

El comentario de Giacomo Zabarella a *De anima* III, 5: una interpretación mortalista de la psicología de Aristóteles

José Manuel GARCÍA VALVERDE
Universidad De Sevilla
jvalverde13@us.es

RESUMEN

Una parte importante del aristotelismo ha girado en torno a las diferentes interpretaciones que se le han dado al famoso capítulo quinto del libro III del *De anima*. La brevedad con la que Aristóteles se expresó para explicar la existencia de un principio intelectual agente descrito como divino y eterno ha dado lugar a un amplio debate entre aquellos que argumentan que este principio es parte del alma individual y aquellos que piensan que debe ser situado fuera de las capacidades intelectuales del individuo. Entre estos últimos, la interpretación del aristotélico renacentista Giacomo Zabarella (1533-1589), gran experto en el griego clásico y en la obra de Aristóteles, sigue siendo aún hoy una de las más influyentes.

PALABRAS CLAVE: *Intelecto, aristotelismo, conocimiento, alma, inmortalidad*

ABSTRACT

An important part of Aristotelianism has revolved around the different interpretations given to the famous fifth chapter of Aristotle's *De Anima* III. The brevity with which he spoke about an intellectual agent principle described as divine and everlasting has led to a lengthy debate between those who argue that this principle is part of the individual soul and those who think that it must be placed outside the individual intellectual powers. Among the latter, the interpretation of the Renaissance Aristotelian Giacomo Zabarella (1533-1589), a great expert on classical Greek and Aristotle's works, is still one of the most influential.

KEYWORDS: *Intellect, Aristotelianism, Knowledge, Soul, Immortality*

Introducción

La deriva naturalista de una parte del aristotelismo renacentista se manifiesta de forma harto significativa en la filosofía de Giacomo Zabarella¹. Su propia interpretación de la

¹ Giacomo Zabarella (1533-1589) representa seguramente el canto del cisne del aristotelismo renacentista. Desarrolló una brillante carrera universitaria en Padua, su ciudad natal, hasta el mismo año de su muerte, después de toda una vida entregada al estudio y la exégesis de la obra de Aristóteles. Atesoró 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*. Al mismo tiempo, Zabarella dominaba como pocos la propia tradición aristotélica antigua, como se puede ver en las discusiones que desarrolló teniendo como telón de fondo los comentarios y las paráfrasis de Alejandro de Afrodísias, Temistio, Simplicio, Filópono, etc. Fue, no obstante, Alejandro el que más honda huella dejó en su pensamiento: bajo su influencia Zabarella se encargó de elaborar una auténtica enciclopedia del aristotelismo, que quedó plasmada para la posteridad en su imponente *De rebus naturalibus*, probablemente la obra filosófica que más ediciones recibió en Europa en la transición entre los siglos XVI y XVII. Recientemente yo mismo me he encargado de editar varias partes de este escrito en diferentes revistas: cfr. G. ZABARELLA, *Liber de mente agente (De rebus naturalibus XXV/III)*, edited by José M. García Valverde, en *Fragmentos de filosofía* n° 9 (2011) [http://institucional.us.es/revistas/fragmentos/9/art_spdf]; G. ZABARELLA, *De sensu agente*. Edición de José M. García Valverde, en *Rivista di storia della filosofia* n° 2 (2012); G. Zabarella, *De inventione aeterni motoris (De rebus naturalibus liber V)*. Edición de José M. García Valverde, en *Bruniana & Campanelliana* 18/1 (2012). Estas aportaciones se incluyen en un proyecto más ambicioso de

psicología aristotélica es un magnífico ejemplo de ello. Fuertemente influenciado por la obra de Alejandro de Afrodisias, estaba convencido de que su interpretación de Aristóteles permitía superar todas las contradicciones en las que se habían movido los intérpretes del *De anima*. En efecto, Zabarella consideraba que la facultad intelectual del ser humano puede y debe ser explicada sin recurrir, en cuanto a su génesis y a su desarrollo, a ninguna entidad externa a las facultades intrínsecas del alma: para él la denominada alma intelectual no escapaba, por tanto, a la consideración, como cualquier alma animal, de forma informante del cuerpo. No hay, dice Zabarella en su *De mente humana*,² señal alguna en los escritos naturales de Aristóteles que haga pensar que éste sacó el alma intelectual fuera del ámbito sobre el que se aplica la definición general de alma que dio en el libro II del *De anima*. Por otro lado, en el *De mente agente* Zabarella explica con detenimiento que el proceso de abstracción que conduce desde la imagen sensible (potencialmente inteligible) a la forma universal en acto se realiza en el seno de las facultades psíquicas individuales. Para ello se basta el intelecto posible, por cuanto que —dice Zabarella— «aunque Aristóteles dijera que entender es padecer, pues en virtud de su origen es padecer y para conocer su naturaleza nos resulta más fácil nombrarlo por el padecer que por el actuar, sin embargo inteligir es también actuar. Y es que el conocimiento no consiste sólo en la recepción de las especies, que es una forma de pasividad, sino también en el juicio de las especies recibidas, que es una forma de actividad. Por lo tanto, el intelecto paciente al recibir la especie ciertamente padece, pero al juzgarla actúa, y actuando así se dice que abstrae, de ahí que se diga que la intelección es inmanente, pues es realizada por el propio intelecto paciente y por él mismo es recibida»³.

edición completa del *De rebus naturalibus* que estoy desarrollando en estos momentos. Más información sobre la vida y la obra de Zabarella puede encontrarse en: W. F. EDWARDS, *The Logic of Iacopo Zabarella (1533-1589)*, Ann Arbor, MI (Discurso Doctoral no publicado, Columbia University); A. POPPI, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova, 1972, 15 y ss.; H. MIKKELI, *Giacomo Zabarella*, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/zabarella/>); *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism. Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*, The Finnish Historical Society, Helsinki, 1992; I. MACLEAN, «Meditations of Zabarella in Northern Germany», en G. PIAIA, *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Roma-Padova, 2002, 173-198.

² Cfr. G. ZABARELLA, *Liber de mente humana*, en *De rebus naturalibus libri XXX*, Francofurti. Sumptibus Lazari Zetzneri, 1607 (ed. fac. Frankfurt, 1966), col. 932.

³ G. ZABARELLA, *Liber de mente agente (De rebus naturalibus XXVIII)*, ed. cit., 17: «Ad hoc dicimus verum quidem illud esse quod ex vi vocabuli sumitur, abstractionem esse actionem, sed negandum esse patibilis intellectus officium esse solum pati, quia licet Aristoteles dixerit intelligere esse pati, quia secundum originem est pati, et facilius ad cognoscendam eius naturam ducimur per pati quam per agere, tamen intelligere est etiam agere; nam cognoscere non in sola specierum receptione, quae passio est, consistit, sed etiam in receptarum iudicatione, quae est actio, quare patibilis intellectus speciem quidem recipiendo

Esta concepción de la naturaleza y origen del pensamiento humano pretende ser rigurosamente aristotélica, por lo que no puede sustraerse a la evidencia de que el Estagirita habló de un intelecto agente precisamente en el tratado natural que dedica específicamente a estudiar el alma. Zabarella tiene que explicar, pues, qué naturaleza tiene este intelecto agente y qué vínculo posee, si es que posee alguno, con un proceso intelectual cuya autoría ya hemos visto que es exclusivamente humana. Esta tarea tiene, por otro lado, dos vertientes: una de carácter doctrinal y otra de carácter exegetico. Ambas están ligadas en el ya citado *De mente agente*, en donde Zabarella desentraña todas las cuestiones relacionadas con este tema a través de un análisis histórico de las distintas interpretaciones que ha tenido el intelecto agente. En este análisis las alusiones textuales al *De anima* (así como a otras obras) de Aristóteles son, como es lógico, múltiples; su voluntad es llevar el debate al terreno de la autenticidad exegetica, y esto significa, para un aristotélico como Zabarella, regresar al núcleo textual cuya lectura ha provocado tantas discrepancias.

Como fruto de esta tarea Zabarella sostiene que el νοῦς ποιητικός es sólo identificable con Dios, ni siquiera con alguna de las Inteligencias inferiores, y que su causalidad sobre el ser humano sólo puede ser formal y no propiamente eficiente, pues se constituye como forma del inteligible que mueve al intelecto posible, por lo que no actúa directamente sobre éste. He aquí el significado de la famosa y controvertida comparación que Aristóteles hace entre la actividad del intelecto agente y la luz: «Por eso» –dice Zabarella– «es correcta la opinión de aquellos que dicen que el intelecto agente es agente en tanto que inteligible, más bien que en tanto que inteligente, pues si ha de volver a la imagen inteligible en acto, es necesario que él sea por sí mismo inteligible, tal como también la luz vuelve visible en acto el color, en cuanto que es ella por sí visible, no en cuanto que ve»⁴. La verdadera autoría del acto intelectual debe situarse en el intelecto paciente: suyo es el acto de juzgar la especie recibida, mientras que la inteligibilidad de dicha especie es configurada por el intelecto agente, el cual se une como forma a la

patitur, sed eam iudicando agit, et ita agendo dicitur abstrahere, quo fit ut intellectio dicatur actio immanens, quia fit ab ipso patibili intellectu et in ipsomet recipitur».

⁴ G. ZABARELLA, *Liber de mente agente* cit., 9: «Ideo recta est illorum sententia qui dicunt intellectum agentem esse agentem ut intelligibilem potius quam ut intelligentem, quia si debet reddere phantasma actu intelligibile, oportet ipsum per se esse actu intelligibilem, quemadmodum etiam lumen, quatenus est per se visibile, non quatenus videns, reddit colorem actu visibilem».

imagen en la facultad de la imaginación y actualiza de esta manera la inteligibilidad potencial que se encuentra en aquélla.

