

Propuestas filológicas para leer de modo nuevo *De anima* III, 5

Alfonso García Marqués¹

Recibido: 4/09/2022 / Aceptado: 22/11/2022

Resumen. El presente artículo es una propuesta de una nueva lectura del capítulo quinto del libro tercero del *De anima* de Aristóteles. Por *lectura* se entiende no una interpretación, sino una cuidadosa atención al momento filológico: qué dice literalmente el texto antes de las interpretaciones filosóficas. Para esto, se atiende minuciosamente a la semántica de los términos, al modo de adjetivación de la lengua griega, y al contexto general, gramatical y semántico de este capítulo quinto. El resultado de este análisis filológico es una nueva comprensión del texto, que permite una nueva traducción, que se ofrece al final.

Palabras clave: Aristóteles; *De anima*; *noûs poietikós*; *noûs pathetikós*; intelecto.

[en] Philological proposals for a new reading of *De anima* III, 5

Abstract. This article is a proposal for a new reading of the fifth chapter of the third book of Aristotle's *De anima*. By *reading* is meant not an interpretation, but a careful attention to the philological moment: what the text literally says, before the philosophical interpretations. For this, the semantics of the terms, the mode of adjectivation of the Greek language, and the general, grammatical and semantic context of this fifth chapter are carefully considered. The result of this philological analysis is a new understanding of the text, which allows a new translation, which is offered at the end.

Keywords: Aristotle; *De anima*; *noûs poietikós*; *noûs pathetikós*; intellect.

Sumario: El objetivo del presente trabajo. 1. Enfoque metodológico. 2. *Noûs*: su significado y traducción. 3. La adjetivación de sustantivos en las lenguas clásicas. a) La adjetivación en la lengua griega. b) La adjetivación en Aristóteles. 4. El contexto general de *Γ 5*. 5. El contexto gramatical: la coordinación «*μὲν... δὲ...*». 6. El contexto semántico: «*ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει*». a) *Ἀπάσῃ*. b) *Φύσει*. c) La traducción de «*ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει*». 7. El «*τι*» productivo como arte y como hábito. 8. Observaciones semánticas sobre otros términos. 9. Nuestra propuesta de traducción de *Γ 5*. Bibliografía.

Cómo citar: García Marqués, A. (2023): Propuestas filológicas para leer de modo nuevo *De anima* III, 5, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(2), 261-279.

El objetivo del presente trabajo

El sorprendente capítulo quinto del libro tercero *De anima*², con su doctrina de los –al menos– dos intelectos, ha sido una auténtica *crux* para los intérpretes. Tras veintitrés siglos y medio aún no hay unanimidad, entre otros muchos aspectos, sobre el número de dichos intelectos o sobre su pertenencia o no a cada individuo, o incluso si no son varios sino uno solo... Estas dificultades están propiciadas indudablemente por el texto, pues Aristóteles parece hablar claramente de, al menos, dos intelectos: del *voûs pathetikós* (ln. 24-25) y de otro al que no da nombre propio,

pero caracteriza nominalmente como «*ὁ τῷ πάντα ποιῆν*» (ln. 15), de ahí que se lo haya llamado *voûs poietikós*. Además, complican la comprensión del texto los sorprendentes atributos que Aristóteles da al *voûs poietikós*: separado, impasible, sin mezcla, inmortal, eterno...

Ahora bien, a pesar de todas estas dificultades, creo que la crítica no ha prestado suficiente atención *filológica* a este pasaje. Su carácter fuertemente especulativo ha propiciado elaboradas interpretaciones metafísicas que se alejaban notablemente de la temática de la obra. A mi parecer, *antes de ofrecer una interpretación especulativa* o filosófica, es neces-

¹ Universidad de Murcia
E-mail: marques@um.es
ORCID: 0000-0002-6405-1697

² El origen del presente artículo fue la contribución presentada al *IV Congreso Internacional de Filosofía Griega*, Madrid 25-27 de abril de 2022, bajo el título «*Noûs pathetikós, noûs poietikós*: una propuesta filológica». Agradezco al prof. Ángel Martínez Sánchez y al doctorando Alfonso Zúñiga García las agudas críticas y valiosas sugerencias hechas al texto, que me han permitido mejorarlo notablemente. *De an.* III, 5, 430 a 10-25. Cito el *De anima* y todas las obras de Aristóteles por *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, Academia Regia Borussica, apud Georgium Reimerum, Berolini 1831. Ofrezco al final del presente artículo el capítulo completo en griego (las 16 líneas), para que se puedan controlar más fácilmente los textos que iré citando.

sario atender minuciosamente al modo de hablar de los griegos y, en concreto, al de Aristóteles, así como a las diversas posibilidades semánticas de los términos empleados, bien atestiguadas en otros pasajes del *Corpus aristotelicum*. Así pues, con el presente trabajo, pretendo aportar una contribución en esta tarea preliminar que tan poca atención ha recibido en la historia de la crítica³.

1. Enfoque metodológico

Dentro de esta preliminar investigación filológica, podemos distinguir varias etapas. La primera, por supuesto, es la fijación literal del texto; o sea, la realización de una edición crítica. (Quizá el *De anima* III necesite una nueva edición crítica). Pero a continuación viene la recta intelección del texto en su literalidad. Dado que no somos griegos antiguos, nos vemos obligados a traducir los textos a nuestras lenguas. Es decir, necesitamos fijar el sentido general y el sentido contextual de los términos, y también determinar a qué se está refiriendo el autor, o sea, qué realidades designa con sus proposiciones. Además, esas tareas han de realizarse primordialmente con las palabras centrales de cada texto, determinando con claridad los sujetos sobre los que se habla y el modo en que se los nombra. Si no se realiza bien esa tarea, los significados contextuales de las restantes palabras empleadas pueden quedar totalmente distorsionados y el sentido del texto completamente tergiversado. Por ejemplo, si en ámbito estético el texto habla de un objeto *καλός*, deberemos traducir esa palabra por *bello*; si, por el contrario, está hablando de la profesión del pastor y leemos «ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων»⁴, no podremos hablar de un *pastor bello*, sino *bueno*. Y de modo semejante, cuando Aristóteles establece que, en contexto científico, hemos de preguntarnos «τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς λέγουσιν» (*Met.* A, 8, 989 b 29), no hemos de atender a si lo dicho está expresado *bellamente o no*, sino si está *bien o mal dicho*, o sea, si es *verdadero o falso*.

Ahora bien, creo que es importante precisar que no sólo es una cuestión de traducción, sino de *lectio ad litteram*, es decir, de la comprensión de la literalidad del texto en su lengua original. Y nótese que no sólo es cuestión de dominar más o menos un idioma,

pues un mismo texto puede ser entendido de modo diferente por dos nativos. Tampoco se trata de una interpretación literaria o filosófica. Mi propuesta es que, en primer lugar, es preciso realizar una simple lectura: saber qué está diciendo el texto. Un ejemplo puede ayudar a entender lo que quiero decir. En una reunión de amigos, uno de ellos comentó: “He vendido la casa barata”. De entrada, parece que había dicho que había vendido la casa *a bajo precio*, entendiendo que el adjetivo “barata” estaba en función *predicativa*. Pero hay que reconocer que podría haber usado el adjetivo en función *adyacente*. O sea, que había dicho que de las dos casas que vendía, una barata y otra cara, había vendido la barata. Para salir de dudas no habría más remedio que atender al contexto, tanto al general, sc. lo dicho en conversaciones anteriores (por ejemplo, que hubiera explicado que tiene dos casas en venta, una cara y otra barata), como a indicios en la propia conversación. Por ejemplo, si hubiera añadido: “pero la cara no consigo venderla”; o más sutilmente hubiera dicho: “Por fin he vendido la casa barata”. Ese “por fin” nos indicaría que el adjetivo “barata” está en función *adyacente*, pues nadie vende “por fin” su casa “a bajo precio”. En suma, no se trata de competencia lingüística, o sea, de conocer más o menos el idioma en que el texto está escrito, sino de atender cuidadosamente a la simple lectura del texto, al *momento filológico*.

Quiero insistir una vez más sobre la importancia de *leer a la luz del contexto*, para dejar claro que mi propuesta metodológica no es la simplista exigencia de conocer la lengua original del autor. Si ése fuese el criterio principal, más valdría la interpretación de un filólogo griego o de un nativo sin estudios de filosofía que la de un especialista en filosofía griega. Es claro que se ha de conocer la lengua original, pero –y aquí está la cuestión– ese conocimiento no basta: *non sufficit lingua*. Los propios intérpretes griegos se encontraban ante las mismas dificultades filológicas que nosotros: conocer el concreto *modus dicendi* de Aristóteles, así como el contexto general (el *Corpus aristotelicum*) gramatical y semántico del texto. Por eso, no por ser griegos vale más el juicio de Temistio o de Alejandro de Afrodisias que el de un español del siglo XXI. De hecho, la gran disparidad de sus “interpretaciones” se debe en gran medida a la falta de atención al momento filológico, sustituido por la intrusión de sus concepciones metafísicas⁵.

³ Evidentemente ha habido discusiones sobre bastantes palabras del texto, por ejemplo por Ross en su edición griega del *De anima* (Clarendon Press, Oxford 1959); por José Manuel García Valverde en su excelente ed. *Sobre el alma*, CSIC, Madrid 2019; por Victor Caston, «Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal», *Phronesis* XLIV/13 (1999), pp. 199-227; por Lloyd P. Gerson, «The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima*», *Phronesis* XLIX/4 (2004), pp. 348-373. No obstante, pienso que aún queda bastante por hacer y, por eso, presento aquí una pequeña aportación a este aspecto del cap. 5.

⁴ Io 10, 11. Cito por *Nuevo testamento trilingüe*, ed. crítica de José María Bover y José O'Callaghan, BAC, Madrid 2011.

⁵ Para la interpretación de Temistio, véase Themistius, *On Aristotle On the Soul*, translated by Robert B. Todd, Bloomsbury, London 2014, pp. 122-134 (98,12-109,3). Temistio, al final del texto mencionado, expone la interpretación de Teofrasto. A propósito de la interpretación de Alejandro señalamos que, en realidad, su comentario al *De anima* no nos ha llegado. Los dos textos que tenemos, *De anima* y *De anima II*, más conocido como *Mantissa* (apéndice, suplemento) no son, en realidad, interpretaciones del *De anima* de Aristóteles, sino exposiciones de su propio pensamiento, más o menos dependiente del Estagirita. Por eso, como comenta Paolo Accattino, Alejandro utiliza «una terminología de escuela ya consolidada y que no aparece en cuanto tal en Aristóteles» («Alejandro de Afrodisia intérprete del *De anima* de Aristóteles», en *Estudios de filosofía*, n. 40 (2009), p. 62). En el mismo sentido –diciendo a Alejandro de un comentario literal de Aristóteles–, se pronuncia Marcelo Boeri en «Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica», en *Estudios de filosofía*, n. 40 (2009), pp. 79-107. Y Valverde, editor del *Mantissa*, lo considera «un

Volviendo al caso que aquí nos ocupa, el capítulo 5 del *De anima* III, pienso que la mayoría de las dificultades casi insolubles, surgidas históricamente en torno a él, han nacido de una mala interpretación del término νοῦς, de una falta de reflexión sobre el modo en que las lenguas clásicas usaban su sistema de adjetivación y, muy especialmente, de la falta de atención al contexto en que Aristóteles expone sus ideas. Y esos defectos han arrastrado errores semánticos en la comprensión de varios de los términos que Aristóteles emplea. Considero que una aclaración de estos extremos puede conducir a una nueva lectura de Γ 5, que presente el texto desde una perspectiva totalmente distinta, ajena a los problemas de una multiplicidad de intelectos, de la acción divina en la intelección humana, de la inserción del alma humana en el todo cósmico, de la cuestión de la inmortalidad singular o colectiva de los seres humanos, etc.

Así pues, mi intención es examinar algunas palabras y sintagmas del texto aristotélico, para poder ofrecer una lectura *fiel*, que exprese el sentido estricto de lo que Aristóteles dijo en su texto griego, huyendo de traducciones que, aunque parezcan literales y correctas, por nuestra mentalidad y costumbres lingüísticas vician la literalidad del texto y le hacen decir otra cosa de lo que el original expresa⁶.

Para esta tarea, atenderé primordialmente a la lengua griega y, particularmente, al *modus dicendi* del propio Aristóteles, pero también a las traducciones latinas, pues nuestros idiomas europeos (excepto el griego moderno) no dependen directamente del griego, sino del latín. Algunos, como el nuestro, no son más que un latín moderno, y otros han sido influidos poderosamente por el latín. Incluso los términos tradicionales que se suponen tomados directamente del griego normalmente han sido recibidos a través del latín.

Pienso, en suma, que un estudio filológico sobre Γ 5, conducido con esta metodología, puede ser una contribución a una relectura que suministre una nueva y mejor comprensión de ese difícil texto.

2. Νοῦς: su significado y traducción

Es claro que el término central de Γ 5 es νοῦς. Aristóteles dice claramente que hay un νοῦς ποιητικός («ὁ τῷ πάντα ποιεῖν», ln. 15) y un «νοῦς παθητικός» (ln. 24). Y su traducción nos parece clara y natural: hay dos intelectos uno activo y otro pasivo. Posterior-

mente, ante las dificultades filosóficas –no filológicas–, algunos han sostenido que son dos aspectos de un único intelecto, a pesar de lo que el texto aparentemente dice.

Νοῦς fue traducido al latín por *intellectus*, y a partir de él pasó a todos los idiomas como *intelecto*, *intelletto* (italiano), *intellect* (francés e inglés), etc. Ésa fue la traducción absolutamente dominante en Γ 5, como se puede constatar con una simple ojeada a las traducciones o a los libros y artículos sobre el tema. Sin embargo, pienso que, desde un punto de vista puramente filológico, hay que discutir la identificación entre νοῦς e *intelecto*.

