5.

telecto inmortal, que está separado del que está en nosotros, al que Aristóteles llama “de afuera”, intelecto que se genera en nosotros desde el exterior) [...].⁶²

El intelecto material, en cambio, es aquella parte del alma que es la forma del cuerpo que se destruye con la muerte del hombre, y junto con el intelecto material también se destruye el intelecto en hábito. En este punto, probablemente Alejandro haya identificado el intelecto en potencia con el intelecto paciente aristotélico, que es corruptible. En consecuencia, lo único que sobrevive es el intelecto agente, que no es parte del alma humana, sino que es lo inteligible en acto, identificado por Alejandro con la causa primera,⁶³ que nos hace conocer los objetos inteligibles y mientras dura esa intelección, nos hace trascender la materia. En este sentido, Caston propone, inspirándose en parte en Alejandro y en parte atendiendo a los atributos semejantes que Aristóteles predica del intelecto agente en *De anima* y del Intelecto Divino en *Metafísica*, la identidad entre ambos.⁶⁴

En consecuencia, la doble condición de mortal e inmortal que posee la noción de intelecto conduce a Alejandro, por un lado, a colocar físicamente el alma en una zona del cuerpo – junto con las otras potencias, coloca el alma racional en la zona del corazón –, en la convicción de que el alma humana es corruptible (98, 24-99, 16). Por otro lado, aprovecha la referencia de Aristóteles a “lo que viene de afuera” (ἐξωθεν) para explicar el origen externo del intelecto agente:

[...] y este es el intelecto que desde afuera (θύραθεν) se genera en nosotros y es inmortal.⁶⁵

⁶² [...] ἀλλ' ὁ ἐνεργεῖα τούτῳ, ὅτε ἐνόει αὐτό, ὁ αὐτὸς γινόμενος [...] ὁ οὖν νοούμενος ἀφθαρτος ἐν ἡμῖν νοῦς οὗτός ἐστιν ὁ χωριστὸς τοῦ ἐν ἡμῖν καὶ ἀφθαρτος νοῦς, ὃν καὶ θύραθεν Ἀριστοτέλης λέγει, νοῦς ὁ ἐξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν [...] (*ibidem*, 90, 16-91, 2). Aquí seguimos la propuesta de P. Donini y P. Accattino, que enmiendan el texto de Bruns, ya que dan fuertes argumentos en favor de la inclusión de las líneas rechazadas por Bruns y las corrigen con maestría. Cfr. P. DONINI, P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodizia*, De an. 90, 23 sqq., a proposito del νοῦς θύραθεν, en P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 169-171.

⁶³ Cfr. ALEX., *De anima*, 89, 5-18. Krause también considera que Alejandro concibe al intelecto agente como idéntico a Dios. Cfr. K. KRAUSE, *Transforming Aristotelian Philosophy: Alexander of Aphrodisias in Aquinas' Early Anthropology and Eschatology*, «Przegląd Tomistyczny», 21 (2015), pp. 175-217, p. 182; M. TUOMINEN, *Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect*, cit., p. 176.

⁶⁴ Cfr. V. CASTON, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, «Phronesis», 44/3 (1999), pp. 199-227, pp. 211-212; P. ACCATTINO, *Alejandro de Afrodizia intérprete del De anima de Aristóteles*, cit., p. 61. García Valverde hace notar que esta identificación también se presenta en el *Mantissa* de Alejandro. Cfr. J. M. GARCÍA VALVERDE, *Alejandro de Afrodizias*, Acerca del intelecto. Traducción, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», 28 (2011), p. 25. Cfr. *ibidem*, pp. 2337.

⁶⁵ [...] ἐστιν οὗτος ὁ νοῦς ὁ θύραθεν τε ἐν ἡμῖν γινόμενος καὶ ἀφθαρτος (ALEX., *De anima*, 90, 19-20).