La pregunta es, naturalmente, cómo lo hace: para Zabarella la actualización inteligible de las imágenes no es más que *distinctio*: al llegar el intelecto agente a la imagen *illumina* todo cuanto en ella se encuentra: «por ejemplo, en la imagen del caballo hace que aparezcan con distinción la naturaleza del animal, la naturaleza del ser vivo, la naturaleza del caballo, la naturaleza de la cantidad y así en los demás accidentes»⁵. Todo esto permanecía confusamente mezclado en la imagen, pero al ser ilustrada por el intelecto agente ya está en disposición de ofrecerle al intelecto paciente todas las distinciones para que éste elija entre ellas a voluntad. De esta manera, puede decirse que el intelecto agente (*sive Deus*) es el causante en última instancia de la inteligibilidad del mundo, pero la actividad intelectual humana no tiene más sede que la del intelecto paciente, cuya actividad, eso sí, tiene como condición de posibilidad previa la inteligibilidad de su objeto⁶.

Éstas son, pues, las líneas maestras del discurso que Zabarella articula en el *De mente agente*. Nosotros, sin embargo, queremos ir al origen de esta concepción del aristotélico paduano, es decir, a su faceta más ligada al texto aristotélico, con el fin de estudiar la génesis de una vía interpretativa de gran influencia en su tiempo y después. Es en su comentario al *De anima*⁷ donde podemos ver desplegada en toda su dimensión la

⁵ G. ZABARELLA, *Liber de mente agente* cit., 15-16: «ut in phantasmate equi facit ut distincte appareant natura corporis, natura viventis, natura animalis, natura equi, natura quantitatis et natura qualitatis, et sic aliorum accidentium».

⁶ Desde luego, la explicación que ofrece Zabarella de la naturaleza del intelecto agente y del tipo de casualidad que ejerce tiene un precedente en Pietro Pomponazzi, que también desde una perspectiva indudablemente alejandrino sacó fuera del alma humana al intelecto agente, y señaló con toda rotundidad que desde la filosofía aristotélica no es posible afirmar el carácter inmortal de nuestra alma. No obstante, la posición de Zabarella posee una profundidad de la que, a mi juicio, Pomponazzi carece. Mientras que a este respecto Pomponazzi hizo escasísimas consideraciones tanto en su célebre *De immortalitate animae* (1516) como en las obras apologeticas posteriores, y dejó apenas sin tratar la crucial cuestión de la causalidad del intelecto agente, Zabarella trató con todo detalle y con gran dispendio de páginas este asunto. Sobre la cuestión del intelecto agente en Pomponazzi véase: JOSÉ M. GARCÍA VALVERDE, «Introducción», en P. POMPONAZZI, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, Madrid, Tecnos, 2010, LIX-LXXIII.

⁷ El comentario al *De anima* pertenece junto al comentario a la *Física* a las obras de Zabarella publicadas póstumamente; además, el texto (editado por primera vez en 1605) estaba incompleto: contenía el comentario al primer capítulo de *De anima* I, a los primeros siete capítulos del libro II y finalmente a los capítulos cuarto y quinto del libro III (cfr. B. MITROVIC, «Defending Alexander of Aphrodisias in the Age of the Counter-Reformation: Iacopo Zabarella on the Mortality of the Soul according to Aristotle», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91 (2009), 331-332). Nosotros citaremos por la edición de 1606 (Francofurti. Sumptibus Lazari Zetzneri), la cual está presente en la misma edición facsímil del *De rebus naturalibus* (Frankfurt, Minerva, 1966).

enorme potencia exegética de Zabarella, cuya trascendencia a este respecto bien puede entenderse si somos conscientes de que la crítica moderna sigue aún teniéndola en cuenta por su rigor y por el magistral conocimiento que manifiesta del griego clásico⁸. Y, si el objeto central de este trabajo está relacionado con el intelecto agente, debemos dirigir nuestra atención al comentario que Zabarella dedica a los cuatro textos (17, 18, 19 y 20) que conforman el célebre capítulo quinto de *De anima* III.

La interpretación que Zabarella hace del capítulo quinto descansa en lo que podríamos llamar una *fe* en la coherencia del discurso de Aristóteles⁹. En su opinión, el innegable laconismo y la falta de precisión con la que el Estagirita se expresa precisamente en el momento en que aborda el tema del intelecto agente responde, en realidad, al hecho de que este tema pertenece por su naturaleza propia al ámbito de estudio de la metafísica,

⁸ Leen Spruit (*Speciebus Intelligibilibus: From Perception to Knowledge*, vol. II, Leiden, 1995, 225) aporta claros ejemplos de la influencia que el comentario de Zabarella ha tenido entre los críticos modernos: cfr. W. D. ROSS, *Aristotle. De anima*, edited, with Introduction and Commentary, Oxford, 1961, 44; J. H. RANDALL, *Aristotle*, New York-London, 1960, 99, 101 y 103; J. OWENS, «A note on Aristotle, *De anima* 3.4, 429b9», en *Phenix* 30 (1976), 108; TH. TRACY, «The soul-bootman analogy in Aristotle's *De anima*», en *Classical Philology* 77 (1982), 98; V. KAL, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden, 1988, 108. Además de estas aportaciones de Spruit hay que subrayar la omnipresencia del comentario de Zabarella en la influyente edición del *De anima* con comentario crítico de R. D. Hicks (Cambridge, 1607; concretamente en lo que se refiere a *De anima* III, 5 véanse 498-510). Más recientemente se pueden encontrar huellas del comentario de Zabarella en V. CASTON, «Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal», en *Phronesis*, 44/3 (1999), 199-227.

⁹ La cuestión de la coherencia y la consistencia del discurso de Aristóteles acerca del intelecto ha sido en muchas ocasiones un motivo de debate. En tiempos modernos es relevante a este respecto la posición de François Nuyens, quien, después de analizar en profundidad el citado capítulo 5, llega a la conclusión de que la ambigüedad con la que se expresa aquí Aristóteles debe referirse a su propia incertidumbre en torno a esta cuestión de la naturaleza del intelecto agente y su correspondencia con el alma humana: «La relation entre la ψυχή et le νοῦς dans l'individu humain est restée pour lui un mystère dont le solution lui a échappée.» (*L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina 1973, 317). Pero, en realidad, el debate ya estaba presente en el contexto del aristotelismo paduano del siglo XVI. Baste recordar que uno de los motivos más importantes del *De immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi fue precisamente articular una interpretación (limpia de toda injerencia religiosa) que trataba de explicar las aparentes contradicciones que se detectan en las distintas manifestaciones de Aristóteles acerca del intelecto: «Es verdad que estas opiniones parecen pugnar entre sí; de ahí que varios hayan tomado caminos diversos, y algunos estimen que Aristóteles no se entendió a sí mismo. Ahora bien, todas estas cosas se aclaran por lo dicho anteriormente, y no hay ninguna contradicción. El intelecto, en efecto, de manera absoluta y en tanto que intelecto no está mezclado sino separado. Sin embargo, el humano retiene una y otra naturaleza: pues se separa del cuerpo como sujeto, pero no se separa de él como objeto. Además, el intelecto, en tanto que intelecto, de ninguna manera es el acto del cuerpo orgánico, puesto que las Inteligencias no necesitan para inteligir de órgano, aunque sí para mover. Sin embargo, el intelecto humano, en tanto que humano, es acto del cuerpo orgánico como objeto, y de esta manera no se separa, pero no como sujeto, y de esta manera se separa. Por ello no hay ninguna contradicción.» (*De immortalitate animae*, cap. 9, ed. 1525, f. 45va; trad. cit., 78). Sin embargo, esta tesis encontró, por lo que se refiere concretamente a la cuestión de la inmortalidad del intelecto, un poderoso objetor en Agostino Nifo; éste, en efecto, en su escrito en respuesta a Pomponazzi señalaba que Aristóteles jamás abordó la cuestión de la inmortalidad, de modo que atribuirle a él una opinión a favor o en contra estaba fuera de lugar (cfr. A. NIFO, *L'immortalità dell'anima*, ed. J. M. García Valverde y F. P. Raimondi, Milán, 2009, 11-13).

y no al de la filosofía natural, al que está ligado un tratado de biología como el *De anima*. Por lo tanto, Aristóteles aborda aquí el tema con gran brevedad y concisión, lo que ha dificultado la interpretación del texto, así como su correcta ubicación en la obra a la que pertenece. Y es que no se puede hablar de una entidad inmaterial e inmóvil con los instrumentos epistemológicos de la física.

A este respecto, hay que recordar que el propósito de Zabarella ya en el *De rebus naturalibus*¹⁰ era presentar una enciclopedia unitaria del aristotelismo con la finalidad de desentrañar con rigor y claridad el verdadero objeto de estudio de la ciencia natural. En esta tarea Zabarella coincidía con Pomponazzi en la afirmación de que había que dejar a un lado el dogma religioso, cuya veracidad y superioridad se reconocía de antemano, para ceñirse únicamente al ámbito sobre el que puede aplicarse la razón natural.