Atendamos primero al latín. De entrada, hay que notar que *intellectus* (gen. *intellectus*), dejando de lado los usos metafóricos, tiene cuatro sentidos principales:

1. *Acto de entender*. Este tipo de palabras de la cuarta declinación, tomadas de sus respectivos verbos, han sido creadas para designar la acción: *cursus* (la carrera, el acto de correr), *fluctus* (el fluctuar), *motus* (el movimiento, el acto de moverse), etc. Ésa es la primera significación que le asigna Forcellini⁷.
2. *Hábito intelectual* es la segunda significación. Dice Forcellini: «Speciatim de cognitione et peritia in rebus artefactis» («especialmente del conocimiento y la pericia en la fabricación de artefactos»); y da como traducciones italianas: el conocimiento, la práctica.
3. *Noción, opinión*, «notio, sententia» es la tercera significación en Forcellini. O sea, el *contenido* del acto cognitivo, que en muchos contextos hay que traducir por significado o sentido (sentido de una palabra o de una frase).
4. *Facultad intelectual*, sc. el intelecto o entendimiento. Escribe Forcellini, en cuarto lugar: «Raro sumitur pro intelligendi vi, facultate, quae animo inest, quam mentem et intelligentiam saepius dicimus» («Raramente se toma como fuerza intelectual, facultad que está en el ánimo, que solemos llamar mente o inteligencia»). La rareza del uso de *intellectus* como *facultad* se debe a que, entre los latinos, ya había un nombre específico para la facultad: *mens* (gen. *mentis*), que fue el que se usó habitualmente.

Si atendemos ahora al significado de νοῦς, encontramos que los principales diccionarios de griego clá-

breve ensayo que trata de la cuestión del intelecto [...], que incluye una interpretación de la noética de Aristóteles (*Acerca del alma* III 4-5), «Introducción», en Alejandro de Afrodisia, *Acerca del alma II (Mantissa)*, introducción y traducción de José Manuel García Valverde, Editorial Académica Española, sine loco, 2012, p. 3.

⁶ De hecho, la supuesta “literalidad” de las traducciones del griego a las lenguas modernas puede ser puesta en entredicho, si con ello se pretende ofrecer el término español “literalmente” correspondiente al término griego. Detenernos sobre estas supuestas correspondencias “literales” alargaría excesivamente esta premisa metodológica, pero baste el ejemplo referido anteriormente de la traducción del término καλός para mostrar que no siempre (de hecho casi nunca) hay una correspondencia semántica exacta entre los términos griegos y los españoles, y en general, de las lenguas modernas.

⁷ Forcellini señala en la voz *intellectus*, -us en primer lugar: «Est actus intelligendi, intelligentiam» («es el acto de entender, la intelección»); y da como traducción griega: νόησις. Este excelente diccionario latino, Aegidius Forcellini et al., *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1864-1926, ha sido digitalizado y se puede consultar en <<http://lexica.linguax.com/forc2.php>>.

sico, aunque con matices, son coincidentes. Según el *Thesaurus linguae graecae*⁸, νοῦς tiene tres sentidos fundamentales, que se subdividen hasta en ocho posibles traducciones al inglés. Cabe agruparlos en cuatro (menciono entre paréntesis el grupo y subgrupo del TLG):

1. *Facultad* con la que pensamos: «mind, as employed in perceiving and thinking» (I, 1) o «reason, intellect» (I, 5).
2. *Hábito*. «To have sense, be sensible» («tener sentido común, ser sensato») (I, 2).
3. *Contenido*. Sea significado de las palabras «sense, meaning of a word, etc.» (III), sea el contenido de una decisión, «mind, resolve, purpose» (I, 4).
4. *Acto* de pensar, «act of mind, thought» (II, 1) o «purpose, design» (II, 2) o «mind, more widely, as employed in feeling, deciding» (I, 3).

En resumen, tanto νοῦς como *intellectus* pueden entenderse como facultad, hábito, acto y contenido. La única diferencia entre ambas lenguas estaría en la frecuencia con que esos significados están presentes en sus respectivos textos clásicos. Los diccionarios no dan frecuencias estadísticas, sino tan sólo el Forcellini señala que el uso menos frecuente de *intellectus* es para señalar la facultad, por los motivos ya indicados.

Centrándonos ahora en Aristóteles, encontramos que usa el término νοῦς con toda la flexibilidad semántica propia del griego. Por orden de frecuencia, encontramos que νοῦς es (1) la *facultad* o fuerza cognitiva, o sea, «la parte con la que el alma conoce y piensa» (*De an.* III, 4, 429 a 10; cfr. *De an.* I, 5, b 26, 413 b 10-16; II, 2, 413 b, 11-12), pero también es (2) la *actividad* del intelecto y, por eso, puede hablar de un «νοῦς πρακτικός» («intelecto práctico» *De an.* III, 10, 433 a 16) y de un νοῦς θεωρητικός («intelecto teórico» *De an.* II, 3, 415 a 11-12); es decir, de la actividad teórica y de la práctica del intelecto, pues el intelecto γινώσκει καὶ φρονεῖ (conoce y calcula)⁹. Y también, νοῦς tiene el sentido de (3) *hábito intelectual*, de ἔξις, por ejemplo, cuando, en los *An. post.* (II, 19, 100 b 5-17), distingue el hábito de los primeros principios (νοῦς) del hábito de la ciencia. Y cuando en la *Ética nicomáquea* VI 3 comienza a hablar de los diversos modos de disposiciones hacia la verdad, es decir, de las virtudes o hábitos dianoéticos, establece que el quinto es νοῦς. Los latinos lo tradujeron por *intellectus principiorum*, para establecer claramente que se trata de un hábito (ἔξις) y no de un acto transitorio o de un nuevo intelecto como facultad. Y

podemos añadir que, cuando Aristóteles habla de la ciencia, que es precisamente un hábito intelectual¹⁰, sostiene que es «enseñable»¹¹, con una clara referencia al (4) *contenido*, no a la ciencia en cuanto hábito, o sea, no a la ciencia en cuanto acto permanente de un individuo¹².

Podemos ya concluir que, si encontramos en Aristóteles el término νοῦς, tendremos que estar atentos a si se refiere a la facultad (i.e. potencia, δύναμις), a un hábito, a un acto o a un contenido (o incluso a toda el alma humana). En latín, dado el paralelismo entre νοῦς e *intellectus* en todos los sentidos (aunque varíe la frecuencia de uso), no hubo dificultad en acuñar la traducción *intellectus*, pues era una traducción perfecta en todos los contextos. El problema surgió al traducir νοῦς a nuestros idiomas modernos, pues no se hizo directamente desde el griego, sino desde el latín, pues el peso lingüístico de esta lengua en nuestros idiomas europeos (exceptuado, claro está, el griego moderno) es absolutamente preponderante respecto al griego. De ahí que hayamos traducido νοῦς por *intelecto* (con sus variantes fonéticas según los idiomas), calcándolo literalmente del latín. Pero resulta que, en nuestros idiomas, *intelecto* sólo es la facultad¹³. Y así, tenemos un “buen amigo”, cuando νοῦς alude a la facultad intelectual, pero un “falso amigo” en todos los demás casos. Ciertamente ya estamos acostumbrados a entender que “intelecto teórico” quiere decir “actividad teórica” o “uso teórico” del intelecto, que es como deberíamos haberlo traducido. Sin embargo, al hablar de “intelecto agente” entendemos que hablamos de una facultad y no de una actividad o de un hábito, aunque luego, por motivos filosóficos se niegue que sea un intelecto, una facultad.

En suma, hemos de adoptar una postura abierta a todo el campo semántico y referencial de cualquier término y, en nuestro caso, al de νοῦς, antes de optar por una mala traducción que consolide un error de interpretación, y desencadene una serie de malas interpretaciones –con sus consiguientes malas traducciones– de los restantes términos del texto. En consecuencia, habremos de buscar indicios suficientes para reconocer cuál de los cuatro (o cinco) sentidos está utilizando Aristóteles en los fragmentos que traducimos. Sólo de ese modo podremos entender la pura literalidad del texto.

Por todo lo dicho, como hago en la traducción que ofrezco al final del presente artículo, si Aristóteles nos dice que νοῦς es *como un hábito*, podremos –y deberemos– traducir νοῦς no como *intelecto*, sino como un *cierto hábito intelectual*. O, si nos dice que se trata de un νοῦς transitorio, en este contexto no

⁸ TLG (*Thesaurus linguae graecae*) es la versión en línea <<http://www.tlg.uci.edu/>> de Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart, *A greek-english lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

⁹ Con esas dos actividades caracteriza al intelecto al comenzar su tratamiento en *De an.* III, 4, 429 a 10. Sobre este sentido de νοῦς como actividad, cfr. Gerson, «The Unity of Intellect...», pp. 363-364.

¹⁰ «ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἔξις ἀποδειντή», *EN* VI, 3, 1139 b 31-32.

¹¹ «ἔτι διδασκῆ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι», *EN* VI, 3, 1139 b 25.

¹² Y en un contexto diverso, podríamos recordar que, por sinécdoque, νοῦς, en Aristóteles, designa a toda el alma humana, pues toda ella es *alma intelectual*, por ejemplo, en *Met.* Λ, 3, 1070 b 25-26. También lo dice en *De an.* III, 2, 413 b 25-26, que comento *infra*.

¹³ El único sentido que reconoce el DRAE es «Entendimiento, potencia cognoscitiva racional del alma humana».

podremos traducirlo como *intelecto corruptible*, pues no se habla para nada de la corruptibilidad o de la mortalidad del alma humana, sino que habrá que traducirlo como *acto* o *actualización temporal*, aunque esto lo justificaré más detalladamente.

3. La adjetivación de sustantivos en las lenguas clásicas

a) La adjetivación en la lengua griega

Un tema clave para dilucidar el sentido del término νοῦς en Γ 5 es la cuestión del modo de adjetivar a los sustantivos en las lenguas clásicas. En efecto, frecuentemente nos encontramos con dos adjetivos opuestos calificando al mismo sustantivo: ciudad alta, ciudad baja; hombre interior, hombre exterior; intelecto teórico, intelecto práctico... En nuestro caso, la pregunta que inmediatamente nos tenemos que hacer es si nuestro texto dice literalmente que hay *dos* νοῦι, en el sentido de facultad, o más bien nos está diciendo que hay un único νοῦς (intelecto) con dos partes o aspectos.

Pues bien, sostengo que, de entrada, más bien tendríamos que entender que el texto *dice* que hay un único νοῦς con dos aspectos. Y lo dice porque, dado el modo de expresarse de la lengua griega, ese tipo de adjetivación no implica la duplicidad de sujetos, sino más bien señala partes o aspectos o dimensiones de un único sujeto.

En nuestras lenguas modernas –y en su uso filosófico– es normal hablar del Kant precrítico y del Kant crítico, del primer Wittgenstein y del segundo Wittgenstein, pero a nadie se le ocurre pensar que hubo dos Kant o dos Wittgenstein, como personas distintas, incluso aunque el libro que leamos hable explícitamente de dos Kant, usando expresiones como “tenemos dos Kant, el crítico y el precrítico”. Además, esto sucede también con sustantivos comunes. Si, en un texto de historia, leemos que los enemigos se habían adueñado de la ciudad baja, mientras que la ciudad alta aún resistía, no pensamos que se hable de dos ciudades, sino de la parte baja y la parte alta de la misma ciudad.

Todo esto es debido a que no sólo en griego, sino también en latín se expresaban del mismo modo, y

esa manera de hablar permanece, aunque muy residualmente, en nuestras lenguas modernas. Entre las primeras cosas que aprende un estudiante de latín es que *altum mare* no es un mar determinado, sino la *parte* profunda del mar (alta mar)¹⁴ o que «*summus mons*» no significa *el monte más alto*, sino la *parte* más alta del monte, su cumbre¹⁵. Y en Virgilio, «caelo alto» es la parte más alta del cielo¹⁶; y en la *Metamorfosis* de Ovidio, «in medio pisce» no es un pez que está en el centro y distinto de otros, sino la parte central de un pescado¹⁷; y «medio limite» es la parte central del camino, equidistante de las orillas (*Metamorph.*, VIII, 203-204). Se pueden multiplicar los ejemplos al infinito, tanto en latín como en griego: ó παλαιὸς ἄνθρωπος, el hombre viejo de san Pablo (Rom. 6, 6) no es un hombre viejo, sino la dimensión mundana del hombre; igualmente la oposición entre ψυχικὸς ἄνθρωπος / πνευματικὸς ἄνθρωπος (1 Cor. 2, 14-15); o en Claudio Eliano leemos que tenemos un τὸ παιδοποιὸν σῶμα¹⁸, literalmente: «un cuerpo que hace niños», pero, claro está, que se refiere a la *parte* del cuerpo con que se engendra (órganos sexuales). Y entre los latinos citaríá, por su interés filosófico, a Agustín de Hipona, para quien la verdad no habita «en el interior del hombre», sino «en el hombre interior» («in interiore homine»¹⁹). Y aunque este autor diga literalmente que hay «dos ciudades» («civitates duas») y con características contrarias (*terrena, caelestis*), es incuestionable que no son dos ciudades, sino dos aspectos o dimensiones de la misma ciudad (país, sociedad civil)²⁰. Y, para Séneca, *imum pectus*²¹ no es el pecho profundo, opuesto a un pecho superficial, sino la *parte* más profunda del pecho.

Si atendemos ahora a los textos griegos de carácter científico o filosófico, tenemos igualmente que son normales esas expresiones. Así, por ejemplo, Plutarco nos habla del animal racional (λογικὸν ζῷον) y del animal político (πολιτικὸν ζῷον)²², pero es patente que no está hablado de dos animales, sino de dos aspectos del hombre. Y Galeno, en su obra *De placitis Hippocratis et Platoni*, cuando va a hablar sobre el alma, emplea expresiones como περὶ τῆς λογιστικῆς ψυχῆς²³ o περὶ τῆς ἐπιθυμητικῆς ψυχῆς (VI, 2, 7). Y no sólo habla de un «alma racional» y de un «alma desiderativa», sino también de una ψυχὴ θυμοειδής («alma temperamental»²⁴),

¹⁴ «Ibi tum repente ex alto in altum despexit mare», «allí entonces repentinamente miró desde lo alto a la zona profunda del mar», Quinto Ennius, *Tragoediae*, ed. H. D. Jocelyn, 1967, ln. 264, publicada por The digital latin library, <<https://latin.packhum.org/loc/43/5/0#0>>.