En efecto, Aristóteles, cuando en *Acerca de la generación y la corrupción* se pregunta por la presencia de las potencias anímicas en el semen, afirma la potencialidad de las mismas, que se va actualizando, y distingue al intelecto, de las restantes potencias, porque éste no necesita de un órgano corpóreo y proviene de afuera: «Queda que solo el intelecto se introduce desde afuera y solo él es divino. En efecto, el acto corporal no participa en nada del acto de aquél». ⁶⁶ Este texto da un fuerte apoyo a la interpretación alejandrina del intelecto agente separado y divino, introduciéndose en el alma corruptible. Sin embargo, la lectura de este capítulo tercero ofrece cierto reparo a esta interpretación, al considerar que tanto el principio anímico separable (el intelecto), cuanto el inseparable (las potencias nutritiva y sensitiva) están presentes en el semen. ⁶⁷ Si bien el texto está corrompido, el sentido parece claro, como afirma Balme. ⁶⁸

4. EL SENTIDO ÍNTEGRO DE LA NATURALEZA DEL ALMA EN STO. TOMÁS DE AQUINO

4. 1. *In De anima*

Sto. Tomás de Aquino comentó el *De anima* aristotélico durante su estancia en Roma, entre los años 1265-1268. En su comentario se aleja de la interpretación de Alejandro cuando se ocupa del intelecto agente. ⁶⁹ El Aquinate, en lugar de distinguir el intelecto en hábito del intelecto agente, concibe el intelecto agente como un cierto hábito:

[...] y que haya otro intelecto para esto, que pueda hacer todos los inteligibles en acto; este es llamado “intelecto agente”, y es como un cierto hábito. ⁷⁰

Según Sto. Tomás, aquí *habitus* significa “forma” o “naturaleza”, en oposición a *potentia*, la cual en este caso corresponde al intelecto posible (l. x, n. 729). Este intelecto posible es cognoscible gracias a la especie de lo conocido, ya que no es conocido por su propia esencia. En efecto, no conoceríamos nuestro intelecto si no fuera porque percibimos que entendemos (l. ix, n. 724). El intelecto posible no es conocido por su propia esencia, sino a través de la especie inteligible, que es el objeto que está conociendo (l. ix, n. 725). ⁷¹

⁶⁶ λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικῇ ἐνεργείᾳ (ARISTÓT., *De gen. anim.* B 3: 736^b27-29).

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, 737^a7-14.

⁶⁸ Cfr. ARISTOTLE, *De partibus animalium I and De Generatione animalium I* (with passages from II.1-3), trad. y notas D. M. Balme, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 164-165.

⁶⁹ Cfr. J. P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Academic Press Fribourg-Cerf, Fribourg 2008, pp. 249-253.

⁷⁰ *In III De anima commentarium*, l. x, n. 728.

⁷¹ Cfr. L. ELDERS, *Aristote et Thomas d'Aquin. Les commentaires sur les oeuvres majeures d'Aristote*, Les Presses universitaires de l'IPC, Paris 2018, p. 335.

El intelecto agente hace que las cosas inteligibles sean en acto abstrayéndolas de la materia (l. x, n. 730). Piensa Sto. Tomás que Aristóteles coloca el intelecto agente en el alma para superar a Platón, quien había considerado que las especies de las cosas sensibles estaban separadas de la materia y eran inteligibles en acto. Dice el Aquinate que, al sostener que las especies de las cosas sensibles están en la materia y no son inteligibles en acto, Aristóteles habría necesitado colocar un intelecto que las abstraiese de la materia y las haga ser inteligibles en acto (l. x, n. 731).

También son grandes las diferencias con Alejandro al entender el intelecto posible, ya que Sto. Tomás lo considera más cercano al intelecto agente que el comentador griego. En efecto, en primer lugar, para el Aquinate el intelecto agente y el posible tienen tres características en común: son separables, son impasibles, y no se mezclan con el cuerpo ni están adjuntos a un órgano corporal. Empero, en algo se distinguen: el intelecto agente está en acto según su substancia mientras que el intelecto posible sólo es en acto según la especie recibida (l. x, n. 732). La principal diferencia en la interpretación del Aquinate es ésta: el intelecto posible es separado. En efecto, el intelecto posible, que está en potencia de conocer todas las formas sensibles, no puede estar determinado por ninguna de ellas antes de conocer, porque esto orientaría su conocer bajo la luz de esta forma sensible:

[...] no ocurre que la naturaleza del intelecto sea “ni siquiera una”, esto es, determinada, sino que tiene esta naturaleza sola, que es posible respecto de todas las cosas (*possibilis respectu omnium*). Y esto ciertamente le ocurre al intelecto, porque no es cognoscitivo (*cognoscitivus*) sólo de un único género de sensibles, como la vista o el oído, o bien de todas las cualidades y accidentes sensibles comunes o propios, sino de toda la naturaleza sensible entera (*universaliter totius naturae sensibilis*). De donde, como la vista carece de cierto género de los sensibles, así también es necesario que el intelecto carezca de toda la naturaleza sensible (*careat tota natura sensibili*).⁷²

Y al elevar al intelecto posible humano – sin separarlo de la naturaleza humana y hacerlo propio de un ser divino –, le resulta más sencillo elevar al intelecto agente, ya que lo que es paciente es potencia en relación con lo que es agente. En efecto, ¿cuánto más separado será el intelecto agente, si es acto en relación con el intelecto posible, que ya es separado del cuerpo? (l. x, n. 733).