Este deseo de aislar el estudio de la naturaleza de cualquier injerencia externa es trasladado igualmente por parte de Zabarella a la relación entre la ciencia natural y la metafísica. Aquí también se busca una clara y nítida línea divisoria entre aquello que es objeto legítimo de una ciencia y aquello que lo es de la otra. Un momento clave de esta búsqueda lo tenemos en el breve pero importante *De inventione aeterni motoris*, el libro quinto del *De rebus naturalibus*. En este escrito se plantea una serie de cuestiones que gravitan en torno al tema del motor inmóvil; en resumen, se trata de saber si la demostración de la existencia de este motor puede hacerse desde el ámbito de la ciencia natural a través del estudio del movimiento eterno del cielo, y si esta demostración de carácter físico puede desembocar en una conclusión de carácter metafísico acerca de la esencia de las sustancias separadas. La respuesta a estos interrogantes es expuesta a lo largo de las páginas del *De inventione*¹¹ en un discurso que quiere poner de manifiesto varias

¹⁰ Pese a que el *De rebus naturalibus libri XXX* apenas si pudo ser concluido por su autor (la carta dedicatoria dirigida al papa Sixto V está fechada el 28 de septiembre de 1590, pocas semanas antes de su muerte), su trayectoria editorial refleja de manera clara la enorme influencia y la gran acogida que tuvo en Italia y fuera de Italia, especialmente en Alemania. Fue, en efecto, póstumamente publicado por partida doble en 1590: en Venecia por el editor Paolo Meietti, y en Colonia por parte de Giovanni Battista Ciotti (cfr. I. MACLEAN, «Mediations of Zabarella in Northern Germany», cit.). La obra recoge escritos que fueron elaborados por Zabarella en distintos momentos de su vida, y de hecho el *De mente agente* (que está presente tanto en esta obra como en el comentario al *De anima*) debió preceder a la redacción del comentario al cap. 5 de *De anima* III a juzgar por lo que el mismo Zabarella indica al final del comentario del texto 20 (col. 911), en donde remite al lector a lo ya dicho «in libro de intellectu agente».

¹¹ Sobre el *De inventione* y su importancia en el contexto de la filosofía naturalista de Zabarella puede leerse lo siguiente: G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. II: *Il Rinascimento*, Bologna, 1950, 385-391; A. POPPI, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padua, 1972, 326-336; P. PALMIERI,

cosas: si el filósofo natural está llamado a demostrar la existencia del motor inmóvil, dicha demostración no puede salir de los límites de la razón; esto implica que la filosofía natural sólo puede estudiar esa naturaleza desde el punto de vista de su función motriz, tal y como hace Aristóteles en el libro VIII de la *Física*, y por lo tanto establece una íntima relación entre el motor, por más que sea inmóvil, y la naturaleza movida por él: la *illatio* que efectúa el filósofo natural no puede ir más allá de la constatación de que tal y como hay un movimiento eterno, que Zabarella da en todo momento como algo indiscutible, tiene que haber igualmente un motor eterno. No hay lugar, entonces, dentro de estos límites demostrativos para hablar de la separación entre el motor eterno y el mundo movido por él, ni tampoco de las características esenciales de las sustancias separadas; éste es un terreno heterogéneo a la física, y reservado a la metafísica, que opera con instrumentos conceptuales propios: el metafísico conoce que las sustancias separadas son motores, pero no las considera desde este punto de vista¹². De esta manera, Zabarella niega tácitamente que la naturaleza divina sea accesible a la razón humana más allá del restringido balance que se extrae de su consideración como causa universal del movimiento.

Esto no sólo tiene validez en el ámbito de la física y en el estudio del movimiento, también lo tiene en el estudio de la génesis y el origen del conocimiento humano. En razón de la necesidad que tiene el proceso intelectual humano de un principio agente, el filósofo natural constata su existencia, o podríamos decir más coherentemente, constata la necesidad de su existencia, igual que el físico que afirma la eternidad del movimiento formula deductivamente la existencia de un motor inmóvil eterno, puro acto sin potencialidad alguna; ahora bien, el físico no puede ir más allá: no puede, como hemos visto, concretar la esencia de este motor inmóvil. Del mismo modo, tampoco aquel que estudia el alma de los seres vivos infralunares debe manifestarse sobre la naturaleza del intelecto agente: mucho hace con expresar su identificación con la divinidad y extraer de ahí una lista de adjetivos que denotan su naturaleza esencial; cuando hace esto está articulando, en realidad, un discurso metafísico que invade claramente el ámbito de la

Science and Authority in Giacomo Zabarella, «History of Science», XLV, 2007, 404-427. El texto ha sido recientemente publicado: cfr. *supra* n. 1.

¹² Cfr. P. PALMIERI, *op. cit.*, 415.

filosofía natural: es precisamente por esto, como hemos dicho, por lo que Aristóteles es tan breve y tan lacónico cuando aborda definitivamente el tema del intelecto agente.

Pero, a pesar de todo, Aristóteles tenía que abordar la cuestión del intelecto agente, y a la altura del capítulo 5 no podía demorar más la cuestión. El capítulo anterior se había destinado al estudio del intelecto paciente, y en él Aristóteles había dicho todo cuanto era necesario para entender la naturaleza de la capacidad intelectual que le corresponde propiamente al ser humano; así, –sostiene Zabarella– para entender qué es el intelecto paciente basta con estudiarlo a él, pues puede conocerse por sí mismo. En resumen, sólo en los cuatro textos ya señalados Aristóteles aborda el tema del νοῦς ποιητικός, y no lo ha hecho antes sencillamente «quoniam ipsius cognitio nihil conferebat ad cognoscendam naturam intellectus possibilis»¹³.

Ahora bien, si el intelecto paciente es ya por sí mismo independiente de cualquier entidad externa a las facultades anímicas a las que él pertenece, ¿qué sentido tiene hablar de un segundo intelecto? La respuesta de Zabarella a esta pregunta es que, si bien el intelecto agente no es necesario para conocer la naturaleza del intelecto paciente, sí es necesario en cambio para conocer su operación propia, y más en concreto para entender cómo él, que ha sido definido como pura potencia, puede llegar al acto. Para esto precisamente, siguiendo los principios generales del aristotelismo, hace falta una entidad que ya posea el acto y que sea la causa de que el intelecto en potencia llegue a ejecutar la actividad que le corresponde. En este sentido, puede decirse que el capítulo quinto supone el punto culminante del estudio de las actividades psíquicas: Aristóteles cierra aquí todas las vías que habían quedado abiertas en la explicación de la más alta facultad del alma, y lo hace en cuatro textos sobre los que se han vertido ríos de tinta. Zabarella aporta su propia interpretación de ellos: los dos primeros textos (17 y 18, 430a10-16) ponen primeramente de manifiesto que, efectivamente, existe un intelecto agente, y señalan cuál es su función, pues ambas cosas van en paralelo, es decir, junto con la demostración de la existencia del intelecto agente va la determinación de su propio *officium*. Por su parte, los textos 19 y 20 (430a16-25) tratan «leviter tamen, et cum magna moderatione»¹⁴ de su esencia y de las condiciones que le son propias.

¹³ G. ZABARELLA, *Commentarii in III libros Arist. De an.*, ed. cit., col. 872.

¹⁴ *Ibid.*

1. Texto 17 (430a10-14)¹⁵

Así pues, Aristóteles al comienzo del capítulo quinto formular un razonamiento dirigido a poner en evidencia la existencia del intelecto agente. Se trata, sin embargo, de un silogismo cuya premisa menor no parece estar presente. Aristóteles dice, en efecto, que tal como ocurre en toda la naturaleza (allí donde existe algo en potencia hace falta que exista también algo que haga pasar esa potencia al acto), del mismo modo en el alma intelectual han de darse estas diferencias, esto es, un intelecto que está en potencia y un intelecto operativo que conduce al intelecto en potencia hacia su actualización. Los niveles de esta argumentación han quedado recogidos en una naturaleza común, en un alma que es entendida como *species naturae* y finalmente, como conclusión, en la existencia de dos intelectos presentes ambos en ella. Ésta es la interpretación de Santo Tomás, quien entiende el término *natura* como todo aquello que es imperfecto y tiende a la perfección; de este modo, subsumida en este término, el alma presenta las mismas propiedades que se constatan universalmente¹⁶.

Ahora bien, Zabarella piensa que esta interpretación adolece de una falta de comprensión global de lo que significa el discurso de Aristóteles en estos textos del capítulo quinto. Aquí, a su juicio, Aristóteles no trata de demostrar la existencia de dos intelectos que forman parte de la naturaleza del alma intelectual¹⁷. Considerarlo así es no entender bien lo que Aristóteles ha dicho en los textos inmediatamente precedentes a éste; en ellos se ha demostrado la existencia, así como la naturaleza, del intelecto paciente, aquel que le pertenece propiamente al ser humano; por ello no tiene sentido formular de nuevo un razonamiento que concluya algo que ya ha sido demostrado previamente: el

¹⁵ Vamos a citar en cada caso el texto griego, que tomamos de la edición de R. D. Hicks, más respetuosa en general con los códices y por ello más cercana al texto que tuvo ante sus ojos Zabarella; la canónica edición de D. Ross introduce, por lo que se refiere a los textos del capítulo quinto, varios cambios que no son compatibles con la lectura que de ellos hizo Zabarella. También introducimos la traducción latina que se ofrece como cabecera de cada texto en el comentario de Zabarella, la cual coincide básicamente con la de Guillermo de Moerbeke (Zabarella la critica, no obstante, en algunos puntos): «Ἐπεὶ δ' ὡςπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένοι (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς». «Quoniam autem in omni natura est aliquid, hoc quidem materia unicuique generi, id autem est quod potentia omnia illa; alterum autem causa, et factivum, quod faciendo omnia, quod ars ad materiam passa est, necesse et in anima has existere differentias».

¹⁶ Cfr. TOMÁS, *In Arist. De an.*, III, lect. 10, n. 1.

¹⁷ R. D. Hicks (*Aristotle. De anima*, ed. cit., 500) cita esta interpretación de Zabarella y manifiesta su acuerdo con ella.

discurso de Aristóteles suele evitar este tipo de repeticiones innecesarias. En definitiva, aquí no se prueba que haya dos intelectos, sino sólo la existencia del intelecto agente, y si en este razonamiento aparece el intelecto posible, se trata tan sólo de un medio argumentativo a través del cual se llega a dicha existencia.