¹⁵ «Prima luce, cum summus mons a Labieno teneretur», «Al alba, cuando ya Labieno estaba en la cumbre del monte», Julio César, *De bello gallico*, Orbis, Barcelona 1986, libro I, cap. 22.

¹⁶ «Iam progenies caelo demittitur alto» («Una nueva progenie ya desciende desde lo más alto del cielo», *Eclogae*, IV, 7. Cito por <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.

¹⁷ «Ille etiam medio spinas in pisce notatas», «habiendo notado las espinas en centro del pez», Ovidio, *Metamorphoseon*, VIII, 243. Cito por <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.

¹⁸ Claudio Eliano, *De natura animalium*, 17, 42 (ed. Rudolf Hercher, B.G. Teubneri, Leipzig 1864).

¹⁹ Agustín de Hipona, *De vera religione*, 39, 72. Cito por CCSL (Corpus Christianorum Series Latina), vol. 32, Brepols, Turnhout 1962.

²⁰ «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui», *De civitate Dei*, XIV, 28, 1 (CCSL, vol. 47, 1955).

²¹ «ex imo gemitus pectore», *Ad Polybium de consolatione* 18, 6. Cito por <http://www.thelatinlibrary.com/>

²² Plutarco, *De amore proliis*, 495 c. Cito por Henricus Stephanus et Guilielmus Xylander, *Plutarchi Opera omnia*, Frankfurt 1599.

²³ Galeno, *De placitis Hippocratis et Platoni*, VI, 2, 8. Cito por Akademie Verlag, Berlín 2005.

²⁴ Galeno, *De methodo medendi*, X, 635. En *Opera omnia*, vol. 10, ed. C.G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1965.

o incluso de un alma vivificante: ψυχή ζωτική (*De methodo medendi*, X, 635).

b) La adjetivación en Aristóteles

Si nos centramos en Aristóteles, este autor, como no podía ser de otro modo, sigue las reglas y usos de la lengua griega. Encontramos, pues, numerosas expresiones con el mencionado sentido: se califica un sustantivo con diversos adjetivos –incluso contrarios–, pero no para indicar que se trata de dos sujetos o cosas diferentes, sino de dos partes, actividades, funciones, usos de esa única cosa nombrada, que es una en número. Así, por ejemplo, nos habla de una ἐπιστήμη ἀποδεικτική y de una ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος (*An. post.* I, 3, 72 b 19; I, 33, 88 b 36). Si nos preguntáramos qué saberes son esas *dos* ciencias, la respuesta sería que no hay tales *dos* ciencias, sino que *cada* ciencia tiene un momento (aspecto, dimensión, parte) apodíctico y un momento anapodíctico²⁵. Igualmente cuando encontramos un νοῦς θεωρητικός (*De an.* II, 3, 415 a 11-12) y un νοῦς πρακτικός (*De an.* III, 10, 433 a 16), nadie piensa que se trata de *dos* intelectos, uno teórico y otro práctico, como si se tratara dos facultades (δυνάμεις) distintas como el oído y la imaginación, sino simplemente de dos *usos* o *actividades* de una y la misma facultad.

E incluso Aristóteles no tiene inconveniente en intercambiar la parte por el todo, es decir, darle al todo (ψυχῆς) el nombre de una parte (νοῦς). Por ejemplo, dice claramente que la facultad teórica (νοῦς καὶ θεωρητικὴ δύναμις) –el intelecto, no el alma intelectual– es «otro tipo de alma» (ψυχῆς γένος ἕτερον) (*De an.*, II, 2, 413 b 25-26). Evidentemente no se puede entender que el νοῦς y la ψυχή humana sean la misma cosa, sino que el νοῦς es *otra parte* (aspecto, dimensión, potencia, función, actividad) de la única alma que cada ser humano tiene; o simplemente que no el νοῦς (aunque “literalmente” lo diga), sino el *alma intelectual* es otro tipo de alma²⁶.

A estos ejemplos se podrían añadir muchos más casos de este tipo de uso, como cuando Aristóteles nos habla del ζῷον πολιτικόν (*Pol.* I, 2, 1253 a 3), que no es otro tipo de animal, sino una dimensión del viviente dotado de logos («λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων», *Pol.* I, 2, 1253 a 9-10). O también cuando introduce la ἐπιστήμη θεολογική, que no es una nueva ciencia –la teología– como habitualmente se traduce²⁷, sino el momento (aspecto, parte) de la metafísica que se refiere al estudio de las últimas causas suprasensibles.

Ahora bien, aunque, en todos estos contextos, es claro que ese modo de adjetivación –frecuentemen-

te una doble adjetivación opuesta (teórico, práctico; apodíctico, no-apodíctico, etc.)– está señalando partes (aspectos, momentos) de un mismo y único sujeto, no podemos tomarlo como un criterio universal y definitivo que excluya necesariamente cualquier otra interpretación. Esto es debido a que, en griego –como en nuestros idiomas– es normal adjetivar un sustantivo para indicar que se trata de dos sujetos distintos. Cuando hablamos del abuelo paterno y del abuelo materno, de un hijo mayor y de un hijo menor, o de una ciudad marítima y de una fluvial, o de un casa grande y de otra pequeña..., evidentemente no estamos indicando dos aspectos de un mismo sujeto, sino que hablamos de dos sujetos distintos.

No obstante, ya hemos ganado algo y creo que de especial importancia. Ateniéndonos al primer principio de toda interpretación –*interpretatio facilior*– es claro que Aristóteles, de entrada, *no* está hablando de dos ciencias, dos animales, dos intelectos, o dos... La carga de la prueba recae sobre el que quiera defender que se trata de dos sujetos distintos y no de aspectos de un mismo sujeto. Si, en cualquiera de los casos señalados, el autor hubiera querido decir que hay dos sujetos plena y numéricamente distintos, tendría que haberlo indicado claramente. Si alguien, hablando de sus antepasados, dice que tiene un abuelo italiano y otro ruso, se entiende claramente que son dos personas distintas, pero, si explicando la Biblia, habla de un primer Isaías y de un segundo Isaías, estaría diciendo que los escritos o el pensamiento del único Isaías tienen dos etapas. Ahora bien, si sabe que son dos personas distintas, separadas por varios siglos, como realmente ocurre, no podrá hablar de ese modo, pues simplemente estaría engañando a sus lectores. Tendría más bien que hablar de Isaías y un Pseudo-Isaías, o un Isaías del siglo VIII a.C. y otro del siglo VI a.C.

De modo paralelo, si traduciendo textos de Aristóteles, no hay indicaciones –directas, indirectas o contextuales– sobre la duplicidad de sujetos, hay que asumir *necesariamente* que se trata de un único sujeto, aunque se le adjetive con propiedades diversas o incluso contrarias (necesario, contingente; teórico, práctico...). Y en consecuencia, hemos de procurar ofrecer una traducción más clara de los sintagmas aristotélicos y más adecuada a nuestro modo de hablar. Por ejemplo, hablando de un uso teórico y un uso práctico de nuestra razón, o un momento deductivo y otro inductivo en cada ciencia o, en Γ 5, de un algo activo y de otro algo pasivo de nuestro único intelecto.

²⁵ Sobre este tema me permito remitir a Alfonso García Marqués, «Aristóteles: la construcción de la episteme», en *Daimon*, número extraordinario 4 (2011), pp. 241-254.

²⁶ Este tipo de textos, en los que Aristóteles muestra su vocabulario o modo de hablar, son fundamentales para traducir correctamente lo que el Estagirita nos está diciendo (o sea, entender la *littera*). Por eso, aunque en algunos textos diga “literalmente” que el νοῦς (intelecto) es una ψυχή (alma), y en otros que es una δύναμις (potencia, facultad), lo que nos está diciendo es que lo propio del alma humana es ser capaz de producir un acto intelectual, pues «el hombre es principalmente intelecto» («τοῦτο [νοῦς] μάλιστα ἄνθρωπος», EN X, 7 1178 a 7).

²⁷ Así lo traduce Yebra en *Met.* E, 1, 1026 a 19 (Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1980).

4. El contexto general de Γ 5

¿Cómo podremos dilucidar si se trata de una duplicidad de sujetos o no? En todos los casos se hace necesario recurrir al contexto, que nos puede inclinar a una traducción –intelección del sentido literal del texto– u otra, e incluso no sólo *inclinarse*, sino *obligar*. Y este recurso al contexto ha de hacerse en dos ámbitos. Uno, el general o doctrinal: hay que tener presente todos los escritos o pensamiento del autor y, especialmente, el tratado en que se halle el texto. Y el otro, el contexto inmediato, sc. el gramatical y semántico: atender a las indicaciones gramaticales y semánticas del texto, que nos indiquen claramente lo que se está diciendo. Vamos a considerar en este apartado el primer ámbito contextual, y dejamos para los dos siguientes apartados la cuestión de las indicaciones gramaticales y semánticas.

En cuanto al contexto general (el *Corpus aristotelicum*), es claro que, si no existiese el capítulo 5 de Γ, jamás nadie hubiera defendido una duplicidad de intelectos en Aristóteles como algo necesario para realizar el acto de entender; y no digamos ya el haber puesto una multiplicidad exhuberante de intelectos, como la que arroja la historia de la interpretación de ese texto. Querría insistir en que este primer contexto es suficientemente relevante para dirimir la cuestión. Se me podría objetar, como hace Caston, que las características que Aristóteles añade inmediatamente respecto a cada intelecto son tan apabullantemente opuestas que no hay duda de que son dos intelectos²⁸. Sin embargo, cabe replicar que tal argumento no es concluyente. Pongo un ejemplo para mostrarlo. Si encontramos un texto que nos dice que hay dos hombres: uno mortal y otro inmortal, uno terrestre y otro celeste, uno temporal y otro eterno, etc., y pensamos que es de un autor de la Academia antigua, podríamos interpretar que está oponiendo los hombres que habitamos en el mundo sensible frente al Hombre que habita en el *cosmos noetós*; pero si, por el contrario, sabemos que ese texto es, por ejemplo, de Agustín de Hipona, sabremos inmediatamente y *de modo necesario* que no se refiere a dos hombres, sino a dos aspectos contrapuestos que se dan en cada uno de nosotros. Y poniendo un ejemplo real, podemos recordar las cuatro personas que introduce Cicerón en su *De officiis*²⁹. Sabiendo que es un texto de Cicerón, sabemos apodóticamente que no son cuatro personas numéricamente distintas o cuatro tipos de individuos humanos (los europeos, los asiáticos, los africanos...), sino cuatro aspectos o dimensiones de cada hombre singular.

Concluyo, pues, que eso mismo sucede en el caso de Aristóteles: atendiendo a toda su obra, sabemos que no hay dos intelectos como dos sujetos o facul-

tades distintas, sino uno sólo. Por tanto, suponer que, en Γ 5, no son dos aspectos de un único intelecto, sino dos intelectos, me parece muy arbitrario, a no ser que se puedan aducir otros argumentos contextuales de más peso.

En segundo lugar, tenemos que contextualizar nuestro pasaje en el libro III del *De anima*. Después de tratar la percepción y la imaginación (caps. I-III), Aristóteles se centra en la cuestión del intelecto. Ya había mostrado su discrepancia respecto a «todos los que sostienen que el pensamiento es algo corpóreo como la sensación»³⁰ y anunciado programáticamente el contenido de los capítulos 4 y 5: «Se debe buscar cuál es la característica específica del pensamiento y en qué modo se produce» (4, 429 a 13-14). En el capítulo 4 describe sus características, que podemos resumir así: «Esta parte debe ser impassible, pero receptiva de la forma, y debe estar en potencia» (429 a 16-17); «no está mezclado con el cuerpo» (24-25); «mientras que la facultad sensitiva no es independiente del cuerpo, el intelecto está separado (*χωριστός*); cuando el intelecto se ha hecho cada uno de sus objetos, en el sentido en que se dice que sabe (*ἐπιστήμων*) quien está en acto; y esto sucede cuando puede ejercitar por sí mismo el acto cognitivo, entonces también está en cierto modo en potencia, pero no como antes de haber aprendido o encontrado» (429 b 5-9); y «de que no siempre estén entendiendo (*voeĩv*) habrá que buscar la causa» (430 a 5).

Ésa es la conocida doctrina de Aristóteles sobre el funcionamiento y estructura de nuestro intelecto. En el intelecto tenemos la potencia intelectual, los hábitos dianoéticos, los actos que proceden de tales hábitos y que son ejercidos por el mismo intelecto, y los objetos conocidos o contenidos intelectivos. Así, cuando se hace una demostración matemática, se requiere un contenido (lo que se demuestra), un acto (la demostración), un hábito (saber matemáticas) y la potencia intelectual, que es tanto la que posee el hábito ya en acto atemporal, como la que pasa al acto haciendo ahora ésta y no aquella demostración. De todo esto se desprende claramente que, en Γ 4, Aristóteles está hablando de un único intelecto, y no cabe ninguna sospecha sobre dualidad alguna: hay un único intelecto que está en potencia respecto a su acto de entender, y ese intelecto posee una situación media que se da cuando tiene el hábito (*ἔξις*), pues el hábito es acto y ese acto causa el entender en acto. Y que, además, el intelecto es inmaterial, no tiene órgano (*De an.* III, 4, 429 a 24-26 y b 5-9), y parece que debería estar siempre entendiendo, aunque la aclaración la pospone para el capítulo siguiente.

Esa aclaración se produce efectivamente en el capítulo 5, distinguiendo entre el aspecto pasivo del

²⁸ Cfr. Caston, «Aristotle's Two Intellects...», p. 203. Incluso en la interpretación de Caston los dos intelectos son uno humano y otro divino; o sea, uno el que poseemos cada hombre y otro es Dios mismo.