En segundo lugar, Sto. Tomás rechaza la posición de Alejandro, por la cual el intelecto agente diferiría del intelecto posible según la substancia. Si así fuese, la naturaleza humana no estaría suficientemente instituida, ya que no tendría en sí misma los principios necesarios para completar la operación pro-

⁷² In III De anima, l. vii, n. 681. Cfr. *ibidem*, nn. 677-683.

pia que es el entender. Para completar esta operación se requiere tanto del intelecto posible cuanto del intelecto agente. El intelecto posible recibe los objetos inteligibles y el intelecto agente los abstrae. Para poder realizar esto último, el principio formal de esta acción debe estar unido al hombre según el ser (l. x, n. 734):

Esto, empero, no sería posible, si un principio formal de esta acción no le estuviese unido según el ser (*esset ei secundum esse coniunctum*).⁷³

El Aquinate sostiene que Aristóteles expresamente afirma que el intelecto agente y el intelecto posible están en el alma (l. x, n. 736). Ante la dificultad de cómo el alma podría estar en potencia y en acto respecto de los mismos objetos inteligibles, lo cual sería contradictorio, Sto. Tomás explica que son distintos los modos en que ambos están en potencia y en acto (l. x, n. 737). En efecto, el intelecto posible está en potencia respecto de los objetos inteligibles, como lo indeterminado en relación con lo determinado (l. x, n. 738).

En tercer lugar, Sto. Tomás considera que uno de los errores cometidos por Alejandro consistió en identificar el intelecto agente con la causa primera (l. x, n. 739). En efecto, si el intelecto agente tuviese todas las especies inteligibles en sí mismo, no necesitaría los fantasmas del intelecto posible, sino que él mismo se manifestaría como los objetos inteligibles mismos. Este, según Sto. Tomás, es más bien el caso de Dios y las sustancias separadas, que entienden y son entendidas (l. ix, n. 726). El intelecto agente, en cambio, es cierta potencia inmaterial activa, que puede hacer que otras cosas se vuelvan semejantes a ella misma, esto es, inmateriales: es cierta participación de la luz intelectual de las sustancias separadas. Y es por eso que, según Sto. Tomás, Aristóteles se distingue de Alejandro en que para aquél se trata de una diferencia de estados y para el otro, de una diferencia de sustancias.⁷⁴

⁷³ *Ibidem*, l. x, n. 734. Es interesante atender a la contraposición paralela que se da entre el Aquinate y Averroes, como hace Scarpelli Cory. En efecto, al examinar este problema en la «apropiación» (como ella prefiere decir) de Averroes por parte de Sto. Tomás, Scarpelli Cory sostiene que ambos consideran que el intelecto agente inhiere en el alma, pero mientras que, para el Aquinate, es una propiedad esencial de la misma, para Averroes es una sustancia superior que existe en el alma humana a través de una «inherencia cuasi-formal», en un modo semejante al que el poder formal de un artista se transmite en su instrumento. Cfr. T. SCARPELLI CORY, *Averroes and Aquinas on the Agent Intellect's Causation of the Intelligible*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 82/1 (2015), pp. 1-60, pp. 50-53.

⁷⁴ «Huiusmodi autem virtus activa est quaedam participatio luminis intellectualis a substantiis separatis. Et ideo philosophus dicit, quod est sicut habitus, vel lumen; quod non competeret dici de eo, si esset substantia separata» (*In III De anima*, l. x, n. 739). Cfr. DA Γ 5: 430^a14-15, donde habla del intelecto agente «ὥς ἐξ ἑαυτοῦ». Es interesante aquí observar que Sto. Tomás se aleja de su maestro S. Alberto Magno, quien en *De bono* v, q. 1 a. 1 ad 14um: 266 a 16-18, distingue entre el intelecto agente y este hábito, al que identifica con la luz, que

Luego, al intentar explicar la afirmación de *De anima* III, 5, en la que Aristóteles declara la separabilidad del intelecto, Sto. Tomás afirma que se refiere a toda la parte intelectual entera y que es separada porque realiza su operación sin un órgano corporal:

Esto, ciertamente, no puede entenderse ni del intelecto agente ni del intelecto posible solamente, sino de uno y otro, porque arriba ha dicho de uno y del otro que son separados. Y es manifiesto que aquí habla de toda la parte intelectual: la que ciertamente se dice que es separada, a partir de que tiene una operación propia sin un órgano corporal.⁷⁵

En el comentario al libro primero Sto. Tomás había afirmado que, si hubiese alguna operación propia del alma, ella podría separarse del cuerpo ya que, lo que tiene una operación por sí mismo, también tiene el ser y la subsistencia por sí mismo (*In I De anima*, l. II, n. 21). Aquí tenemos una fuerte aplicación del principio *agere sequitur esse*. En efecto, la esencia del ser humano es metafísicamente superior a la de los restantes animales, al realizar ciertas acciones en las que no hay un concurso con el cuerpo:

El alma humana, a causa de su propia nobleza, supera (*supergrreditur*) la potencia de la materia corporal, y no puede ser totalmente incluida por ella. De allí le queda cierta acción, en la que no se comunica con la materia corporal (*in qua materia corporalis non communicat*).⁷⁶

De este modo, vemos la recepción tomasiana de la doctrina que él extrae de Aristóteles.

4. 2. Q. quodlibetal x

Previamente, en su primera estancia parisina, Sto. Tomás ya se había ocupado de esta cuestión en la preparación de las cuestiones quodlibetales.⁷⁷ Es interesante ver cómo en la cuestión *quodlibetal* x, q. 3, el Aquinate muestra la inmortalidad del alma a partir de la evidencia de los objetos inteligibles que están presentes en nuestra mente. Si los conocemos, es que hay en nosotros una potencia intelectual capaz de superar la materia. Si así no fuera, esto es, si todas nuestras potencias fueran sensibles, la luz del intelecto agente sería recibida al modo del recipiente, esto es, sensible e individualmente. Pero el hecho de que conozcamos los objetos inteligibles, abstraídos de la materia, es

sería el acto por el que el intelecto agente actualiza las especies. Cfr. T. REGO, *La luz del intelecto agente en los principios de la razón práctica según San Alberto Magno*, «Sapientia», 63 (2008), pp. 89-103.

⁷⁵ *In I De anima*, l. x, n. 742. Cfr. DA Γ 5: 430^a22-23.

⁷⁶ *In I De anima*, l. VII, n. 699.

⁷⁷ Cfr. J. P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 304. Torrell ubica la redacción de esta cuestión entre 1256 y 1259. Cfr. *ibidem*, p. 635.

prueba de que, en cuanto recipientes, poseemos una potencia (*virtus*) inmateral, y por ello el alma humana es indestructible. En este pasaje vemos cómo el Aquinate aplica el principio de que “el obrar sigue al ser”:

Pero el primero de estos [modos] no puede ser: si en nosotros no hay alguna potencia que no sea material, la luz del intelecto agente no podrá ser recibida en nosotros a no ser materialmente, ya que lo recibido está en el recipiente al modo del recipiente; y así, no será recibido al modo inteligible, y de este modo nosotros no podremos ser inteligentes. Semejantemente, el segundo [modo] no puede ser: en efecto, los fantasmas están en nosotros por nuestra operación, que sigue al ser substancial (*per nostram operationem, quae sequitur esse substantiale*); porque el hombre no tendría su ser específico a partir de esto, de que es racional, puesto que no es racional a no ser a partir de que se une al intelecto. Resta, por lo tanto, que el alma humana misma, que es forma del cuerpo, sea incorruptible.⁷⁸

4. 3. Suma de teología

En paralelo con la redacción del comentario al *De anima*, Sto. Tomás completaba la segunda mitad de la primera parte de la *Suma de teología*.⁷⁹ En *Summa theologiae* I, q. 75, a. 2 resp. Sto. Tomás establece que el alma humana, que es principio de la operación intelectual, es cierto principio incorpóreo subsistente. Lo prueba al recordar que, al poder conocer la naturaleza de todos los cuerpos, no puede tener nada de ellos en su propia naturaleza; ni tampoco puede conocer a través de un órgano corpóreo ya que la naturaleza de tal órgano le impediría conocer todos los cuerpos. Por lo tanto, el principio intelectual llamado “intelecto” tiene una operación por sí mismo en la que no se comunica con el cuerpo. Y nada puede obrar por sí mismo a no ser aquello que subsiste por sí mismo y aquí Sto. Tomás aplica nuevamente el principio de que *agere sequitur esse*:

Nada, empero, puede obrar por sí mismo, a no ser lo que subsiste por sí mismo. Pues no se puede obrar si no se es en acto: de donde que, de aquel modo en el que algo obra, de ese modo es.⁸⁰

⁷⁸ *Quodl.*, x, q. 3, a. 2, resp. En este texto aplica directamente el adagio *operari sequitur esse*: «*per nostram operationem, quae sequitur esse substantiale*»: nuestra operación sigue a nuestro ser substancial.