La estructura del texto griego indica esto con claridad, a juicio de Zabarella: la expresión inicial «ὡςπερ ἐν ἀπόσει τῆ φύσει» («sicut in omni natura»¹⁸) no puede entenderse como la proposición mayor del razonamiento, sino más bien como mera aclaración parentética de la que es realmente la proposición mayor, es decir, la frase siguiente que dice que allí donde hay un principio material debe haber igualmente un principio agente que lleve lo material desde su primitiva potencialidad hacia su acto; por lo tanto, habida cuenta de que ya se ha constatado que en el alma hay un intelecto que desempeña la función de materia, es necesario que exista en ella igualmente un intelecto agente: he aquí la conclusión del razonamiento. Su correcta interpretación hace necesario –dice Zabarella– que por *natura* no se entienda todas y cada una de las substancias existentes, porque es obvio que hay ámbitos del ser en los que no hay materia, y por lo tanto no hay potencialidad alguna: tal es el caso de las Inteligencias celestes. Es más razonable pensar que por *natura* Aristóteles entiende aquí «todo el mundo sometido a la generación y a la corrupción»¹⁹, que es exactamente el sentido que le otorgaron a la palabra Averroes, Temistio y el mismo Alejandro. Este significado de la palabra con la que se inicia este capítulo quinto sitúa, además, el discurso acerca del alma intelectual en el ámbito al que pertenece propiamente: es decir, una vez más, en el ámbito cuyo estudio le corresponde al filósofo natural, no al metafísico.

Sólo una cuestión queda por analizar en este primer texto: la comparación que se realiza aquí entre el principio agente, cuya existencia se ha puesto de manifiesto, y el arte. Zabarella sostiene que hay que tomar con precaución este símil, pues puede conducir a una cierta confusión con respecto al tipo de causalidad que es atribuible al intelecto agente. Éste es aquí descrito como una causa eficiente («τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν») que es capaz de hacerlo todo, pero no todo *tout court*, sino todo lo que tiene que ver con el

¹⁸ Zabarella considera de todo punto necesario este ὡςπερ para entender correctamente todo el pasaje. Una posición semejante a la suya ha sido mantenida más recientemente por V. Caston (cfr. «Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal» cit., 205), en contra precisamente de la posición de D. Ross, que lo elimina en su edición del texto griego (cfr. *Aristotle. De anima*, ed. cit., 296) entre otras razones, porque no aparece en las versiones que dan del fragmento Temistio y Alejandro.

¹⁹ G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 876. Cfr. R. D. HICKS, *Aristotle. De anima*, ed. cit., 499.

género ontológico al que se circunscribe el principio material previamente establecido. En este sentido ha de entenderse la oportunidad de introducir aquí la comparación con el arte: el intelecto agente es comparable a un arte concreto que es capaz, siendo distinto del tipo de materia sobre la que se aplica, de hacer de la madera, por ejemplo, una cama; la madera, por sí sola, no puede hacerse cama, sino que necesita de un principio agente, en este caso, el arte que se encuentra en el alma del artesano, que le confiera tras el proceso productivo la forma de cama. Ésta es, pues, la relación que se puede establecer entre el intelecto paciente, potencialmente todos los entes del género de lo inteligible, y el intelecto agente, que es capaz de actualizar todos esos entes *del género de lo inteligible*. Ahora bien, como hemos indicado más arriba, no hay que dejarse llevar en la comparación hasta el extremo de entender que el tipo de actividad que despliega el intelecto agente es semejante al que efectúa el artesano, es decir, imprimiendo directamente en la materia la forma que el mismo tiene en su propia mente: «no es así» –dice Zabarella– «como el intelecto agente le proporciona al posible aquella cognición que él mismo tiene, sino de otro modo»²⁰; lo hará más bien como la luz, un símil que el propio Aristóteles va a establecer a continuación.

2. Texto 18 (430a14-16)²¹

Se insiste inicialmente en la conclusión extraída en el texto anterior, es decir, en que ha de existir un intelecto agente, además del paciente. En este caso, su existencia se prueba a través de la operación que desempeña. La razón de esta reiteración de la conclusión antes expresada la entiende Zabarella en el sentido de que con la simple constatación de que en el alma humana se dan esas dos diferencias indicadas no quedaba patente que ellas constituyen en realidad dos intelectos substancialmente distintos²². Para aclarar esto, Aristóteles muestra sin género de dudas que esas dos facetas, activa y pasiva, del alma intelectual tienen su origen en dos intelectos substancialmente distintos. Zabarella afirma que esta es la lectura que debe darse a las palabras iniciales del texto («καὶ ἔστιν ὁ μὲν

²⁰ G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 877.

²¹ «καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινὰ καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα». «Et est quidam talis intellectus, quia omnia fit; quidam vero, quia omnia facit, ut habitus quidam, quale est lumen, quoddam enim modo, et lumen facit potentia existentes colores, actu colores».

²² G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 878.

τοιούτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν» 430a14-15): se trata, en efecto, de la típica estructura bímembre que en griego suele señalarse con la correlativa μὲν...δέ; esta estructura se construye aquí sobre la contraposición de dos sujetos bien diferenciados que deben leerse como «este intelecto, por un lado» y «este [otro] intelecto, por el otro». Esta dualidad de intelectos antecede a las razones que se dan a continuación acerca de la función que cada uno de ellos desempeña, y si no se leyera así este texto se caería –dice Zabarella– en un grave error interpretativo: no debemos entender que las dos construcciones de infinitivo con las que termina cada una de las partes de la estructura, a saber «τῷ πάντα γίνεσθαι» y «τῷ πάντα ποιεῖν», expresan la causa que hace que existan efectivamente los dos intelectos (en este caso, traduciríamos la frase como «este intelecto es tal *porque* llega a ser todas las cosas, y aquel *porque* las hace todas»); si así fuera, tendríamos que concluir que la materia prima, que se define precisamente como aquello que en potencia es cualquier cosa, es intelecto, cosa que en modo alguna quiso decir Aristóteles. Por ello, en definitiva, tiene más sentido considerar que los dos infinitivos deben ponerse en relación no tanto con el sujeto ὁ νοῦς (presente en la primera frase y elidido en la segunda) sino con el adjetivo τοιούτος (que también ha de traducirse en la segunda frase), de forma que con ellos se explicita de un modo correlativo lo que significa este adjetivo, es decir, un intelecto es *tal que* puede llegar a ser todas las cosas,²³ y el otro

²³ Sobre la interpretación de este «πάντα» Zabarella entabla un interesante debate con Averroes. Para el filósofo paduano el término en cuestión debe remitirse a todas las cosas, tanto las materiales como las inmateriales, todas las cuales pueden constituirse en objeto adecuado para el intelecto posible. Ahora bien, no puede pasarse por alto aquí la interpretación de Averroes, que señala que la tesis de la necesidad del intelecto agente se construye sobre una refutación implícita de la teoría de las Ideas de Platón: puesto que no existen realidades inteligibles fuera del alma, con una existencia separada e inmaterial, es necesario un agente que convierta las imágenes potencialmente inteligibles en inteligibles en acto; esta conversión se realiza a través de un proceso de abstracción, cuya autoría recae en el intelecto agente. Para Zabarella esta interpretación no puede ser correcta por la sencilla razón de que, al ser nuestro intelecto la forma que nos otorga nuestra identidad específica, es decir, al ser una forma *immersa materiae*, sólo tiene una forma de conocer la realidad, tanto la que es por sí inteligible, como la que es sólo potencialmente inteligible, esto es, a través de la abstracción, y de ahí que Aristóteles indique que no podemos conocer sin el concurso de las imágenes. Por otro lado, es falso que Aristóteles negara la existencia de entidades inteligibles en acto fuera del alma humana; de hecho, ésta es la naturaleza propia de las Inteligencias celestes. Ahora bien, aun existiendo estas substancias, a pesar de todo el intelecto agente es necesario para su comprensión, puesto que el conocimiento que de ellas puede alcanzar la mente humana no es intuitivo (en tal caso tendría el mismo modo de conocer de las substancias separadas), sino abstractivo, igualmente que en el caso de los inteligibles extraídos de los objetos materiales: «una cosa es» –dice Zabarella– «considerar a las entidades inmateriales en tanto que se ofrecen a ser conocidas por nuestro intelecto, y otra cosa es considerarlas en sí mismas; pues en sí mismas son inteligibles en acto, y en realidad máximamente inteligibles, y no requieren de ningún agente por el cual sean hechas en acto inteligibles; ahora bien, en tanto que se ofrecen a nuestro intelecto, no son inteligibles en acto, pues se ofrecen envueltas por las imágenes de sus efectos y

intelecto es *tal que* las hace todas. O dicho de otra manera, no se está dando razón de *por qué* un intelecto es posible y el otro agente, sino que se está declarando simplemente *cómo* son cada uno de ellos²⁴.

Finalmente, en este mismo texto 18 tenemos el famoso símil de la luz en el que se dice que el intelecto agente es un hábito semejante al de la luz, que hace de los colores en potencia colores en acto. Según Zabarella, la finalidad de esta segunda parte del texto no es más que explicitar cómo el intelecto agente lo hace todo, es decir, tal como un hábito o perfección que se aplica no al sujeto receptor, sino al objeto recibido. Ya hemos tenido oportunidad de comentar este símil respecto al uso que se hace de él en el *De mente agente*; en el comentario al *De anima* Zabarella vuelve a señalar que la luz no perfecciona el ojo que recibe el color, sino el color mismo que, recibiendo la luz como forma perfeccionante, se ofrece al ojo como objeto de su percepción. Del mismo modo, el intelecto agente no se une al intelecto paciente y lo conduce de la potencia al acto; lo que él conduce de la potencia al acto es el inteligible sobre el que se aplica *motu proprio* el intelecto humano²⁵.