²⁹ «Intellegendum etiam est *duabus* quasi nos a natura indutos esse *personis*» (I, 107) y «Ac *duabus* iis *personis*, quas supra dixi, *tertia adiungitur*, quam casus aliqui aut tempus imponit, *quarta etiam*» (I, 115). Cito por <<http://www.thelatinlibrary.com/>>

³⁰ *De an.* III, 3, 427 a 27. Para las traducciones sigo preferentemente la versión de Tomás Calvo Martínez, Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978, pero me aparto de ella frecuentemente.

intelecto, o sea, el tránsito de la potencia al acto, que evidentemente no es un estado (ἔξις) sino un acto o actividad transitoria, y el aspecto activo (ἔξις), que es permanente. Trata los demás aspectos propios de la intelección, la cual existe o se da mediante la producción de todo –léase de *todos los inteligibles*– en el intelecto a partir de la habitual (ἔξις) capacidad generadora de inteligibles. Tratadas esas cuestiones, pasa a considerar, en el cap. 6, cómo se lleva a cabo la intelección de los mencionados inteligibles, tanto de los compuestos como de los simples.

En mi opinión, esta plena continuidad en su exposición evita cualquier tentación de eliminar partes de Γ 5, como hace Ross en su edición del *De anima*, o incluso de eliminar todo este “maldito” capítulo quinto³¹.

5. El contexto gramatical: la coordinación «μὲν... δὲ...».

Pasemos a considerar ahora el contexto inmediato, o sea, el mismo cap. 5, tanto desde un punto de vista gramatical –que realizamos ahora–, como desde un punto de vista semántico, que dejo para el apartado siguiente.

El marco para introducir los supuestos dos intelectos es la comparación o paralelismo entre una dualidad o un doble aspecto (activo, pasivo) que hay en la naturaleza y en ese νοῦς o capacidad (δύναμις) intelectual de la que está hablando.

Que hay un paralelismo está claro, porque lo dice explícitamente y está filológicamente expresado por la repetición μὲν... δὲ... (ln. 10-11) y (ln. 14-15), para introducir ambos aspectos (lo pasivo y lo activo), tanto para el caso de la naturaleza (ln. 10-11), como para el del intelecto (ln. 14-15). Desde el punto de vista filológico, algunos autores, como Caston, han querido ver en esa coordinación (μὲν... δὲ...) una máxima oposición entre las dos cosas que introduce, como si quisiéramos decir: por un lado, una cosa y, por otro lado, otra totalmente distinta³². Sin embargo, otros autores han señalado que tal oposición radical no se da en esa coordinación griega ni en Aristóteles³³. Me permito añadir que, según los mejores

diccionarios de griego, por ejemplo, el mencionado TLG, la oposición μὲν... δὲ... es mínima, e incluso no existe en muchos casos: simplemente indica que se trata de aspectos o asuntos distintos. Por eso, en las traducciones latinas, tenemos coordinaciones que expresan oposición mínima (*quidem... autem...*) o incluso ninguna (*quidem... vero...*)³⁴. Y por último, añadido que Aristóteles lo usa frecuentemente sin oposición alguna, hasta el punto que ni siquiera habría que traducir el μὲν: «Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινὸς κατὰ τινοῦ· οὗτος δὲ ἢ καθόλου ἢ ἐν μέρει ἢ ἀδιόριστος» («Así pues, la proposición es un enunciado afirmativo o negativo de algo acerca de algo; este enunciado, **a su vez**, puede ser universal o particular o indefinido», *An. pr.* I, 1, 24 a 16-17). Es claro que no hay *ninguna* oposición entre decir que el enunciado puede ser afirmativo o negativo, y también universal o particular.

Aunque se trata de un aspecto marginal del que estoy tratando, para evitar posibles objeciones, querría señalar que nuestro capítulo arranca con una construcción (Ἐπεὶ δ' ὥσπερ..., ln. 10), que ha sido objeto de largas discusiones filológicas³⁵. Algunos, como Ross, han intentado suprimir ὥσπερ (*como, sicut*), que no es mencionado por Temistio y Alejandro. Sin embargo, dado que está en todos los manuscritos, es necesario mantenerlo. Por otro lado, se ha apelado al ἐπεὶ (*dado que, quoniam*) para indicar la continuidad con el capítulo anterior. Me parece que la continuidad es cierta, pero más bien viene dada por δέ, que indica que va a tratar un aspecto distinto del tratado anteriormente, y que podríamos traducirlo por “ahora bien”, o incluso simplemente por “y”. Por eso, algunos comentaristas han interpretado que el cap. 4 trata del intelecto pasivo (o *possibilis*) y el cap. 5 del intelecto agente³⁶. Pero tal interpretación, me parece forzada y *a posteriori*: viendo que hay dos intelectos en el cap. 5, se hace la oposición entre los dos capítulos en función de dicha duplicidad. En mi opinión, hay que seguir lo que Aristóteles explícitamente nos ha dicho: «Se debe buscar cuál es la característica específica [c. 4] y en qué modo se produce el pensamiento [c. 5]» (III, 4, 429 a 13-14). Por tanto, el supuesto extraño inicio del cap. 5: «Ἐπεὶ δ' ὥσπερ... ἐστὶ» –extraño porque hay una referencia al capítulo

³¹ Ross (*De anima*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1959) además de suprimir ὥσπερ y τι (ln. 10), quiere eliminar casi tres líneas, desde τὸ δ' (ln. 19) a οὐ νοεῖ (ln. 22), alegando que están repetidas al inicio del cap. 7 y que en Γ 5 rompe la secuencia de ideas. Sin embargo, el acuerdo de los especialistas es que la concatenación de ideas es perfectamente coherente, como acabo de señalar, y como subraya José Manuel García Valverde, en su ed. bilingüe *Sobre el alma* (CSIC, Madrid 2019), donde critica esas veleidades en sus notas al cap. 5, p. 117. En concreto, argumenta que, si siguiéramos los criterios de Ross, tendríamos que suprimir todo este capítulo.

³² Caston, «Aristotle's Two Intellects...», p. 203.

³³ Así lo expone Gerson, «The Unity of Intellect...», p. 362. De hecho, la oposición en griego se marca con ἢ... ἢ, o incluso reforzando con ἢτοι... ἢ. Cfr. TLG voz ἢ.

³⁴ Moerbeke utiliza *quidem... autem* para traducir el primer *men... de...* (ln. 10-11); y *quidem... vero* para el segundo (ln. 14-15). Cito por el texto publicado con la edición del *In De anima* de Tomás de Aquino (*Opera*, Marietti, Torino-Roma 1931-1955).

Juan Argirópulo usa *quidem... vero* para el primero; y para el segundo, hace una mera enumeración. Cito esta traducción por la ed. de Bekker, *Aristotelis Opera*.

En suma, es como si, en español, dirigiéndonos a dos alumnos, les dijésemos: tú, ciertamente, sabes física; y tú, en verdad, matemáticas; o simplemente una enumeración: tú sabes física y tú, matemáticas.

³⁵ Expongo a continuación las polémicas tal como las sintetiza José Manuel García Valverde en su edición de Aristóteles, *Sobre el alma*, p. 115, en nota.

³⁶ Así Averroes, *In De an.*, III, 5, com. 17, fol. 160 v E (cito por Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Junctas, Venetiis 1562) y Tomás de Aquino, *In De an.*, III, 5, lt. 10, n. 728 (cito por *Opera*, Marietti, Torino-Roma 1931-1955).

anterior con «δέ» y un ἐπεὶ con indicativo que tendría valor causal—, no es tan raro como dicen, pues bastaría con traducirlo así: «Ahora bien, dado que, como...», o simplemente: «Y ya que, como...».

6. El contexto semántico: «ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει».

a) Ἀπάση

Ahora bien, dado que lo que sucede en el νοῦς se compara con lo que sucede «ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει» (In. 10), es necesario indagar qué es lo que está diciendo Aristóteles con esas palabras. En efecto, la traducción parece trivial y al alcance de cualquiera: «en toda la naturaleza». Sin embargo, pienso que hay que prestar más atención al significado estricto que en griego tiene y quizás entonces concluyamos que nuestras traducciones han sido casi siempre una traición a lo que Aristóteles está diciendo.

De entrada hay que señalar que casi todas —por no decir todas— las versiones modernas entienden que ἀπάση se refiere a la *totalidad* de la naturaleza (φύσει), a la naturaleza tomada como un todo³⁷. De ahí, que las más habituales sean: «en la naturaleza toda» (Calvo), «en toda la naturaleza» (García Valverde), «en la totalidad de la naturaleza»³⁸, «en la naturaleza toda»³⁹, «nell'intera natura»⁴⁰, «in tutta la natura»⁴¹, «dans toute la nature»⁴², «dans la nature tout entière»⁴³, «in universa natura»⁴⁴, «in nature as a whole»⁴⁵, «in the whole of nature»⁴⁶, «in all of nature» (Caston, p. 205), «in the whole of nature» (Caston, p. 205), «in der ganzen Natur»⁴⁷.

Ciertamente ἀπάση (ἅπας) significa “todo, el todo, la totalidad”, de modo que las traducciones habituales tienen una cierta justificación. Incluso se puede conceder que el significado más frecuente de ἅπας es precisamente ése. Sin embargo, hemos de considerar —y debatir para nuestra propuesta— que ἅπας significa también “cada uno”, o sea, no un todo o un conjunto de sujetos tomados como un todo, sino cada sujeto singular considerado independientemente.

Según el mencionado TLG (*Thesaurus linguae graecae*), eso sucede especialmente en el griego pos-

terior a Homero y cuando se emplea ἅπας *en singular*. En este caso, significa «every one» o «everything» (para los neutros). Igualmente el *Dictionnaire grec français* de Bailly, en la voz ἅπας, señala que significa «tout un chacun, chacun» (todos, cada uno). Así lo podemos ver en el *Político* de Platón: «βασιλεὺς ἅπας» («todo rey», 259 c), y la famosa traducción de Jean de Serres dice: «quemlibet regem» («cada rey»)⁴⁸, donde el sentido distributivo y no totalizante es evidente. En el mismo sentido lo tenemos también en el *Fedón* platónico (180 b 7), donde ἅπας se usa para decir que «cada alma» rehúye y da la espalda al malvado; y en Serres: «quilibet alius animus» («cualquier otra alma»). Igualmente en *Rep.* VI tenemos «ἅπασα ψυχή» (505 d), que Serres traduce «omnis anima» («cada alma»), en sentido inequívocamente distributivo. Los ejemplos se podrían multiplicar ilimitadamente, pero citemos dos fuera del ámbito filológico: en Heródoto leemos: «οὐ πρὸς τοῦ ἅπαντος ἀνδρός» («no en poder de cada hombre»⁴⁹); y en *Antígona* de Sófocles tenemos «ὄτι οὐκ ἐξ ἅπαντος δεῖ τὸ κερδαίνειν φιλεῖν» («que no debéis desear el provecho en cualquier acción»)⁵⁰.

Centrándonos en Aristóteles, podemos observar que utiliza ἅπας tanto en un sentido como en otro. Por ejemplo, en *De caelo*, afirma que el cielo es una cosa individual formada de materia, pero no de una parte de ella sino de su totalidad («εἴπερ οὗτος ἐξ ἀπάσης ἐστὶ τῆς ὕλης», I, 9, 278 a 27), pero en otros textos ἅπας no es la totalidad, sino cada unidad discreta. Así, en la *Ética nicomáquea* explica que el bien es distinto para cada cosa y «en cada acción y elección lo es el fin» («ἐν ἀπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος», EN I, 7, 1097 a 21). Y más adelante, hablando de la polis, sostiene que “en cada comunidad se encuentra alguna clase de justicia y de amistad» («ἐν ἀπάσῃ γὰρ κοινωμία δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ», EN VIII, 11, 1159 b 26). Y en contexto biológico explica que «cada facultad tiene un órgano» («ἀπάση δὲ δυνάμει ὄργανόν τι ἐστὶ», *De gen. an.* III, 4, 765 b 36). Y en los *An. post.* sostiene que «toda ciencia va acompañada de razón» («ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ», II 19, 100 b 10).

³⁷ Eso no obsta, para que, en el momento *interpretativo*, la mayoría de los autores no hablen de la naturaleza como un todo, sino de cada ente singular. Lo cual es totalmente legítimo, pues es nuestro modo de hablar. Como si dijésemos que “el general manda todo el ejército”, y luego explicásemos que “el general manda sobre cada soldado y oficial del ejército”.

³⁸ Aristóteles, *Obras*, ed. Francisco Samaranch, Aguilar, Madrid 1977.

³⁹ Boeri, «Alejandro...», p. 97.

⁴⁰ Giancarlo Movia (Aristotele, *L'anima*, Bompiani, Milán 2001). Y también Diego Zucca, «Di cosa parla *De Anima* Γ 5? Una modestissima proposta», *La Cultura* LIV/1 (2016), p. 53.

⁴¹ Enrico Berti, “L'intelletto attivo: una modesta proposta”, en *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Memorie, serie IX, vol. XXXV, fasc. 3, Roma, 2015, p. 560. Y también Renato Laurenti en su traducción del *De anima* (Aristotele, *Opere*, vol. primo, UTET, Torino 1996).

⁴² Aristotele, *Traité de l'âme*, ed. Barthélemy-Saint-Hilaire, Ladrance, Paris 1846.

⁴³ Pascale Nau (Aristotele, *De l'ame*, <[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,\(Pascale_Nau\),_FR.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,(Pascale_Nau),_FR.pdf)>).

⁴⁴ Michael Sophianus, acompaña a la ed. iunctina del *Comentario mayor* de Averroes.

⁴⁵ J. A. Smith (Aristotle, *On the Soul*, The Internet Classics Archive, <<http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html>>).

⁴⁶ R. D. Hicks (Aristotle, *De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge 1907).

⁴⁷ Julius Hermann von Kirchmann (Aristoteles' *Drei Bücher über die Seele*, Berlin 1871).

⁴⁸ Platonis *Opera quae extant omnia*, ed. Henricus Stephanus et Ioannes Serranus, Génova 1578.

⁴⁹ Herodoti *Historiae*, VII, 153 (ed. Carolus Hude, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1927).

⁵⁰ *Antígona*, 312. Cito por Sófocles, *Tragedias*, traducción de Assela Alamillo, Gredos, Madrid 1981.