⁷⁹ Cfr. J. P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 211. Torrell coloca entre los años 1267-1268 la redacción del comentario y de *Summ. theol.* I, qq. 75-119. Cfr. *ibidem*, p. 636.

⁸⁰ «*Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari, nisi in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, ed. P. Caramello, Marietti, Taurini-Romae 1948, I, q. 75, a. 2, resp.). En este texto el adagio latino aparece expresado de otra manera: «*eo modo aliquid operatur, quo est*», esto es, «de ese modo en el que algo obra, de ese modo es». Encontramos otra variación de esta expresión en el siguiente artículo «*similiter enim unumquodque habet esse et operationem*»,

Si el alma puede obrar sin el cuerpo es que puede subsistir sin el cuerpo.

En q. 79, a. 4, Sto. Tomás aplica el principio por el cual, cuando una sustancia participa de una perfección de un modo limitado, necesariamente hay un ente que es por esencia tal perfección, que ya Alejandro había aprovechado de Aristóteles y señaláramos.⁸¹ De este modo, tiene que haber un intelecto superior separado, del cual derive la potencia intelectiva humana. Ahora bien, aunque exista este intelecto superior, es necesario colocar en el alma humana una potencia derivada del intelecto superior, a través de la cual el alma humana pueda hacer los objetos inteligibles en acto. Y es un hecho evidente que nosotros percibimos que abstraemos las formas universales de las sustancias corpóreas. Y no podríamos hacer esto, si no hubiera en nosotros un principio, que formalmente inhiera en nuestra alma:

Y, habiendo experimentado esto, conocemos, mientras percibimos que nosotros abstraemos las formas universales a partir de las condiciones particulares, lo que es hacer los inteligibles en acto (*facere actu intelligibilia*). Ninguna acción, empero, conviene a cosa alguna, a no ser a través de algún principio que le inhiera formalmente (*per aliquod principium formaliter ei inhaerens*).⁸²

El argumento que en Alejandro sirve para extraer el intelecto agente del alma humana, Sto. Tomás lo utiliza para afirmar la existencia de Dios como intelecto primero, por un lado, y la existencia de nuestros intelectos, por otro lado, que participan de la perfección del intelecto primero.

5. CONCLUSIÓN

El principio de que el obrar sigue al ser, si bien no expresado con estos términos exactos, atraviesa el análisis de los tres filósofos estudiados en la relación entre lo inteligible y el intelecto. En efecto, el acto intelectual por el que se conocen los objetos inteligibles e inmateriales exige una potencia también inteligible e inmaterial en el alma humana. Este análisis comienza por el reconocimiento de ciertos objetos inteligibles en nuestras inteligencias, los cuales determinan la cualidad de la potencia intelectual, y en última instancia, la especificidad racional del alma humana y su condición de incorruptibilidad.

Aristóteles establece que hay objetos sensibles, conocidos por la sensación, y objetos inteligibles, los cuales conocemos por abstracción a partir de los fantasmas que nos provee la sensación y la imaginación. La aplicación del principio de que el obrar sigue al ser es ampliamente utilizada, en un sentido y en el otro: para ir desde las propiedades a la esencia y desde la esencia a las propie-

esto es, «toda cosa posee de un modo semejante el ser y la operación» (*Summ. theol.*, I, q. 75, a. 3, resp.).

⁸¹ Cfr. *supra* 3.2.

⁸² *Summ. theol.*, I, q. 79, a. 4, resp.

dades. Y en el caso que nos ocupa, es detallado minuciosamente: los objetos determinan a las acciones, las cuales determinan a las potencias, y estas, en última instancia, al alma. Y Aristóteles establece con claridad que el hombre conoce objetos inteligibles (νοητά), a través de su inteligir (νοεῖν), que procede de su inteligencia (νοῦς), que es parte o potencia del alma.