3. Texto 19 (430a16-19)²⁶

Los textos 19 y 20 constituyen todo cuanto Aristóteles está dispuesto a decir acerca de la esencia del intelecto agente. La clave interpretativa de Zabarella sigue gravitando en torno a la idea de que el referente prioritario de todo cuanto se dice en estos cuatro textos es el intelecto agente, y lo que se puede entender como referido al intelecto paciente ha de considerarse como vía indirecta de demostración de la naturaleza del primero.

de las cosas materiales; por ello es necesaria la luz del intelecto agente, para que se separen y sean secuestradas de las propias imágenes» (col. 880). Hicks (501) se muestra completamente de acuerdo con esta interpretación de Zabarella.

²⁴ G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 879: «Ego igitur puto eam dictionem...non tamen reddere causam cur sit intellectus, sed cur talis sit, id est, passivus, vel activus. Sed potius dicendum est non esse hoc in loco redditivam causae, sed potius declarativam; declarat enim quomodo sit talis, et sensus verborum est, hic quidem intellectus est talis, id est passivus, et habens locum materiae, eo quod potest omnia fieri; alter vero est talis, id est activus, eo quod potest omnia facere». Hicks (500) cita esta interpretación de Zabarella y la pone en concordancia con la traducción que da del texto Argyropulo.

²⁵ G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 882.

²⁶ «καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς, τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια. ἀεὶ γὰρ τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἢ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι». «Et hic intellectus separabilis est, et immistus, et impassibilis, substantia actio existens. Semper enim honorabilis est agens patiente, et principium materia. Idem autem est secundum actum scientia cum re ipsa».

Esta pauta sirve ya para interpretar la primera frase del texto 19, en la que Aristóteles describe el intelecto agente como χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγής y finalmente declara su actualidad esencial con la oración de participio «τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια». Zabarella rechaza la interpretación que hizo Averroes²⁷ de esta serie de atributos en el sentido de que, una vez demostrado que se da el intelecto agente, Aristóteles quiere hacer ahora una comparación entre él y el intelecto posible. La crítica a esta interpretación viene del hecho de que, para Zabarella, Averroes confunde la finalidad secundaria de este texto con la finalidad primaria, que sí vio bien, en cambio, Santo Tomás: éste acertó al señalar que, tras ponerse de manifiesto la necesidad de la existencia del intelecto agente, ahora Aristóteles afronta el estudio de su naturaleza esencial²⁸. Sin embargo, pese a estar acertado en cuanto a su visión general del texto, Santo Tomás también yerra a la hora de analizar en detalle el contenido del mismo: no hay aquí, como él consideraba, cuatro atributos de la naturaleza del intelecto agente, sino –dice Zabarella– sólo tres, el cuarto y último no es un atributo sino la condición de posibilidad de los tres primeros, y la razón por la cual estos tres primeros no pueden entenderse en modo alguno como compartidos por el intelecto paciente, como pretendía Averroes, sino como propios exclusivamente del intelecto agente. La propia estructura del texto no deja dudas: se dice, en efecto, que el intelecto agente es *separable*, *no mezclado*, e *impasible*, en una secuencia de términos perfectamente enlazada con la conjunción καί; seguidamente se concluye, ya sin el καί, con una oración de participio que no debe entenderse como parte de la enumeración previa, sino como razón de ser de lo anterior. En definitiva, el texto dice exactamente que el intelecto agente es separable, no mezclado e impasible, «quia secundum suam substantiam est actio»²⁹.

Zabarella, pues, refuta la interpretación de quienes sostienen que los tres primeros adjetivos tienen como referente común tanto el intelecto agente como el paciente, y sólo el cuarto marca la diferencia entre un intelecto y otro. En virtud precisamente de esta interpretación Averroes encontraba la ocasión de atacar a Alejandro por señalar éste que el intelecto paciente es sólo pura *praeparatio* mientras que el intelecto agente es Dios: si esto así, no se entiende cómo Aristóteles pudo hacer una comparación en estos términos

²⁷ Cfr. AVERROES, *In Arist. De an.*, III, comm. 19, ed. F. S. Crawford, 441-442.

²⁸ Cfr. TOMÁS, *In Arist. De an.*, III, lect. 10, n. 5.

²⁹ G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 885. Cfr. R. D. HICKS, *Aristotle. De anima*, ed. cit., 502-503.

entre dos realidades tan diferentes entre sí; además, los averroístas ponían el acento en la confusión que supone atribuir los tres citados atributos a Dios mismo, si es identificado como Alejandro hizo, con el intelecto agente: ¿de qué es Dios separable?, ¿lo es del órgano corporal como Aristóteles dice del intelecto paciente? Por otro lado, ¿con qué no está mezclado Dios?, ¿acaso con los objetos inteligibles? Pero esto no sería propio de Dios: él más bien contiene en sí mismo los inteligibles. ¿Acaso no está mezclado con la materia? Pero esta condición ya se la ha atribuido Aristóteles anteriormente al propio intelecto paciente. Y lo mismo puede decirse con respecto a la impassibilidad.

Zabarella responde a todas estas dudas señalando que la correcta comprensión de todo este pasaje descansa en el sentido que se le dé a la expresión «τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια». Aquí hay que tener en cuenta lo que se dice en los textos 15 y 16 del capítulo anterior:³⁰ allí, en efecto, Aristóteles había dicho que las cosas materiales sólo en potencia son inteligibles y que el intelecto posible, cuando se actualiza, es realmente el propio objeto inteligible, de modo que entonces intelecto, acto intelectual y objeto inteligible se identifican. A la luz de lo que se dice ahora en el texto 19 sobre el intelecto agente, se comprende fácilmente que la actualidad atribuible al intelecto paciente es distinta de la del intelecto agente: en efecto, el intelecto paciente puede actualizarse a través de su operación, pero no es acto según su esencia (que es la de ser pura potencia), y por ello requiere de otra realidad que lo conduzca al acto; en cambio, el intelecto agente está en acto por su propia esencia, de modo que –dice Zabarella– aquí Aristóteles «optime declarat naturam intellectus agentis»; es decir, declara que es puro acto por su esencia, y que en virtud de ello es una substancia separada de la materia; esto, en efecto, sólo puede corresponderle a aquello que se identifica con su propia operación y además, frente a lo que ocurre con el intelecto paciente, no necesita de nada distinto de sí mismo para soportar una tal identificación. En conclusión, Aristóteles quiere poner en evidencia que el intelecto agente es una substancia inmaterial por el hecho de que su operación, por esencia, no contiene nada material, esto es, no alberga potencialidad alguna.

En esta interpretación Zabarella disiente de Filópono, que había señalado que aquí ἐνέργεια no debe entenderse como *actio*, sino como *agens*, de modo que Aristóteles no diría que el intelecto agente es según su esencia *actio*, tal como se dice esto de las Inteligencias

³⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *De an.*, III, 4, 430a2-9.

celestes, sino que según su esencia *agit*: por ello Filópono consideró que el intelecto agente es, en realidad, el mismo intelecto paciente en cuanto que adquiere el hábito y el conocimiento; entonces actúa en virtud de la ciencia que posee, la cual se constituye en su forma, mientras que el intelecto propiamente dicho posee el lugar de la materia³¹.

Zabarella rechaza esta interpretación, entre otros motivos, porque no permite una clara distinción entre el intelecto agente y el intelecto paciente, lo cual va en contra de la letra y el sentido de este texto y de los anteriores; Aristóteles no dice que el intelecto agente se identifique con su operación como si ésta fuera un accidente de su propia esencia o una forma sobrevenida tras un proceso, sino que él *es* por esencia su propia operación, y esto es lo que lo distingue del intelecto paciente y en general de todo aquello que actúa en función de su forma. Así, por ejemplo, se dice que el fuego por su forma quema, pero no se puede decir que la esencia del fuego sea quemar: del mismo modo, también el intelecto paciente posee una cierta operatividad, es capaz de juzgar los inteligibles y por ello, según Zabarella, puede atribuírsele una cierta *vis activa*; ahora bien, lo que no puede decirse de él es que su esencia propia sea su actividad; esto sólo es atribuible a las substancias que están separadas de la materia, las cuales no poseen un acto segundo producido a partir del advenimiento de la forma, y por ello sólo ellas pueden ser llamadas *enérgeiai*, pues su esencia es su operación.

Por lo tanto, es claro, a juicio de Zabarella, que cuando se dice del intelecto agente que es por su propia esencia su operación («τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργειᾳ») se está afirmando sin lugar a dudas que es una realidad separada de la materia. Y sólo bajo esta interpretación de la esencial inmaterialidad del intelecto agente cobran su verdadero significado los atributos que se le aplican aquí. Empezando por el primero, *χωριστός*, es evidente que cuando lo aplica al intelecto agente, Aristóteles lo hace de una manera distinta a como puede ser predicado del intelecto paciente; éste, en efecto, es separable según su operación propia, pues es cierto que la actividad intelectual no está vinculada a ningún órgano corporal, y por ello cuando esa actividad se ejecuta se identifica con el objeto inteligible; ahora bien, a pesar de esto, el intelecto no es separable *secundum esse*, pues no deja de ser nunca una forma material, y como tal no puede separarse del cuerpo que perfecciona.

³¹ Cfr. J. FILÓPONO, *In Arist. De an.*, III, ed. M. Hayduck, 540.

Zabarella, no obstante, es consciente de lo siguiente: el que aquí se refiera Aristóteles al intelecto agente con el término χωριστός, traducible al latín por *separabilis*, puede suponer para algunos una objeción a la esencial separación que él atribuye al intelecto agente. Zabarella responde a esto en los siguientes términos: «Aristóteles (...) toma, en efecto, frecuentemente *separable* por *separado*, y de vez en cuando también llama a las inteligencias *separables*, es decir, *separadas*, como se manifiesta en el texto 6 de *Metafísica VII*»³². En consecuencia, el que llame aquí al intelecto agente *separable* no significa que se le atribuye sólo la potencia de cara a la separación, sino la separación actual del cuerpo, y de toda materia,³³ que es –dice un poco más abajo– «maior separatio, quam illa quae competit intellectui possibili, qui est solum separatus ab organo, in sua operatione»³⁴. No obstante, sobre esta cuestión volverá cuando hable acerca del participio de aoristo χωρισθείς que aparece más abajo.