Como vemos, en estos ejemplos, los sustantivos no llevan artículo a diferencia del primer ejemplo, el totalizante, que sí lo lleva («τῆς ὕλης»). Ése es uno de los motivos que ha inclinado a los traductores a entender que la presencia del artículo indica una traducción totalizante, lo cual ciertamente ocurre muy frecuentemente, pero no siempre. Por ejemplo, cuando Aristóteles habla del movimiento de los cuerpos celestes, explica que se mueven con movimiento uniforme, pues, si no fuera así, tendrían variación en la aceleración, «pues toda traslación no uniforme tiene desaceleración, aceleración y clímax» («ἅπαντα γὰρ ἢ ἀνώμαλος φορά καὶ ἄνεσιν ἔχει καὶ ἐπίτασιν καὶ ἀκμήν», *De caelo* II, 6, 288 a 18). Y en el *Órganon*, hablando de la definición de diferentes objetos, sostiene: «τὴν μὲν γὰρ οὐσίαν ἅπασαν ἔστιν ὀρίσασθαι τὴν τοιαύτην» («pues toda substancia de ese tipo es definible» (*An. post.* I, 83 b 5). En ambos ejemplos, cuyo sentido distributivo es patente, los sustantivos (φορά y οὐσία) llevan artículo y, además, en el primer caso, en el mismo orden del sintagma que intentamos traducir: ἅπαντα ἢ φορά y ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει.

Así pues, sabiendo que tenemos dos traducciones posibles (el todo, cada), hemos de considerar atentamente cuál hemos de escoger para nuestro texto: «ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει». Reconozco abiertamente que, desde un punto de vista puramente filológico, no encontramos un aval decisivo para una de ellas. Por eso, podría parecer que hasta ahora no hemos ganado nada. Sin embargo, pienso que hemos ganado mucho: frente a todas –o casi– las versiones actuales que dan como única posibilidad la traducción totalizante, hemos conseguido abrir de par en par la puerta a otra traducción: la distributiva. Para dilucidar de modo definitivo esta cuestión, tendremos que tratar el significado de φύσις –siguiendo apartado–, pero, por el momento, mi propuesta es traducir «ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει» por «en cada naturaleza».

En apoyo de esta propuesta cabe citar a dos grandes traductores de la obra aristotélica: Guillermo de Moerbeke y Juan Argirópulo⁵¹. Ambos están de acuerdo en que la traducción correcta de «ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει» es «in omni natura», es decir «en cada naturaleza». Y podemos añadir a Zabarella, quien, en su comentario al *De anima*, utiliza el texto de Moer-

beke, pero lo discute y cambia cuando lo juzga oportuno, sin embargo, mantiene sin cambios «in omni natura», o sea, considera que esa traducción expresa rectamente el contenido del texto griego⁵². En cuanto al sentido que los latinos dan al texto no hay duda alguna, por la oposición gramaticalizada entre *omnis* y *totus*: *omnis* tiene un sentido distributivo, mientras que *totus* alude al todo en unidad, es totalizante. Dicho en concreto, *omnis homo* jamás puede traducirse por *todo el hombre* (eso sería *totus homo*), hay que traducirlo, pues, por *cada hombre* (o todo hombre). E igualmente *omnis natura* nunca puede ser *toda la naturaleza*, sino *cada naturaleza*⁵³.

b) Φύσις

Aún cabe añadir otra consideración sobre el contexto inmediato que nos permitirá una recta traducción –e intelección– del cap. 5: hay que precisar el significado del término φύσις. Estamos acostumbrados por las multiseculares traducciones, que φύσις significa *naturaleza*, *natura* (italiano), *nature* (francés, inglés), *Natur* (alemán), *natureza* (portugués), etc. No creo que haga falta documentar este asunto.

Sin embargo, en todos nuestros idiomas modernos europeos, aunque pueda haber muchos usos y sentidos contextuales, el contenido semántico de esa palabra se orienta principalmente en esta dirección:

«Naturaleza: conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes» (DRAE).

«El sistema total de los seres vivientes, animales y vegetales, y de las cosas inanimadas que presentan un orden, realizan tipos y se forman según leyes»⁵⁴.

«La *naturaleza* es un concepto utilizado para referirse al *mundo material* o *universo material*, incluyendo los fenómenos del mundo físico, la materia inerte generada como parte de procesos sin la intervención humana, y al fenómeno de la vida, que incluye también a los humanos» (Wikipedia española. Subrayado mío).

La Wikipedia inglesa, de entrada dice escuetamente: «La naturaleza, en el sentido más amplio, es el mundo físico o universo» y la Wikipedia alemana «Naturaleza se refiere, en general, a lo que el hombre

⁵¹ Argirópulo nació en Constantinopla en 1415 y murió en Roma en 1487, fue discípulo de Besarión, y uno de los grandes traductores renacentistas de Aristóteles al latín. Entre sus diversas traducciones fueron seleccionadas su *Physica*, *De caelo*, *De anima*, para ser editadas como tercer tomo de la edición decimonónica de Bekker.

⁵² Iacobus Zabarella, *In tres Aristotelis libros De anima*, Frankfurt 1606 (reimpresión de 1966). No hace falta insistir en el conocimiento que Zabarella poseía de los textos aristotélicos. Dice el prof. Valverde a propósito de este autor: «Ateoró un profundo conocimiento del griego clásico, lo que dejó una impronta inconfundible en su obra, la cual sigue siendo aún hoy frecuentada por los especialistas a la hora de interpretar los pasajes más difíciles del *Corpus aristotelicum*», José Manuel García Valverde, «El comentario de Giacomo Zabarella a *De anima* III, 5: una interpretación mortalista de la psicología de Aristóteles», *Ingenium* 6 (2012), pp. 27-56, p. 27, nota 1.

⁵³ Puede parecer extraño que use las versiones latinas, para aclararnos sobre el texto aristotélico, pero hay tener en cuenta que el griego y el latín son lenguas hermanas, hasta el punto que Livio Andrónico (primer maestro de griego en Roma, s. III a.C.) consideró el latín una derivación del griego (digamos, para él, un griego mal hablado). Esto hace que muchos aspectos gramaticales griegos puedan ser clarificados por el latín, que nos es más familiar. Además, la semántica griega y latina guardan mucho más parentesco del que podría parecer a simple vista. Cuando los griegos y latinos oían palabras como ἀρχή-principium o φύσις-natura o ψυχή-anima, tenían en su mente algo mucho más próximo entre ellos que cuando los hispanos oímos principio, naturaleza o alma, o no digamos ya los ingleses al hablar de beginning, nature o soul. Por último, hago notar que, aunque en latín está gramaticalizada la oposición *omnis/totus*, hay textos que se han presentado a discusión, pero, para nuestro propósito, tales anomalías son irrelevantes, pues, que sepa, no hay ni una sola en contexto técnico filosófico.

⁵⁴ Treccani, *Vocabulario*, <<https://www.treccani.it/vocabolario/>>.

no ha hecho», y cita como primer significado «el cosmos, lo existente en general». Y todas las caracterizaciones en las demás lenguas van en el mismo sentido: *naturaleza* es principalmente el universo material o el todo existente y, por eso, se usa preferentemente en singular. Y también las partes del universo, si no han sido hechas por los hombres, las llamamos naturaleza: las montañas, los animales, las plantas... son naturaleza o forman parte de ella. Ciertamente también conservamos viejos significados para *naturaleza*, como hablar de la naturaleza del hombre, de los animales, del plástico o de Dios; o sea, de su constitución o propiedades esenciales, pero en todos estos casos nos referimos a la naturaleza *de* algo, o sea, al modo de ser *de* algo. Y por eso mismo, cuando hablamos de la *naturaleza sin más* nos referimos al mundo material y sus partes.

Ahora bien, ¿era ése el contenido primario semántico del término φύσις (en latín *natura*)? Hay que responder que no lo era en absoluto. Antes bien, φύσις (*natura*) no se refiere primordialmente, ni mucho menos, a esa totalidad y sus partes que llamamos mundo material. Cualquier diccionario de griego clásico, por ejemplo el TLG, señala como significados principales de dicho término: 1) Origen, crecimiento. 2) Forma natural o constitución, con todas sus variantes: forma exterior, apariencia, constitución, temperamento, lugar natural, posición, carácter, instinto. 3) Orden regular natural (no el cultural). Y en un punto 4, entra en consideraciones filosóficas, que ahora comentaremos. Los restantes sentidos son metafóricos o poéticos, que, aunque se traducen como *cosas* (no principios o modos de ser u orden natural), igualmente pueden ser interpretados de modo más acorde con la mentalidad griega. Por ejemplo, el mencionado diccionario traduce θνητή φύσις por *mankind*, pero igualmente podría entenderse como «naturaleza mortal», o sea, un modo ser (en el sentido 2 mencionado) que distingue a los hombres frente a los dioses. O igualmente, cuando Sócrates dice en el *Fedón* que, cuando era joven, deseaba ardientemente ese saber que llaman «περὶ φύσεως ἱστορίαν» (96 a), no hay que entenderlo como una investigación sobre la Naturaleza (el cosmos, el todo), sino sobre las *causas*. Lo cual se hace patente porque sin solución de continuidad añade «porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas»; no las cosas, sino las causas.

Si nos centramos en Aristóteles, obtenemos el mismo resultado. El libro segundo de la *Physica* está dedicado al concepto de φύσις, y ahí nos da la definición técnica: «Naturaleza es principio (ἀρχή) y causa (αἰτία) del movimiento y del reposo para aquello en que reside inmediatamente, por sí y no de un modo accidental»⁵⁵. Y en *Met.* Δ 4, ofrece todo un abanico

de sentidos y usos del término, desde los más arcaicos a los más recientes, incluidos los metafóricos. De modo muy breve, podemos decir que ahí hallamos hasta siete sentidos del término φύσις: 1) génesis (el generarse) 2) principio del aumento (sea simple crecimiento, sea generación de un nuevo viviente; es decir, la semilla o el tronco desde el que retoña), 3) principio intrínseco primero y propio del movimiento, 4) materia (primera y segunda), 5) forma (μορφή), 6) especie (εἶδος) y 7) substancia (οὐσία). Es claro que los cuatro primeros se refieren a principios de donde surgen las cosas o al mismo surgimiento. El cuarto a la materia, no en cuanto cosa o realidad material, sino igualmente en cuanto principio *de lo que* (causa ἐξ οὗ) se generan las cosas⁵⁶. Y las tres últimas son reductibles entre sí, aunque con matices: «Así pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas [no las cosas] que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia»⁵⁷.

Ahora bien, se podría objetar que, en Aristóteles, aunque de manera marginal, φύσις significa también *el cosmos, el todo* como algo producido. Y por eso, de las 448 líneas que el índice de Bonitz dedica a la voz φύσις, tenemos once (poco más del 2%) dedicadas a la φύσις entendida como «rerum universitas» (totalidad de las cosas, sc. el cosmos, el mundo). En esas once líneas, Bonitz se remite a doce pasajes del *Corpus aristotelicum*, uno de los cuales es el que nos ocupa. Sin embargo, en mi opinión, todos esos lugares no hay que leerlos con nuestra mentalidad moderna –o sea, interpretarlos–, sino atenerse al contenido semántico que el mismo Aristóteles nos ha explicitado en *Phys.* II, 1 y *Met.* Δ 4: fundamentalmente como ἀρχή y como εἶδος-οὐσία de las cosas, y no como el cosmos o las cosas (naturales) tomadas en su totalidad.

No podemos entrar ahora en el análisis de esos doce pasajes, pero consideremos, aunque sea brevemente los más relevantes. Entre esos supuestos pasajes en que φύσις significa cosmos, Bonitz cita «γεννησαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν», «generar la naturaleza de los entes» (*Met.* A, 3, 984 b 9). Sin embargo, parece claro que lo que se genera es la naturaleza de los entes, de cada ente la suya, y no hay indicios de que esa naturaleza sea el cosmos, sino más bien la forma o principios internos de los entes. Semejantemente, Bonitz interpreta que la φύσις, en «κατὰ φύσιν τόπους» («posiciones según naturaleza», *Hist.*

⁵⁵ *Phys.* II, 1, 192 b 20. El texto de la metafísica es idéntico: *Met.* Δ 4, 1014 b 19-20.

⁵⁶ «...la materia, de dos modos: o la primera para el objeto mismo, o la primera absolutamente; por ejemplo, para los objetos hechos de bronce, el bronce es primero para ellos; pero, absolutamente, sin duda el agua, si es que todas las cosas fusibles son agua», *Met.* Δ 4, 1015 a 9-11.

⁵⁷ *Met.* Δ 4, 1015 a 15-17. Sobre este tema, cfr. Alfonso García Marqués y Manuel Ballester, «Naturaleza en los comentarios de Averroes y Tomás de Aquino a *Física* II, 1 y *Metafísica* V, 4», en *Daimon* 18 (1999), pp. 71-84.

an. I, 15, 494 a 27), es el cosmos, pues Aristóteles dos líneas más abajo explica que eso sucede «πρὸς τὰ τοῦ παντός» («coincidiendo con el todo», 29). Pero eso es una interpretación, pues lo que el texto dice sin más es que el hombre por sus principios internos (φύσις) tiene una posición erecta que coincide con el arriba y abajo del universo.

Los textos que presentan mayor dificultad son aquellos en los que aparece φύσις determinada por ἅπας o por ὅλος. Respecto a ἅπας, aparte de nuestro sintagma, cuya traducción discutiremos en el siguiente apartado, Bonitz cita este pasaje «καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐννύχρει τοῖς ἐμψύχοις» (*Pol.* I, 5, 1254 a 31), que García Valdés traduce «y esto ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza»⁵⁸ y García Gual «y eso sucede en los seres animados como en la naturaleza toda»⁵⁹. Quizá podría ser ésa una traducción correcta, pero otra traducción es posible. Aristóteles está explicando que, en los entes que no participan de vida, existe cierta jerarquía interna, como la armonía, y que «eso sucede en los entes animados a partir de cada naturaleza», o sea, que los vivientes, cada uno por sus propios principios –naturaleza– tienen una constitución interna, en concreto –dice– de alma y cuerpo.