En el análisis de la abstracción, de este captar las esencias universales, haciéndolas inteligibles en acto, Aristóteles se ve movido a distinguir entre la capacidad de recibir las formas intelectuales la inteligencia, y su capacidad de iluminar los fantasmas para hacerlos inteligibles en acto, propias del intelecto paciente y del intelecto agente, respectivamente. Por esta capacidad, unida al hecho fundamental de que es realizada sin la utilización de un instrumento, de un órgano corpóreo, Aristóteles declara la separabilidad del intelecto humano, no quedando del todo claro si se limita al intelecto agente, o si se extiende al intelecto en su totalidad. Sobre este punto difieren las interpretaciones tanto de Alejandro de Afrodisias cuanto de Sto. Tomás de Aquino.

En efecto, Alejandro declara que la forma es siempre forma de la materia, y no pueden existir la una sin la otra. El alma, por tanto, se corrompe junto con el cuerpo. ¿Cómo explicar, entonces, su capacidad de conocer lo inteligible? A través de una colaboración exterior, del intelecto que proviene de afuera. En efecto, Alejandro realiza una triple distinción del intelecto: el intelecto material o en potencia, que es nuestro intelecto al nacer, el intelecto en hábito, que es el resultado de la educación y de los actos de conocimiento, por el cual poseemos ciertos conocimientos, y el intelecto en acto, que es el intelecto cuando alcanza los objetos inteligibles, y se identifica con ellos. En este punto es crucial determinar qué sentido tiene el término γίνεται aplicado a la aparición del intelecto en acto. En nuestra interpretación, este término designará el tercer estado posible del intelecto en nosotros, el intelecto humano, que es potencia en relación con otra realidad substancial, el intelecto poiético. Alejandro así interpreta al intelecto agente aristotélico, como un intelecto separado del alma humana, que ilumina los intelectos material, en hábito y en acto humanos, y que se identifica con la causa primera, gozando de una existencia independiente de la del hombre. Sólo este intelecto sería incorruptible. De todos modos, el principio *agere sequitur esse* se sigue aplicando, aunque la inmaterialidad del acto intelectual humano derive en la incorruptibilidad de solo uno de los intelectos colaboradores, el del intelecto agente que viene de afuera.

En Sto. Tomás, en cambio, la integridad del alma humana, intelecto agente y posible, es salvada por el principio de que ninguna naturaleza puede ser incompleta, como lo sería la humana, si realizara ciertas operaciones cuyos principios no le fueran propios. En efecto, fundamentando el principio *agere sequitur esse*, el Aquinate sostiene que todo lo que una substancia realiza, lo puede hacer porque los principios de tal acción inhieren formalmente en su

naturaleza.⁸³ De este modo, si el alma es capaz (en el intelecto posible) de volverse en acto las formas inteligibles de las sustancias inmateriales, es porque hay en ella un principio activo (intelecto agente), que desmaterializa con su luz intelectual los fantasmas, para revelarlos como objetos inteligibles en acto. Queda así salvada la integridad del intelecto humano, y todo lo que se diga del intelecto agente en relación con su subsistencia, se dirá del intelecto entero del alma humana.

Sto. Tomás también reconoce, como sus antecesores, que en esta operación intelectual la inteligencia no se sirve de órgano corpóreo alguno, de lo cual deduce la superioridad del alma humana sobre la condición corpórea, al no tener comunicación con el cuerpo en este tipo de acciones intelectuales. De este modo, aplicando el principio expresado con otros términos, de que “de aquel modo en que algo obra, de ese modo es”, Sto. Tomás puede fundamentar que la acción en la que el alma no se comunica con el cuerpo, el conocer los objetos inteligibles, determina su modo de ser inmaterial, su incorruptibilidad.

ABSTRACT · *Intellect and Immortality in Aristotle, Alexander of Aphrodisias and Thomas Aquinas* · Given that the intellect is capable of knowing the intelligible and, thus, is immaterial, and taken into consideration the principle that *agere sequitur esse*, philosophers have discussed for centuries whether the soul is immortal. Aristotle stresses that if the soul is capable of operating without the body, it will be capable of being without it. However, Alexander of Aphrodisias and Aquinas differ deeply here. For Alexander, the material intellect operates through the body and only achieves the intelligible aided by the agent intellect, which comes from outside. Therefore, when the body corrupts, both its matter and soul are no more. For Aquinas, every being must completely possess the formal principles of its operations, and, as the intellect has an operation in which it does not communicate with the body, the human intellect is not destroyed by death.

KEYWORDS · *Agere sequitur esse*, Agent Intellect, Immortality, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Aquinas.

⁸³ Lo que no sería el caso en los robots y en la inteligencia artificial, cuyo principio de intelección no está en los programas, sino en los programadores.