La misma distinción de significado se aplica con respecto a los dos siguientes atributos: el intelecto agente es *immistus* de una manera mucho más perfecta que el intelecto paciente, pues éste lo es sólo cuando está operando (entonces no puede vincularse a ningún órgano corporal, lo que restringiría su pura receptividad), mientras que el intelecto agente no está mezclado con el cuerpo continuamente, pues su esencia es, como ya se ha dicho, su operación. Y con respecto a la impassibilidad ocurre lo mismo: el alcance que tiene la impassibilidad atribuible al intelecto agente es mucho mayor que la del intelecto paciente; en el caso del primero se trata de una carencia absoluta de pasiones, por cuanto que es completamente inmaterial, y todo lo que es material de algún modo padece, como dice Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica*,³⁵ además, la impassibilidad que se le atribuye al intelecto paciente, por ejemplo, en el texto 3,³⁶ es allí mismo equiparada por Aristóteles con la de la sensibilidad, por lo que es evidente que esta impassibilidad del intelecto paciente no debe entenderse como incorruptibilidad.

³² G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 888: «Aristoteles (...) sumit enim saepe separabile pro separato, et quandoque etiam intelligentias vocat separabiles, id est, separatas, ut patet in sexto contextu septimi *Metaphysicorum*». Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII, 2, 1028b26-30 (t. 6: ed. *Apud Iunctas*, vol. VIII, f. 157rC).

³³ En esta interpretación de χωριστός han coincidido posteriormente algunos: Hicks, que está de acuerdo con ella, cita a Zeller (502). J. M. Rist también cita esta traducción del término como plausible: cfr. «Notes on Aristotle *De anima* III.5», en *Classical Philology* 60-1(1966), 12.

³⁴ G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 888.

³⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX, 7, 1049a24-b1.

³⁶ ARISTÓTELES, *De an.*, III, 4, 429a15-18 (t. 3).

Respecto a la siguiente frase del texto (430a17-18: «ὅτι γὰρ τιμώτερον τὸ ποιῶν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης»), Zabarella sostiene que Aristóteles insiste aquí en la idea de que si el intelecto paciente requiere de otro intelecto que por sí mismo esté en acto, entonces este otro, el intelecto agente, ha de ser necesariamente superior al primero, aplicándose a él el principio aristotélico de que aquello que tiene una propiedad por esencia es causa de todo lo que la posee secundariamente³⁷. En consecuencia, la referencia aquí al intelecto paciente tiene como finalidad subrayar lo anteriormente concluido, es decir, que el intelecto agente «est secundum suam essentiam sua actio»³⁸.

Finalmente, Zabarella entiende la última frase del texto (430a19: «τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι»), como referida al intelecto paciente y en la línea de lo que ya ha dicho en los anteriores textos 15 y 16, en donde se dice, en efecto, que cuando el intelecto posible alcanza su acto, entonces se identifica con el objeto inteligible³⁹. Ciertamente es que aquí la identidad con el objeto se predica de la ciencia en acto, pero hay que entender que se trata de la ciencia del intelecto posible, como –dice Zabarella– la propia secuencia del discurso solicita: acaba de señalar que el intelecto agente es más perfecto que el paciente, por lo que continúa hablando de este intelecto, y lo va a seguir haciendo de inmediato, en el siguiente texto, dando explicación más detallada de lo que aquí acaba de indicar. Por ello, Zabarella considera que la división entre los textos 19 y 20 es completamente ficticia, y no responde a la estrechísima continuidad que hay entre ambos.

³⁷ Este principio (cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, II, 1, 993b24-26) tiene una repercusión enorme en la interpretación que Alejandro de Afrodisias (*De anima*, 89,25-89,1) hace del *noús poiētikós*.

³⁸ G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 890.

³⁹ ARISTÓTELES, *De an.*, III, 4, 429a2-9 (tt. 15 y 16).

4. Texto 20 (430a20-25)⁴⁰

Que hay, en efecto, una ligazón inseparable entre los textos tradicionalmente enumerados como 19 y 20 lo pone de manifiesto Zabarella a través de un silogismo que está implícito en estas líneas del texto. En este silogismo la premisa mayor sería, en sus propias palabras, «Omne quod secundum substantiam suam est sua actio, est separabile, immistum et impassibilem»; por su parte, la premisa menor sería: «Intellectus agens est secundum suam substantiam actio»; y la conclusión: «ergo [intellectus agens] est separabilis, immistus et impassibilis»⁴¹. La primera premisa es, dice Zabarella, por sí misma tan evidente que no requiere de parte de Aristóteles prueba de ningún tipo. Donde sí se requiere demostración es en la segunda premisa, que Aristóteles explica a través de un razonamiento que ocupa las dos últimas frases del texto 19 y la primera frase del texto 20 (hasta «οὐ νοεῖ»): lo agente es más noble que lo paciente, luego la perfección que le compete a lo segundo debe competirle a lo primero en más alto grado. Ahora bien, ¿cuál es la perfección que le compete al intelecto paciente? Que sea su propia operación; sin embargo, esta perfección no le compete a él siempre, sino sólo algunas veces. ¿Cuándo? Cuando su ciencia se identifica con su objeto; pero esto en el caso del intelecto paciente no es continuo, pues —y aquí entran las frases iniciales del texto 20— primero es la ciencia en potencia, en la que no hay identificación con el objeto, y sólo después viene la ciencia en acto, en donde se produce tal identificación. Esta perfección, que podríamos llamar *adventicia*, se la debe el intelecto paciente al intelecto agente, en el que hay siempre una constante identificación del sujeto con la operación, por cuanto que, como ya sabemos, ésta configura su esencia.

Otras interpretaciones de este fragmento chocan, a juicio de Zabarella, con la literalidad del texto. Así, por lo que se refiere concretamente a la frase «ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ» (430a22: «sed non quandoque intelligit, quandoque non intelligit») Averroes sostenía en su paráfrasis que el sujeto de la misma es el intelecto posible o

⁴⁰ «ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνον προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνον· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίου. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ». «Quae vero secundum potentiam tempore prior in uno est, omnino autem neque tempore, sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit. Separatus autem est solum hoc, quod quidem est, et hoc solum immortale, est et perpetuum. Non reminiscimur autem, quia hoc quidem impassibile est; passivus vero intellectus corruptibilis est, et sine hoc nihil intelligit».

⁴¹ G. ZABARELLA, *Comm.*, coll. 891-892.

material;⁴² esta interpretación respondía –según Zabarella– a la necesidad que tenía el filósofo cordobés de evitarse dificultades ante la siguiente afirmación de Aristóteles de que *sólo éste* es inmortal; si lo anterior se refería al intelecto agente, entonces es que sólo éste es inmortal, y no el posible, con lo que su vía interpretativa sufriría un serio revés: esta vía concibe el intelecto paciente como una única realidad que abarca a todos los individuos de la especie humana, de tal manera que, si bien en cada individuo no hay un constante acto intelectual, sin embargo en la totalidad de la especie este acto es continuo, pues siempre hay individuos que lo están llevando a cabo. Esta interpretación es, para Zabarella, completamente ajena a Aristóteles «puesto que en ningún lugar suyo encontramos esta consideración del intelecto posible respecto a la totalidad de la especie humana; no obstante, si había de ser considerado en relación a toda la especie, era necesario hacerlo en el propio tratado acerca del intelecto posible, en el que sin embargo no leemos ni una palabra de este asunto; es más, dijo lo contrario en el texto 16, es decir, que el intelecto posible no siempre entiende; y si él mismo entiende en la totalidad de la especie, allí mismo había que decirlo»⁴³. Por otro lado, la propia literalidad del texto va en contra de esta interpretación: si, en efecto, la frase inmediatamente anterior ya está referida al intelecto material, por cuanto que éste –según Averroes– contiene en acto continuo la totalidad del saber, y la que viene a continuación sigue teniendo el mismo referente, ¿qué sentido tiene que Aristóteles haya situado al principio una conjunción adversativa (ὄλλ')⁴⁴? Tendría, en efecto, más sentido abrirla con una copula.

En definitiva, es más coherente con el texto considerar que tras hablar del intelecto paciente, del que se dice que su ciencia en potencia es anterior a la ciencia en acto, pasa a referirse al intelecto agente, partícula adversativa incluida, para señalar que en su caso –y no en el del intelecto posible– no hay ciencia previamente en potencia y luego en acto, pues siempre entiende en acto en virtud de su propia esencia, que es su operación.

Respecto a la interpretación de la frase siguiente «χωρισθεῖς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ» (430a22-23: «separatus est solum quod est»), Zabarella sostiene que el género masculino del participio indica que el referente no puede ser otro que el mismo intelecto

⁴² Cfr. AVERROES, *In Arist. De an.*, III, comm. 20, ed. F. S. Crawford, 448.

⁴³ G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 891.

⁴⁴ En esta interpretación también coincide expresamente Hicks (505) con Zabarella.

explícitamente mencionado en la línea 16 («οὗτος ὁ νοῦς»)⁴⁵, porque en el resto de las palabras que median encontramos sólo el género neutro («τὸ ποιοῦν», línea 19, «τὸ δ' αὐτό» líneas 19-20), y el femenino («ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης», línea 19, «ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη», línea 20). Por lo tanto, sólo puede referirse al intelecto agente, que es al único al que se pueden remitir las palabras de la línea 16. Por lo demás, con esta frase de las líneas 22 y 23 Aristóteles pone en evidencia –a juicio de Zabarella– que el intelecto agente, en tanto que considerado en sí mismo, y no en relación con el intelecto paciente y con el hombre, es sólo aquello que es, «id est, pura quidditas». Con esto se da explicación de la razón de ser de los restantes atributos del intelecto agente que aparecen a continuación y que deben ponerse en relación con los ya expresados entre las líneas 17 y 18 del texto anterior; la razón de ser de estos últimos se había puesto en el hecho de que el intelecto agente es por esencia su propia actividad; ahora se pone de manifiesto que, precisamente por esta misma razón, el intelecto agente debe ser puro acto, carente de toda materia y de toda potencia, inmortal y perpetuo, a diferencia de todas las demás facultades anímicas.