Y respecto a ὅλος tenemos tres pasajes, de los cuales hay dos paralelos que representan más dificultad: «περὶ τῆς ὅλης φύσεως» (*Met.* A, 6, 987 b 2) y «περὶ τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος» (*Met.* Γ, 3, 1005 a 33). En el primero, dice que Sócrates se preocupaba de los problemas morales y no «de la Naturaleza en su conjunto» (trad. de G. Yebra), y el segundo, que los fisiólogos creían que eran los únicos que especulaban «acerca de toda la Naturaleza y acerca del Ente» (G. Yebra). Ahora bien, podemos ofrecer otra lectura, especialmente si atendemos al final del texto segundo que es muy revelador: sabemos que la tesis de Aristóteles es que los fisiólogos –a diferencia de Sócrates– investigaban «acerca de lo existente» («περὶ τοῦ ὄντος») y acerca del ἀρχή de todo lo existente, o sea, investigaban «acerca de todo principio» («περὶ τῆς ὅλης φύσεως») de los entes.

En suma, pienso que podemos –y debemos– leer todos esos pasajes atendiendo a los contenidos semánticos propios del griego y que Aristóteles ha expuesto directa y formalmente en *Met.* Δ, 4 y *Phys.* II, 2, donde no hay una consideración de la φύσις como cosmos o «rerum universitas». Podemos, pues, concluir que en Aristóteles φύσις no tiene *nunca* razón de cosa hecha, de existente y, mucho menos, de cosmos o totalidad de lo existente, sino que designa la causa y principio de las cosas, que reside en ellas cuando

ya han sido generadas: «**La naturaleza está siempre en un sujeto**»⁶⁰. Por eso, las cosas **no** son naturaleza, sino que «tienen naturaleza» (b 32-33), y son *naturales* o *por naturaleza*, y lo son porque proceden de un *principio natural* (=naturaleza) y tienen un *principio natural* (=naturaleza) que las constituye de un modo o de otro y las hace obrar así o asá.

En consecuencia, si traducimos φύσις por “naturaleza”, estamos traduciendo “principio natural” por “el conjunto de las cosas materiales”, “el cosmos”. Evidentemente podríamos avisar al lector de que, cuando vea la palabra “naturaleza”, no tiene que asumir su significado actual, sino su significado griego. No obstante considero que todo eso sería una fuente continua de malentendidos, como ha ocurrido frecuentemente en la interpretación de los textos aristotélicos. Por tanto, dado que φύσις en Aristóteles nunca tiene el sentido de “conjunto de la realidad” o “cosmos”, que es lo que los españoles pensamos al oír *naturaleza*, me atrevería a decir que φύσις y *naturaleza* son los “falsos amigos” por antonomasia.

c) La traducción de «ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει»

Creo que ahora estamos en situación de poder traducir de modo estricto y recto la expresión «ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει», o sea, decir lo que Aristóteles dijo. Dado que φύσις es “principio natural”, no tiene sentido hablar de la naturaleza como un todo, o de una totalidad y de que, en esa totalidad, pueda haber un *algo* («τ», ln. 10) pasivo y otro *algo* activo, que pudiera ser Dios o una Facultad intelectual hacedora o... La traducción más ceñida a ese sintagma –u otras con el mismo sentido– es «en cada principio natural», tomando ἁπάσῃ en sentido distributivo y φύσις como principio. Si queremos podríamos decir más flexiblemente “en *cada* realidad natural” –manteniendo el *cada*, que es lo fundamental–, intentando referirnos con ello a los procesos, al crecimiento y a otras realidades naturales que también caen bajo el concepto de φύσις.

Con todo, es claro que, si las cosas son como digo, la suerte está echada. Ya tenemos el marco insalvable que Aristóteles ha establecido para hablar del νοῦς: la dualidad (un algo diferente de otro algo) se da en el interior de cada naturaleza, sc. de cada principio natural operativo o, si queremos, de cada proceso natural⁶¹. Esto significa que, por ejemplo, en nuestra capacidad digestiva, que es *physis* (principio natural de la alimentación), tiene que haber esos dos aspectos: uno que haga los nutrientes que asimilamos y otro que los asimile. Nosotros no asimilamos di-

⁵⁸ Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid 1988.

⁵⁹ Aristóteles, *Política*, trad. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Editora Nacional, Madrid 1977.

⁶⁰ «ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεὶ», *Phys.* II, 1, 192 b 34.

⁶¹ Y si es «en cada», ya da igual que, cuando diga «ἐν τῇ ψυχῇ», se entienda «en el alma singular del individuo» o «en el tema del alma», pues tanto en un caso como en otro nos estamos refiriendo al alma intelectual en cuanto principio natural operante, no en cuanto principio entitativo. En este último caso, habría que hablar de cuerpo orgánico capaz de vida y de la vida (el alma), pero en cuanto que estamos tratando del *alma intelectual*, como es nuestro caso, hay que investigar qué son esos dos aspectos que se dan en esta φύσις, o sea, en ese principio operativo que llamamos intelecto. Sobre la discusión entre «en cada alma» o «en el caso del alma», cfr. J. Rist., «Notes on Aristotle *De anima* 3.5», en *Classical Philology*, vol. 61 (1966), n. 1, p. 8, quien, no obstante, no tiene en cuenta el contexto («en cada naturaleza») en que, en mi opinión, deben leerse esas tres palabras («ἐν τῇ ψυχῇ»).

rectamente la lechuga o la carne, sino que a partir de ellas hacemos dos cosas: producir los nutrientes y asimilarlos; por tanto, hay un algo (un aspecto, una dimensión) de nuestro principio alimenticio que hace todos los nutrientes y otro que los asimila, que precisamente es el acto de la alimentación. Igualmente en la visión tiene que haber una dimensión que haga las imágenes y otra que se apropie de ellas. No basta con decir que las imágenes se forman en la retina, igual podría suceder en el ojo de alguien recién muerto o un dormido al que abrimos los ojos en una habitación iluminada: se formarían imágenes en su retina, pero no vería; igualmente en el celuloide se forman las imágenes, pero el celuloide no ve: hace falta otra operación que consiste en apropiarse de las imágenes, pasar de la potencia al acto, que es en lo que consiste el acto de ver. Por tanto, podemos decir que, en la vista –en el principio natural que nos permite ver–, hay un algo que hace todas las imágenes y un algo que se apropia de ellas para que se produzca la visión, el acto de ver. En suma, no hay dos capacidades digestivas o dos capacidades visivas, sino una sola capacidad de digerir o de ver, con dos aspectos o momentos: el productor y el asimilador.

Ahora bien, dado que estamos investigando cómo se produce la intelección, hemos de considerar el principio del entender, y ahí también han de darse esas diferencias: no serán dos intelectos sino dos aspectos o dimensiones o dos «algo» («τι»), como literalmente dice el texto, que se dan en el mismo intelecto: uno que produce todos los inteligibles y otro que los asimila, que se convierte en ellos, sc. un *algo* que, estando en potencia, pasa al acto de entender cada inteligible por la acción del *otro algo*.

A esto podríamos añadir –permítaseme este excurso, aunque sea salirnos de la perspectiva filológica– una consideración filosófica: la tendencia en Aristóteles a la unificación de todas las facultades o principios operativos naturales siempre que sea posible. Solamente querría apuntar que el Estagirita subraya la unidad del principio vital vegetativo, aunque sean diversas sus operaciones como es el nutrirse o el reproducirse. Igualmente insiste en la unidad de la percepción en el *sensorium commune*, hasta el punto que cabría decir que hay una única capacidad perceptiva externa que se diversifica en cinco órganos. Igualmente en el caso del intelecto: jamás Aristóteles lo multiplica a pesar de que podríamos atribuirle operaciones de muy diverso cuño –incluso contrarias– y estados muy distintos (en pura potencia, en acto habitual –ἔξις–, en acto último). Basta un único intelecto para inducir y deducir; conceptualizar, juzgar y hacer todo tipo de silogismos; razonar prácticamente o teóricamente; opinar, creer y hacer ciencia; tratar de lo necesario y de lo contingente; saber (como acto primero, ἔξις) matemáticas o geografía, español o ruso, o...; y ejecutar el acto segundo: hacer cálculos matemáticos, hablar español... Como en los demás principios naturales operativos (=φύσις), lo único que necesita Aristóteles es un τι (un algo) que pro-

duzca todos los inteligibles y los produzca en el otro τι (algo), haciéndolo pasar de la potencia al acto: el único νοῦς que individualmente tenemos cada uno de nosotros, produciendo los inteligibles los conoce y los conoce –se actualiza– produciéndolos.

En consecuencia, podríamos concluir que, cuando Aristóteles habla de νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός para explicar el aspecto activo y pasivo del proceso cognitivo, no puede estar hablando de lo que sucede en todo el cosmos (nuestra Naturaleza total), ni siquiera de dos facultades distintas en el mismo hombre, sino de un único principio natural operativo con dos «τι» (algo, dimensión, aspecto...), por muy distintos que sean e incluso con propiedades “contrarias”.

Y sólo queda concluir que nuestra traducción no podrá ser “intelecto agente” e “intelecto paciente”, sino “dimensión productiva” y “dimensión pasiva”; o incluso tomando literalmente el «τι»: “algo productivo” y “algo pasivo”, sabiendo, *a priori*, que eso pasivo será lo que pasa de la potencia al acto (como la materia, la arcilla o la vista), mientras que, por el contrario, todavía queda por precisar qué es el otro algo. Es lo que vamos a hacer a continuación.

7. El «τι» productivo como arte y como hábito

¿Podemos caracterizar con alguna precisión ese «τι» activo del que nos habla Aristóteles? Es decir, en el contexto en que estamos, o sea, el de los principios naturales operativos, ¿se puede precisar si ese «τι» es una actividad o un uso o...?

Ya hemos considerado que la dimensión pasiva es comparada con la materia que se hace todas las cosas propias de cada género; o sea, pasa de estar en potencia a estar en acto, a poseer o ejercer el acto. Así, en la alfarería tenemos la arcilla como materia de todas las cosas del género, y es ella la que pasa de la potencia al acto. Y en nuestras potencias, la capacidad digestiva asimila y se adueña en acto de los nutrientes –eso es alimentarse en acto–, o la vista pasa al acto de ver apropiándose del color, ejerciendo el acto de ver... Es importante notar que este «algo» no es en acto ninguno de los actos de su género: la vista es en potencia todos los colores, en acto ninguno.

La dimensión activa, por el contrario, es caracterizada «como el arte» («οἶον ἢ τέχνη») (In. 12). Nótese que no dice que sea como un τεχνίτης, como un artesano, lo cual pudiera dar pie a hipostasiarlo, sino como una τέχνη, o sea, como un hábito, sc. una perfección o actualidad de una potencia operativa (δύναμις). No podemos entrar en el presente texto a analizar los problemas comparativos introducidos por el «como», pero al menos cabe decir que no podemos pensar que se trate de un hábito (ἔξις) adquirido mediante un largo ejercicio consciente y que dependa de nuestro arbitrio usarlo o no, sino más bien de una capacidad productiva natural que está en acto,

pues eso es lo propio y específico del arte; y además, que actúa espontáneamente, como la luz⁶².

Ahora bien, dicha capacidad no está en acto último, como el estar viendo o el estar hablando, sino como un acto habitual, como una «ἔξις» (In. 15), de la que procede el acto último. Aristóteles explica este tipo de hábitos comparándolos con el que posee el arquitecto: la capacidad productora de todos los actos de su género. Es decir, el arte arquitectónico es la capacidad de producir todas las formas arquitectónicas, y se trata de una capacidad que está ya en acto y siempre en acto, aunque no esté produciendo en acto ninguna de las formas que es capaz de producir.

Una característica de estos hábitos es que, una vez que se han adquirido, son intemporales o, si queremos, atemporales, o sea, inmóviles (pues sin movimiento no hay tiempo): no pasan de la potencia al acto, sino que simplemente hacen que la parte potencial pase al acto sin cambiar ellos mismos, pues permanecen tal cual son inmutablemente: «Y lo que mueve ya está en acto» (*Met.* Θ 8, 1049 b 26). Y más en concreto, en *De anima*, hablando del acto de entender, explica que debe proceder de algo que ya esté en acto, pues «todos los entes que devienen lo hacen a partir de algo que está en acto»⁶³. Esto significa que quien ya sabe matemáticas está en acto respecto a esa ciencia, y su ciencia –su conocimiento, su saber– es permanente, atemporal e inmutable. El hábito no cambia a causa de que su sujeto pase a hacer una demostración; y por eso, la ciencia es intemporal en cuanto que está ya en acto. No así el individuo que tiene que aprender matemáticas, pues éste tiene que pasar de la potencia al hábito dianoético que llamamos matemáticas. Y por eso mismo, en la construcción de una casa, dicha construcción procede del hábito arquitectónico, que no cambia; en sentido estricto sólo hay un movimiento: el que está en los ladrillos, que se mueven hasta ser casa; y ese movimiento procede del hábito arquitectónico, que está ya en acto y no cambia. Dicho simplemente, el matemático no es que una vez sepa matemáticas y otras no –cuando duerme–, sino que *siempre sabe matemáticas y siempre entiende las matemáticas*, y ciertamente no ocurre que el individuo a veces sepa o entienda y a veces no sepa o no entienda, como dice Aristóteles (In. 22).

Y a esto podríamos añadir que, en Aristóteles, los hábitos no son directamente cognoscibles, sino que los inferimos a partir de sus operaciones. El hábito que llamamos saber matemáticas –o saber español o saber construir– no nos es dado en nuestra sensibilidad, ni tenemos acceso directo a él en nuestra interioridad: su existencia la conocemos a través de nuestra actividad. Dicho de otro modo, nosotros somos conscientes y conocemos nuestras operaciones (y sus objetos): soy consciente de que estoy hablando o dibujando esto, pero no, de que tengo el hábito del español o del dibujar. A partir de la conciencia de las actividades, podemos inferir que necesariamente tenemos una capacidad operativa (por ejemplo, el hábito *saber español*), pero tal capacidad no la advertimos ni siquiera en el acto de habla. Por eso, dado que el νοῦς ποιητικός es un hábito operativo (ἔξις), no somos conscientes de él o, como dice Aristóteles «no lo recordamos» o «no lo tenemos presente» («οὐ μνημονεύομεν», In. 24)⁶⁴, ni siquiera cuando produce la intelección en nuestro intelecto. Sólo podemos inferirlo, como sucede con todo hábito operativo: elaboramos todos los inteligibles; por tanto, tenemos que tener la capacidad activa de hacerlos.

En definitiva, dado que las formas realmente existentes no son inteligibles en acto, sino en potencia⁶⁵, se requiere un «τι» que las produzca. Y además, dado que, según Aristóteles, cada ente concreto, cada sustancia individual, sólo posee una única forma sustancial (pongamos que “racional” para Sócrates)⁶⁶, todas las demás que prediquemos de ese individuo (vertebrado, mamífero o animal), habrán de ser producidas por un «τι» a modo de arte, que es un hábito ya en acto, que se halla en el principio natural que obra, en el intelecto.

Ahora bien, si entendemos que el “intelecto agente” no es un intelecto, sino «como cierto hábito» («ὡς ἔξις τις», In. 15) operativo o, mejor, productivo (τέχνη), que es lo que Aristóteles nos dice, se puede comprender fácilmente que no sea transitorio, como son los actos de intelección, sino permanente e intemporal, que no se modifique cuando modifica a la dimensión (al «τι») paciente o pasiva, como sucede con el arte arquitectónica (τέχνη).

Igualmente si entendemos que estamos hablando de un hábito dianoético, no podemos decir que esté presente ahora sí y ahora no, sino que siempre está en

⁶² Aunque estemos acostumbrados a decir que nosotros usamos los hábitos según queramos, eso es verdad sólo muy parcialmente. Cuando hablamos, usamos un hábito –nuestro propio idioma– y lo usamos “automáticamente”, o sea, estamos pensado en lo que decimos y no en las estructuras gramaticales, que subyacen y brotan espontáneamente. Dicho de modo más simple: cuando alguien te muestra un papel con la letra A, al verla la lees inmediatamente –la entiendes como A–, quieras o no quieras. Así es como obra nuestro entendimiento respecto a la realidad: su τέχνη natural produce en nosotros la intelección de lo que vemos. Aristóteles apelando a la metáfora de la luz, refuerza este sentido de espontaneidad automática. Y además, recordemos que la luz, en Aristóteles, no es algo sustantivo, sino una propiedad del aire (como una onda), lo cual casa bien con la idea de que esa dimensión activa no es algo sustantivo, sino algo *en*.

⁶³ «ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γινόμενα», *De an.* III, 7, 421 a 3.

⁶⁴ Aunque normalmente μνημονεύω se traduce por *recordar*, también significa *think of* (*Thesaurus linguae graecae*), *tener presente*, *tener en cuenta* («y mis consejos no tiene en cuenta», «κοῦ μνημονεύει τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς», Esquilo, *Los persas* 783, en *Tragedias*, trad. de B. Perea, Gredos, Madrid 1982), etc.

⁶⁵ *De an.* III, 4, 430 a 6-7.

⁶⁶ «Está claro que la última diferencia será la *ousía* de la cosas y su definición» (*Met.* Z 12, 1038 a 19) y «por consiguiente, si se produce una diferencia de otra diferencia, una sola, la última, será la especie (εἶδος) y la *ousía*» (*Met.* Z 12, 1038 a 25-26). Sobre la unidad de la οὐσία, cfr. Alfonso García Marqués, *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*, Dykinson, Madrid 2019, pp. 149-155.

acto en el individuo, o en el νοῦς. Es como el matemático que, mientras está dormido o pensado en otra cosa, no podemos decir que no entienda la matemática o que no la sepa. Y como hábito dianoético, su substancia (su realidad, su naturaleza) consiste en estar en acto: «existe substancialmente en acto» «τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργειᾳ» (In. 18). Y si atendemos a la ciencia en cuanto a sus contenidos, tenemos que decir que éstos son “eternos” (como suena en las traducciones “literales” de Aristóteles), o sea, *atemporales*, «no están en el tiempo» («οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ»)⁶⁷, pues no están sujetos a cambio ni, por tanto, al tiempo⁶⁸.

Podemos concluir que, para el intelecto –principio natural operativo–, hay dos aspectos: uno pasivo, temporal, que cambia pasando de la potencia al acto, y otro aspecto que es acto como un hábito productivo (ἐξις, In. 15 y τέχνη In. 12), que produce el cambio sin cambiar él mismo⁶⁹.

8. Observaciones semánticas sobre otros términos

Consideremos, por último, aunque sea muy brevemente, algunos aspectos semánticos de otros términos presentes en Γ 5.

1. En cuanto a *χωριστός* (In. 17), no hace falta insistir en que un uso habitual de Aristóteles es “separado de la materia”, “sin órgano”, etc. Y también “separado por el pensamiento”, como cuando dice que la οὐσία es *χωριστή*, pues se puede pensar de modo absoluto, independiente de lo demás, no así las restantes categorías⁷⁰. La misma amplitud de sentido hay que tener presente al leer *χωρισθεῖς* (In. 22).
2. Respecto a *ἀθάνατος* (In. 23), cabe decir que todos los textos lo traducen por “inmortal”, lo cual lleva directamente a la idea de que se trata de algo viviente, que no puede perder la vida, que no puede morir (in-mortal). Si embargo, no es esa la única lectura del término. Una simple hojeada a los dic-

cionarios de griego nos muestra, de entrada, usos metafóricos coincidentes con los nuestros. Por eso, los diccionarios, como el TLG, suelen considerar “inmortal” el primer sentido de ἀθάνατος, tanto referido a los seres vivos (incluidos los dioses: οἱ ἀθάνατοι, los inmortales), cuanto a cosas no vivas como la fama (fama inmortal). Ahora bien, en el citado diccionario, un segundo sentido, no metafórico sino estricto, es «everlasting, perpetual» («sempiterno, perpetuo»). Y así aparece cuando se adjetiva a realidades no vivientes: κακόν (mal perpetuo), χάρις (belleza perpetua), ἀρετή (virtud perpetua), etc. Y un tercer sentido, emparentado, con el anterior, se tiene cuando se predica de algo que, una vez constituido, permanece establemente: un *ejército permanente* (ἀθάνατος), frente al *eventual*, reclutado para una ocasión concreta⁷¹.

¿Cómo usa Aristóteles el término ἀθάνατος? Por supuesto, lo utiliza en el sentido de *inmortal*, sc. como adjetivo de un viviente que no puede perder la vida, que no puede morir⁷². Sin embargo, también es normal que adjetive con ἀθάνατος cosas no vivas, sino simplemente *permanentes* o *perpetuas*. Por ejemplo, en *De caelo*, hablando de los dioses, dice que éstos se hallan en el cielo, pues esté el único lugar que es *perpetuo* (ἀθάνατος)⁷³. Y en *Physica* habla de un movimiento incesante y perpetuo (ἀθάνατος)⁷⁴. Me parece claro que la traducción de ἀθάνατος por *inmortal* es adecuada cuando hablamos de vivientes, pero no para no vivientes (excepto en casos en que hayamos acuñado ese uso: fama inmortal). Por eso, hablar de “un ejército inmortal”, en vez de “un ejército permanente” es imposible en nuestro idioma. E igualmente, para las traducciones de Aristóteles, no consideraría adecuado hablar de un “lugar inmortal” o de un “movimiento físico inmortal”, sino de un lugar o un movimiento perpetuo, y si es un hábito, parece que lo más correcto es llamarlo *permanente*, diferenciándolo de lo *pasajero*, *eventual* o *efímero*⁷⁵.

⁶⁷ «Las cosas que son siempre, en tanto que son siempre, no son en el tiempo, ya que no están contenidas por el tiempo, ni su ser es medido por el tiempo. Un signo de esto es el hecho de que el tiempo no les afecta ya que no existen en el tiempo» (*Phys.* IV, 12, 221 b 4-7). Y en concreto, «la incommensurabilidad de la diagonal es siempre» (*Phys.* IV, 12, 222 a 5).

⁶⁸ Cfr. «ὄτι ἀνάγκη τὸ συμπέρασμα αἰδιον εἶναι» («necesariamente la conclusión es atemporal», *An. post.* I, 8, 75 b 22-23. Y en EN explica: «Todo lo que es absolutamente necesario es eterno (=atemporal), y lo eterno (=atemporal) es ingénito e indestructible» (VI, 3, 1139 b 23-24).

⁶⁹ Este planteamiento de la unicidad del intelecto en cada hombre ha sido negada alegando la imposibilidad de que una misma potencia esté en acto y en potencia respecto a su acción (así Tomás de Aquino, *In De an.* III, 5, lt. 10, nn. 736-739). Pienso, por el contrario, que la idea de Aristóteles es la siguiente. Si alguien sabe español –posee ese hábito dianoético–, tiene una actualización de su intelecto, que es imposible que esté en el supuesto intelecto agente, pues éste es inmortal, eterno... (incluso, para algunos, es Dios). Por tanto, *saber español* es ἐξις del intelecto; y da igual que sea del intelecto pasivo –según unos autores– o del único que tenemos –como otros consideramos–. Y ese intelecto está en acto de hablar en cuanto que sabe español, y en potencia de hablarlo en cuanto que no lo está hablando. Y cuando presentamos a un hispanoparlante un papel con una “A”, inmediatamente su intelecto pasa al acto, y ese acto procede de su hábito (saber español), que no se modifica en absoluto. Y lo mismo ocurre, en general, para todos los inteligibles: son actualizaciones del intelecto, procedentes de una ἐξις natural atemporal, que está en ese mismo intelecto que se actualiza temporalmente. En suma, ¿para qué queremos otro intelecto, un intelecto agente? Y si alguien dice que necesitamos un tercer intelecto, el intelecto *en hábito*, sede de todos nuestros hábitos dianoéticos, se le podría responder: ya no estamos hablando de Aristóteles.

⁷⁰ «Es οὐσία [...] lo que, siendo algo determinado, es separable por el enunciado» (*Met.* H, 1, 1042 a 26-29).

⁷¹ «Τοὺς δὲ δὴ στρατιώτας ἀθάνατους», Dion Casio, *Historiae romanae*, LII, 27, 1. Cito por *Perseus Digital Library*, ed. Gregory R. Crane, Tufts University <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=52.27&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0593>>

⁷² Por ejemplo, «si se ha definido lo inmortal diciendo que es un ser vivo actualmente incorruptible...», *Topica* V, 1, 128 b 20. «Inmortalidad parece ser una afección o circunstancia de la vida» *Topica* IV, 5, 126 b 39.

⁷³ Cfr. *De caelo* II, 1, 284 a 13; y también en I, 3, 270 b 9.

⁷⁴ «ἔσεσθαι ἐν τοῖς οὐσιν ἀπαστός τις καὶ ἀθάνατος κίνησις» *Phys.* VIII, 6, 259 b 25-26.

⁷⁵ Sobre la diferencias conceptuales, en Aristóteles, entre inmortal, eterno, vivir en el tiempo, etc., cfr. el exhaustivo estudio de Barbara Botter, *Dio*

3. *Sobre ἄϊδιον* (ln. 23), cuya traducción habitual es *eterno*, cabe decir que se puede tomar en sentido fuerte: algo que posee eternidad (ἄιδιότης), pero también en sentido más amplio. Por ejemplo, Jenofonte, llama a la tumba «morada eterna»⁷⁶, que bien podría traducirse por «morada perpetua», pues no es lo mismo la eternidad de un dios que la de una tumba. Aristóteles utiliza ἄϊδιον como *eterno* cuando habla, por ejemplo, de los tres tipos de substancias: las sensibles *percederas* (φθαρτή), que se generan, frente a las *eternas* (ἄϊδιος), que no se generan, sean sensibles o no (*Met.* Λ, 1, 1069 a 30 y ss.), pero en la *Política*, cuando habla de diversos cargos o poderes (στρατηγία, *Pol.* III, 14, 1285 a 7; βασιλεία, V, 1, 1301 b 27) también los llama ἄϊδιος, es decir *perpetuos*, no *eternos*; y también de personas (βασιλεῖς, *Pol.* III, 13, 1284 b 33; γέροντες, V, 6, 1306 a 17), pero en referencia al cargo, o sea, no *eternos* sino *vitalicios* o *perpetuos*. Evidentemente no se trata de una metáfora, sino de un significado estricto del término ἄϊδιος.

Pero incluso más relevante para nuestro texto es que, en relación a la ciencia, Aristóteles sostiene que su objeto es ἄϊδιος (EN VI, 3, 1139 b 23; cfr. EN VI, 10, 1143 a 5), que ciertamente solemos traducir por *eterno*, pero, en español, en rigor hay que decir *atemporal*, pues la ciencia y su contenido, consideradas en abstracto no dicen relación al tiempo; es decir, en cuanto a su contenido, sc. “separadas” (sin considerar al individuo en que están, su sujeto). “Siete más dos son nueve” no es una proposición eterna, sino *atemporal*: no es que existiera ayer, hoy y mañana, sino que nada tiene que ver con el tiempo. Por eso, aunque Aristóteles diga que la diagonal es «ἄϊδιος» («eterna», EN III, 3, 1112 a 21-23), nosotros tenemos que decir «atemporal». E igualmente, de la conclusión de un silogismo cuyas premisas son universales, dice Aristóteles que es «ἄϊδιον» («τὸ συμπέρασμα ἄϊδιον», *An. post.* I, 8, 75 b 22), y para nosotros: *atemporal*, no eterna. En suma, en función del sustantivo que adjetivemos tendremos que elegir entre *eterno*, *perpetuo*, *atemporal* u otras posibilidades.

4. Y por último, veamos que algo semejante ocurre con φθαρτός, traducido habitualmente por *percedero*. Ciertamente es una buena traducción, aunque, en español, el verbo *perecer* frecuentemente connota la pérdida de la vida y no la simple destrucción de un objeto. Decimos que alguien ha perecido, pero no lo decimos de una casa. No obstante, es frecuente hablar de alimentos *percederos* o de cosas *percederas* en general. Sin embargo, para evitar una posible confusión con connotaciones indirectas a la vida, cuando se hable de no vivientes, se podría traducir φθαρτός por *transitorio*, en oposición a *perpetuo* (o sea, a

ἄϊδιος), puesto que ambos términos griegos frecuentemente juegan en oposición.