Las otras interpretaciones pecan de no respetar la coherencia del texto griego. De nuevo Zabarella acude a las figuras prominentes de Averroes y Santo Tomás. Averroes señalaba que el intelecto del que se predicaban esas características es el intelecto posible, el cual se une a las facultades gnoseológicas de los hombres (*copulatio*), y por ello de él se puede decir que una vez separado de esas facultades es lo que realmente es⁴⁶. Para refutar esta lectura Zabarella señala que tiene como consecuencia lógica la exclusión del intelecto agente de la inmortalidad: en efecto, la aparición del determinante μόνον supondría que de ser el texto remitido al intelecto paciente, sólo éste sería puro acto, inmortal y eterno, y no el intelecto agente. Sin embargo, hay un elemento de la interpretación de Averroes que Zabarella considera correcto: χωρισθεὶς es aquí el sujeto de la frase, y no el predicado; más tarde volverá sobre esto.

La otra interpretación que menciona Zabarella es la de Santo Tomás. Éste («et alii») sostiene que aquí Aristóteles no habla sólo del intelecto agente, o sólo del intelecto paciente, sino de ambos a la vez, de modo que se establecen las propiedades comunes de ambos: los dos, en efecto, se separan y son inmortales, luego, en la concepción de la noética peculiar del tomismo, toda el alma intelectual es inmortal. Para Santo Tomás, por

⁴⁵ Hicks también cita esta interpretación de Zabarella con la que se muestra de acuerdo (505).

⁴⁶ Cfr. AVERROES, *In Arist. De an.*, III, comm. 20, ed. F. S. Crawford, 448-449.

lo demás, el determinante *solum* (μόνον) hay que entenderlo en los términos de que *sólo* el alma intelectual es inmortal, frente a todas las demás facultades psíquicas del ser humano⁴⁷.

Zabarella rechaza esta interpretación por no adecuarse a la sintaxis y a la morfología del texto. Ya ha dicho antes, y vuelve a decirlo hora otra vez, que el referente masculino del término χωρισθεις sólo le permite estar en concordancia con el *noús* de la línea 16; además, se trata de una forma singular, no plural, como demandaría la interpretación de Santo Tomás, habida cuenta de que Aristóteles habla claramente de dos intelectos, y en ningún caso de uno solo que posea esas dos facetas.

Un análisis más detallado merece por parte de Zabarella el uso que hace Aristóteles de ese participio pasivo de aoristo χωρισθεις. La pregunta es: ¿por qué aparece aquí esta forma verbal que implica indudablemente un tiempo pasado? Tomada en su literalidad significa que hay algo que en el pasado fue separado a partir de una situación de no separación; naturalmente, esto hace inviable que el referente del participio pueda ser una entidad de la que se ha predicado esencialmente la actualidad y, por ello, la separación de la materia. Más adecuado hubiera sido que Aristóteles hubiera utilizado aquí el adjetivo verbal (χωριστός) que ya antes había aplicado al intelecto en la línea 16, y que no tiene por qué poseer una implicación temporal. No ocurre lo mismo, sin embargo, con un participio de aoristo, por ello el uso de esta forma precisamente aquí –dice Zabarella– se debe sencillamente al hecho de que Aristóteles no se está refiriendo a una separación real, sino sólo a una separación mental del intelecto agente:

Puesto que, por tanto, el intelecto agente es aquí denominado χωρισθεις, cierto es que no puede significar una separación real de la materia, pues el sentido sería que alguna vez estuvo en la materia y después alguien lo separó; por lo tanto, significa [una separación] tan sólo mental, y realizada por nuestra mente, pues acerca de su separación real, en tanto que siempre ha estado abstraído, ha hablado Aristóteles en el texto 19; de modo que quiere dar a entender que si nosotros lo separamos con la mente de la relación que mantiene con el [intelecto] paciente, esto es, con el intelecto humano, no ya en tanto que agente, entonces no es otra cosa que aquello que es⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. TOMÁS, *In Arist. De an.*, III, lect. 10, n. 15.

⁴⁸ G. ZABARELLA, *Comm.*, coll. 901-902: «Quoniam igitur intellectus agens hic ab Aristotele vocatur χωρισθεις, certum est quod non potest significare realem separationem a materia, quia sensus esset quod

De esta manera, pues, Aristóteles quiere dejar testimonio, muy de pasada, de una consideración que sobrepasa el ámbito de la filosofía natural. Hasta ahora ha hablado del intelecto agente precisamente en la faceta que lo convierte en necesario para entender el propio proceso intelectual que realiza el intelecto humano, el cual, según el principio universal con el que se abre el texto 17, necesita de un principio agente ajeno a él mismo que lo lleve de la potencia al acto. Ahora con gran brevedad Aristóteles nos avisa de que, si lo consideramos por él mismo, nos encontramos con una esencia pura, acto perfecto sin sombra de potencialidad. Sin embargo, el estudio de una tal realidad ya no pertenece al ámbito de esta obra de filosofía natural, de modo que Aristóteles hace aquí algo así como un regalo para aquellos cuyos deseos de saber trascienden el ámbito en que se mueve un discurso acerca del alma humana: «mientras que lo conocemos de una manera relativa y en tanto que agente» –dice Zabarella– «la mente no descansa, sino que aún se pregunta qué es en sí mismo y en términos absolutos», por ello Aristóteles, si bien sabe que se está extralimitando, «para que nuestras mentes en este tema no se queden en suspenso, quiso tocarlo al menos levemente»⁴⁹.

La posibilidad de que aquí Aristóteles se refiera no al intelecto agente, sino al intelecto paciente es para Zabarella absolutamente inviable. A este respecto, caben dos lecturas igualmente infundadas, una de carácter averroísta y otra de carácter tomista. La primera vendría a sostener que la separación que se da en el intelecto posible se refiere al hecho de que, una vez que se corrompe un individuo –y por ello se dice que se ha separado de él–, permanece tal cual él es en sí mismo en los demás individuos. La segunda es que el intelecto posible se separa del cuerpo y permanece en un estado de absoluta incorporeidad⁵⁰. Contra la primera interpretación Zabarella sostiene que ya en la propia vía averroísta carece de sentido, pues el intelecto posible, siendo uno para todos los hombres, permanece idéntico a sí mismo en todo momento, antes y después de que perezca un individuo concreto. La segunda opción está para Zabarella fuera del discurso

aliquando fuit in materia, et postea aliquis eum separavit; significat ergo Aristoteles mentalem tantum, et a nobis animo factam separationem, quia de reali eius separatione, qua semper fuit abstractus, locutus est Aristoteles in texto decimonono, quare significare vult quod si nos animo eum adiungamus ab hoc respectu quem habet ad patiens, id est, ad intellectum humanum, non amplius ut agentem, tunc nihil aliud est, quam id quod est».

⁴⁹ G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 902.

⁵⁰ Ésta interpretación ha tenido como adalid más importante entre los especialistas modernos a David Ross: cfr. *Aristotle. De anima*, cit., 47-48.

aristotélico, en el cual no se encuentra ninguna referencia acerca de la separabilidad del intelecto humano con respecto al cuerpo, ni mucho menos de la actividad que pueda desempeñar fuera de él; al contrario, Aristóteles expresa con claridad la necesidad que el inteligir propiamente humano tiene de las imágenes sensibles⁵¹.

Además, hay algo en lo que Santo Tomás y otros muchos están equivocados: el participio χωρισθεις no debe tomarse como predicado, sino como sujeto de la frase; antes ya había dicho Zabarella que en esta interpretación estaba de acuerdo con Averroes, y ahora extrae de ella todas sus consecuencias. Efectivamente, en una oración copulativa no aparece en griego un participio como predicado atributivo (en vez de ὁ νοῦς ἐστὶ χωρισθεις cabría esperar simplemente ὁ νοῦς ἐχωρίζετο); además, aún en el caso de que se admitiera tal posibilidad, en la oración habría dos predicados, es decir, «χωρισθεις» y «μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ», y entonces esa dualidad exigiría un nexo copulativo, que no aparece. En definitiva, es más coherente con la literalidad del texto asumir que el participio representa al sujeto, de tal manera que se entienda la frase como «el intelecto, una vez que se ha separado, es sólo aquello que es». Con ello se insiste en que sólo este intelecto, es decir, sólo el intelecto agente tomado en su propia identidad y separado de su consideración como causante último de la actualidad del intelecto humano, es inmortal y eterno («ἀθάνατον καὶ αἰδῖον»). La insistencia aquí en que sólo este intelecto es inmortal, responde a la necesidad que tiene Aristóteles de zanjar una cuestión que en otros lugares ha dejado abierta: ¿es el alma inmortal? Varios textos hay en este mismo tratado que plantean esto sin solucionarlo⁵², y ahora se da solución a todos ellos de manera clara y contundente: «nihil aliud in anima immortale nisi intellectus agens».

⁵¹ Zabarella se muestra aquí tácitamente de acuerdo con uno de los argumentos más importantes que Pomponazzi había formulado contra la separabilidad del alma tanto desde el punto de vista averroísta como desde el punto de vista tomista; uniendo la hipótesis disyuntiva del libro primero del *De anima* de Aristóteles según la cual no será posible la separabilidad del alma intelectiva «si el inteligir es imaginación o no se da sin la imaginación» (1, 403a8), con la afirmación rotunda en el libro III de que el alma no piensa sin el concurso de imágenes (7, 431a16), Pomponazzi, mediante razonamiento lógico, negaba la posibilidad de la separación y *a fortiori* de la inmortalidad del alma humana: cfr. P. POMPONAZZI, *De immortalitate animae*, cap. 4, ed. 1525, f. 42va.