9. Nuestra propuesta de traducción de Γ 5

En los diversos apartados anteriores, he ido concluyendo lo siguiente.

1. El término νοῦς no hay que entenderlo rígidamente como *intelecto* (potencia intelectual), ya que puede estar referido a un acto o un hábito (incluso a un contenido o a toda el alma humana). En nuestro texto, el término νοῦς aparece tres veces. Consideramos que hay que traducirlo por *intelecto* (ln. 14), cuando lo presenta en general; por *hábito intelectual* (ln. 17), tras haber dicho que el *algo activo* es un hábito (ln. 15); y por *acto o actualización del intelecto* (ln. 25), cuando habla del *algo pasivo* que se actualiza transitoriamente al entender.
2. En la lengua griega y en Aristóteles, los adjetivos contrapuestos predicados del mismo sustantivo no implican la duplicidad de sujetos, antes bien, sólo implican dos aspectos del mismo sujeto, a no ser que haya indicaciones contextuales de lo contrario. Es decir, νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός no tienen por qué ser dos intelectos, sino que, de entrada, hay que tomarlos como dos aspectos del mismo intelecto. Por tanto, hemos de atender al contexto para decidir entre duplicidad de sujetos o aspectos del mismo sujeto.
3. Respecto al contexto doctrinal, en toda la obra de Aristóteles no hay ninguna referencia a una duplicidad de intelectos, pues todos admitimos que, por ejemplo, νοῦς θεωρητικός y νοῦς πρακτικός son dos actividades o usos del único intelecto que tenemos.
4. El contexto gramatical μὲν... δὲ... no establece ninguna oposición entre los sujetos de que habla, sino dos aspectos del mismo (incluso casi una coordinación copulativa).
5. En el sintagma «ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει», ἀπάσῃ no tiene un sentido totalizante (el todo, la totalidad), sino distributivo (cada), y φύσις no es la Naturaleza como un todo, ni como el conjunto de las cosas naturales, como sucede en nuestros idiomas, sino que es *principio natural* (y proceso que deriva de ese principio).
6. El «τι» («algo») que es «causa y productivo» nunca es comparado con un intelecto, ni con un τεχνίτης, sino con una τέχνη y una ἔξις, que en cuanto tal es hábito que está en acto y está en una potencia (δύναμις). Es permanente y no pasa de la potencia al acto cuando obra, pues ser en acto es precisamente su realidad completa, substancial, y obra espontáneamente, como la luz. Y en cuanto

e divino in Aristotele, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, especialmente pp. 42-44. Y sobre los diferentes tipos de *eternos*, cfr. Ursula Coepe, *Time for Aristotle. Physics IV, 10-14*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 145-150.

⁷⁶ «εἰς τὴν ἄϊδιον οἰκησὶν κατηγάγετο», Jenofonte, *Agésilao*, 11, 16 (en *Obras menores*, ed. de Orlando Guntiñas Tuñón, Gredos, Madrid 1984).

ἔξις, no lo conocemos directamente, no lo tenemos presente, sino que inferimos su existencia a partir de la actividad cognitiva. Así pues, este «τι» en cuanto tal es un acto habitual (ἔξις), natural, productivo (τέχνη), espontáneo (como φῶς), substancialmente en acto (τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια), inadvertido (οὐ μνημονεύομεν); y nada más.

7. Considero que varios términos de la segunda parte de Γ 5 (ln. 17-25) deben ser leídos en atención al sujeto de que se habla en las líneas anteriores: no un viviente, sino un hábito dianoético. En concreto, χωριστός ha de entenderse “separado con el pensamiento” o “pensado separadamente, independientemente, sin su sujeto”. Ἀθάνατον es inmortal aplicado a los vivientes (y usos esporádicos de los no vivientes), pero si se aplica a los no vivientes, la traducción es otra: *permanente*; como los son los ejércitos, los hábitos, los lugares o el movimiento. Ἄϊδιον normalmente es eterno, pero los cargos políticos no son eternos sino *perpetuos*; y las proposiciones científicas tampoco son eternas, sino *atemporales*. Y, por último, φθαρτός, aunque está bien traducido por *percedero*, también cabe traducirlo por *transitorio*, pues se opone frecuentemente a ἄϊδιος, y según contexto la oposición puede ser *eterno, percedero; perpetuo, transitorio; atemporal, temporal*.

Atendiendo a todo lo dicho en el cuerpo del artículo y resumido aquí arriba, propongo la siguiente traducción.

¹⁰ Ἐπει δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ¹¹ ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκείνη), ἕτερον δὲ ¹² τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη ¹³ πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ¹⁴ ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα ¹⁵ γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξις τις, οἷον τὸ φῶς· ¹⁶ τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα

¹⁷ ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ¹⁸ ἀπαθῆς καὶ ἀμιγής, τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια· αἰεὶ γὰρ τιμώτερον ¹⁹ τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

τὸ δ' ²⁰ αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ ²¹ κατὰ δύνάμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ²² ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.

χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον ²³ τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον. οὐ ²⁴ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς ²⁵ νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

¹⁰ Ahora bien, dado que, en cada principio natural, hay algo que es materia ¹¹ para cada género —o sea, es en potencia todas las cosas del género—, y otro algo ¹² que es causa y productivo, que, haciendo todas las cosas, actúa en la materia como lo hace el arte, ¹³ también es necesario que en el alma se den ¹⁴ esas diferencias.

Así pues, hay un algo en el intelecto tal que se hace todos los inteligibles, ¹⁵ y otro algo, capaz de hacerlos todos, como cierto hábito y como la luz; ¹⁶ en efecto, de algún modo también la luz hace de los colores en potencia ¹⁷ colores en acto. Y este hábito intelectual es separado, ¹⁸ impasible y sin mezcla, existiendo substancialmente en acto, pues siempre es más excelso ¹⁹ aquello que actúa que aquello que padece, y el principio más que la materia.

Ahora bien, ²⁰ la ciencia en acto y su objeto son lo mismo; no obstante, ²¹ en el individuo, la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero, tomada absolutamente, no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo, ²² pues ciertamente no ocurre que el individuo a veces sepa y a veces no sepa.

Y ese hábito, considerado independientemente, es sólo ²³ lo que es y nada más. Y únicamente él es permanente y atemporal. Y no ²⁴ lo tenemos presente, porque es ciertamente impasible, mientras que la actualización ²⁵ del intelecto es temporal y sin ella no hay intelección.

Bibliografía

- Aristóteles, *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, Academia Regia Borussica, apud Georgium Reimerum, Berlín 1831.
- Aristóteles, *De anima*, traducción latina de Guillermo de Moerbeke, en Thomas de Aquino, *Opera*, Marietti, Torino-Roma 1931-1955.
- Aristóteles, *De anima*, en *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. III, Academia Regia Borussica, apud Georgium Reimerum, Berlín 1831.
- Aristóteles, *De anima*, trad. de Michael Sophianus, editada en: Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Junctas, Venetiis 1562.
- Aristóteles, *Sobre el alma*, ed. José Manuel García Valverde, CSIC, Madrid 2019.
- Aristóteles, *De anima*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1959.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, edición de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.
- Aristóteles, *Obras*, ed. Francisco Samaranch, Aguilar, Madrid 1977.
- Aristotele, *L'anima*, ed. Giancarlo Movia, Bompiani, Milán 2001.
- Aristotele, *Opere*, vol. primo, ed. Renato Laurenti, UTET, Torino 1996.
- Aristote, *Traité de l'âme*, éd. Barthélemy-Saint-Hilaire, Ladrance, Paris 1846.

- Aristote, *De l'ame*, Pascale Nau, <[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,\(Pascale_Nau\),_FR.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,(Pascale_Nau),_FR.pdf)>.
- Aristotle, *On the Soul*, translated by J. A. Smith, The Internet Classics Archive, <<http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html>>.
- Aristotle, *De Anima*, with translation, introduction and notes by R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907.
- Aristoteles' *Drei Bücher über die Seele*, Julius Hermann von Kirchmann, Berlin 1871.
- Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1980.
- Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid 1988.
- Aristóteles, *Política*, trad. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Editora Nacional, Madrid 1977.
- Agustín de Hipona, *De vera religione*, CCSL (Corpus Christianorum Series Latina), vol. 32, Brepols, Turnhout 1962.
- Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, CCSL (Corpus Christianorum Series Latina), vol. 47, Brepols, Turnhout 1955.
- Accattino, Paolo, «Alejandro de Afrodísia intérprete del *De anima* de Aristóteles», en *Estudios de filosofía*, n. 40 (2009), pp. 53-77.
- Alejandro de Afrodísia, *Acerca del alma II (Mantissa)*, introducción y traducción de José Manuel García Valverde, Editorial Académica Española, sine loco, 2012.
- Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Junctas, Venetiis 1562.
- Bailly, A., *Dictionnaire grec français*, Hachette, Paris 1950.
- Berti, Enrico, “L’intelletto attivo: una modesta proposta”, en *Atti dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, CDXI, 2014, *Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Memorie, serie IX, vol. XXXV, fasc. 3, Roma, 2015, pp. 559-571. Reeditado como: Berti, E., “Aristotle’s *Nous poiêtikos*: Another Modest Proposal”, en Sillitti, G., Stella, F., Fronterotta, F., *Il nous di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, pp.137-153.
- Biblia. *Nuevo testamento trilingüe*, ed. crítica de José María Bover y José O’Callaghan, BAC, Madrid 2011.
- Boeri, Marcelo, «Alejandro de Afrodísia como intérprete de la noética aristotélica», en *Estudios de filosofía*, n. 40 (2009), pp. 79-107.
- Bonitz, Hermannus, *Index Aristotelicus*, typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1870.
- Botter, Barbara, *Dio e divino in Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.
- Caston, Victor, «Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal», *Phronesis* XLIV/13 (1999), pp. 199-227.
- César, Cayo Julio, *De bello gallico*, Orbis, Barcelona 1986.
- Cicerón, Marco Tulio, *De officiis*. en <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.
- Claudio Eliano, *De natura animalium*, ed. Rudolf Hercher, B.G. Teubneri, Leipzig 1864. El texto puede consultarse en <<https://el.wikisource.org/>>.
- Coope, Ursula, *Time for Aristotle. Physics IV, 10-14*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Dion Casio, *Historiae romanae*, en *Perseus Digital Library*, ed. Gregory R. Crane, Tufts University, <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=52.27&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0593>>.
- Ennius, Quinto, *Tragoediae*, ed. H. D. Jocelyn, 1967, ln. 264, publicada por The digital latin library, <<https://latin.packhum.org/loc/43/5/0#0>>.
- Esquilo, *Tragedias*, traducción de B. Perea, Gredos, Madrid 1982.
- Forcellini, Aegidius et al., *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1864-1926. <<http://lexica.linguax.com/forc2.php>>.
- Galeno, *De methodo medendi*. En *Opera omnia*, vol. 10, ed. C.G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1965.
- Galeno, *De placitis Hippocratis et Platoni*, ed. Phillip de Lacy, Akademie Verlag, Berlín 2005. Puede consultarse en <https://cmg.bbaw.de/epubl/online/cmg_05_04_01_02.php>.
- García Marqués, Alfonso, «Aristóteles: la construcción de la episteme», en *Daimon*, número extraordinario 4 (2011), pp. 241-254.
- García Marqués, Alfonso y Ballester, Manuel, «Naturaleza en los comentarios de Averroes y Tomás de Aquino a *Física* II, 1 y *Metafísica* V, 4», en *Daimon* 18 (1999), pp. 71-84.
- García Marqués, Alfonso, *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*, Dykinson, Madrid 2019.
- García Valverde, José Manuel, «El comentario de Giacomo Zabarella a *De anima* III, 5: una interpretación mortalista de la psicología de Aristóteles», *Ingenium* 6 (2012), pp. 27-56, p. 27, nota 1.
- Gerson, Lloyd P., «The Unity of Intellect in Aristotle’s *De Anima*», *Phronesis* XLIX/4 (2004), pp. 348-373.
- Herodoti *Historiae*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Hude, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1927.
- Jenofonte, *Agesilao*, en *Obras menores*, ed. Orlando Guntiñas Tuñón, Gredos, Madrid 1984.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart, *A greek-english lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996. Se puede consultar en red: <<http://www.tlg.uci.edu/>>.
- Ovidio, *Metamorphoseon*, <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.
- Oxford English Dictionary, <<https://www.oed.com/>>.
- Platón, *Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres, París 1920-64. Puede consultarse un facsímil en <<https://fr.wikisource.org/>>.
- Platonis *Opera quae extant omnia*, ed. Henricus Stephanus et Ioannes Serranus, Génova 1578.

- Plutarco, *De amore prolis*, en Henricus Stephanus et Guilielmus Xylander, *Plutarchi Opera omnia*, Frankfurt 1599.
- Real academia española, *Diccionario de la lengua española*, <<https://dle.rae.es/>>.
- Rist, J., «Notes on Aristotle *De anima* 3.5», en *Classical Philology*, vol. 61 (1966), n. 1, p. 8-20.
- Séneca, Lucio Anneo, *Ad Polybium de consolatione*, en <<http://www.thelatinlibrary.com/>>
- Sófocles, *Tragedias*, traducción de Assela Alamillo, Gredos, Madrid 1981. Cito el texto griego por <https://el.wikisource.org/wiki/Αντιγόνη>
- Treccani, *Vocabulario*, <<https://www.treccani.it/vocabolario/>>.
- Tomás de Aquino, *Opera*, Marietti, Torino-Roma 1931-1955.
- Virgilio, *Eclogae*, <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.
- Wikipedia, *Intellect*, <<https://fr.wikipedia.org/wiki/Intellect>>.
- Zabarella, Iacobus, *In tres Aristotelis libros De anima*, Frankfurt 1606 (reimpresión de 1966).
- Zucca, Diego, «Di cosa parla *De Anima* Γ 5? Una modestissima proposta», *La Cultura* LIV/1 (2016), pp. 47-75.