⁵² Cfr. G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 902. Los textos citados por él del *De anima* de Aristóteles son los siguientes (trad. T. Calvo): a) I, 1, 403a3-10 (t. 12): «Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación»; b) II, 1, 413a4-10 (t. 11): «Es

Muy interesante es la interpretación que da Zabarella de la controvertida frase siguiente, en la que Aristóteles cambia súbitamente el sujeto de la frase para referirse a un “nosotros” presente en la forma verbal: «οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός» (430a23-25). Hace falta tener presente aquí para la buena comprensión de esta frase que con ella Aristóteles está dando respuesta a una objeción que, sin embargo, no está expresada en el texto, y ahí es donde nace la controversia. Para aclarar las cosas nada mejor que recurrir a las lecturas más importantes que se han dado de este pasaje. Estas lecturas pueden agruparse, según Zabarella, en tres grandes corrientes:

a) Temistio, Averroes y Santo Tomás,⁵³ entre otros muchos, sostienen que la pregunta a la que se responde aquí es, sencillamente, por qué después de la muerte no nos acordamos de las cosas que hemos hecho en vida, si el intelecto es inmortal; entre estos autores puede constatarse, por lo demás, ciertas diferencias acerca de qué intelecto es inmortal: así, por ejemplo, Santo Tomás consideraba que lo era todo el intelecto, mientras que para Temistio sólo puede hablarse de la inmortalidad del intelecto agente.

b) La otra posible lectura es la de Simplicio, para el que aquí se da respuesta a la pregunta de por qué en vida no nos acordamos de aquellas cosas que el intelecto, que es una entidad eterna, ha conocido antes de que nació⁵⁴.

c) Finalmente la tercera lectura es la que ha mantenido en la Antigüedad, por ejemplo, Juan Filópono⁵⁵. En esta interpretación la hipotética cuestión que se plantea aquí

perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío»; c) II, 2, 413b24-27 (t. 21): «Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible»; d) II, 3, 415a6-13 (t. 32): «Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento, sino que algunos carecen incluso de imaginación, mientras otros viven gracias exclusivamente a ésta. En cuanto al intelecto teórico, es otro asunto. Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma».

⁵³ Cfr. TEMISTIO, *In Arist. De an.*, ed. R. Heinze, 102; AVERROES, *In Arist. De an.*, III, comm. 20, ed. F. S. Crawford, 450; TOMÁS, *In Arist. De an.*, III, lect. 10, n. 18.

⁵⁴ SIMPLICIO, *In Arist. De an.*, III, ed. M. Hayduck, 247-248.

⁵⁵ Cfr. J. FILÓPONO, *In Arist. De an.*, III, ed. M. Hayduck, 541.

Aristóteles es por qué en esta vida nos olvidamos de muchas cosas que hemos aprendido o hemos hecho en esta misma vida, de tal manera que incurrimos en errores.

De estas tres interpretaciones, Zabarella considera que la más acertada y la más coherente con la filosofía de Aristóteles es la segunda de ellas. La tercera es la primera que discute: Aristóteles, en efecto, se pregunta de una manera general por qué no recordamos, y no de una manera particular por qué no nos acordamos de esto o de aquello; en este caso, más coherente hubiera sido preguntarse «*cur obliviscimur*» y no «*cur non recordemur*»⁵⁶; por lo demás, Aristóteles inmediatamente después señala que el intelecto pasivo desaparece completamente («ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρότος»), no que se ve parcial o temporalmente anulado.

La primera de las interpretaciones es igualmente rechazada; plantearse si Aristóteles se pregunta por qué no recordamos después de la muerte es absurdo tanto si se plantea la mortalidad del alma, que –dice Zabarella– es lo más coherente con lo que se encuentra en el *De anima*,⁵⁷ como la inmortalidad. Si lo primero, en efecto, no tiene sentido la pregunta ni la posterior aclaración del propio Aristóteles, habida cuenta de que tras la muerte nada queda de nosotros. Si lo segundo, se estaría introduciendo una cuestión absolutamente ajena al discurso de esta obra, en la cual todos están de acuerdo, cristianos incluidos, en señalar que Aristóteles no considera el alma en ningún momento como entidad separada del cuerpo.

En cambio, sí es coherente con el discurso de Aristóteles, y concretamente con lo que está presente en estos textos del *De anima*, considerar, como hizo Simplicio, que la pregunta está referida a la sabiduría que posee en sí el intelecto agente antes del nacimiento de cualquiera que ejercite el pensamiento. Aristóteles, en efecto, ha dicho que el intelecto agente siempre entiende y está continuamente en acto, y además lo ha situado en nosotros al decir que *en el alma* se dan esas diferencias, de modo que «ideo poteramus credere quod intellectio intellectus agentis sit intellectio nostra»⁵⁸. Por lo tanto, es perfectamente lógica y razonable la pregunta acerca de si deberíamos acordarnos en vida de lo que el intelecto agente alberga antes de unirse a nosotros. El hecho de que en la afirmación de que no recordamos no se haga ninguna especificación temporal no supone,

⁵⁶ Cfr. G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 905.

⁵⁷ *Ibid.* col. 906: «quantum conicere possumus ex his de anima libris».

⁵⁸ *Ibid.* col. 907.

para Zabarella, ninguna dificultad para esta interpretación, sino más bien para la primera, porque «si Aristóteles hubiese querido dar a entender que tras la muerte no recordamos, debería haber añadido ‘tras la muerte’, puesto que ya no somos ‘nosotros’, tal como no se da a entender ‘cadáver’ diciendo simplemente ‘hombre’, sino diciendo ‘hombre muerto’»⁵⁹. Ahora bien, si se trata de las cosas que se pueden conocer antes del nacimiento ya no es necesario introducir ninguna cláusula temporal: «sobre todo porque era conocida y popular la opinión de Platón acerca de la reminiscencia»⁶⁰. Ésta es, para Zabarella, la clave interpretativa de este fragmento: debe ser leído con referencia a Platón, cuya teoría del conocimiento ya ha criticado Aristóteles en otros lugares; ahora considera oportuno refutarla especialmente cuando trata acerca del intelecto humano, de su inmortalidad o mortalidad. Con ella como referente, Aristóteles da respuesta a por qué no nos acordamos en esta vida de la anterior: porque el intelecto agente es impasible («perinde immortalis, quia quod nullo modo pati potest, id non potest corrumpi»⁶¹), mientras que el intelecto pasivo es corruptible, «καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ», es decir, «y sin éste», esto es, sin el intelecto pasivo, «nada entiende» el intelecto agente. Zabarella señala aquí que es consciente de que algunos textos latinos incluyen como sujeto de la frase la palabra *anima*, refiriéndose al alma humana; sin embargo, el texto griego no incluye el término en cuestión. En todo caso, aunque Zabarella considera plausible esta lectura, es mejor entender que el sentido de la frase es que «el intelecto agente es ciertamente inmortal, y existió antes del hombre, pero el posible no es así; éste es, en efecto, corruptible, y tuvo su nacimiento junto con el cuerpo; pero el agente sin el posible no entiende nada, por ello no podemos recordar aquellas cosas que el intelecto agente conoció antes de que nació»⁶². Para comprender esto Zabarella sostiene que hay que tener en cuenta dos cosas: la primera es que la aparición aquí del término *φθαρτός* (*corruptibilis*) aplicado al intelecto pasible (lo cual implica que el intelecto agente ha de ser *incorruptibilis*), podría parecer que indica un tiempo futuro y no un tiempo pasado; esto iría a favor de la tesis que sostiene que la inmortalidad que se defiende aquí para el intelecto es sólo *a parte*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* Hicks considera que esta interpretación es la menos inconsistente de todas, pero argumenta en su contra: «We cannot remember what we have not experienced and, if individual existence began at birth, so also did individual experience. In this treatise A. takes no account of soul outside the animate body, but always considers it as in the body» (508).

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cfr. G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 907.

post. Sin embargo, Zabarella considera que, desde el punto de vista aristotélico (vid. *De caelo* I) todo aquello que es corruptible ha sido necesariamente generado, y a su vez todo lo que es incorruptible es necesariamente inengendrado, por lo que la incorruptibilidad del intelecto agente puede muy bien entenderse como sinónimo de eternidad (en las dos direcciones).

La segunda cuestión que merece por parte de Zabarella una explicación es su aparentemente paradójica conclusión de que el intelecto agente, del que se ha dicho con claridad que es pura actividad, no entiende sin el intelecto pasible, que manifiesta una actividad discontinua⁶³. Para entender esto hay que tener presente –advierte Zabarella– que se dice de dos maneras que el intelecto agente entiende: «secundum se» y «effective». De la primera manera, no le compete al hombre, pues así el intelecto agente entiende «non ut agens», sino «ut intellectus». En cambio, de la segunda manera, «efficit in homine intellectionem, et tunc dicitur homo intelligens»: ⁶⁴ en este caso no es propiamente el intelecto agente el que entiende, sino el hombre, y el intelecto agente produce en él el acto intelectual «ut intelligibilis», es decir, tal como la luz, siendo máximamente visible, produce la visibilidad de los colores que el ojo percibe. De esta manera es como debe entenderse aquí que el intelecto agente no entiende nada sin el intelecto humano, es decir, sin éste el intelecto agente no produce ninguna intelección *humana*.

Evidentemente, esta interpretación implica *de facto* la afirmación de la mortalidad del intelecto humano, es decir, del intelecto posible. Ahora bien, como aquí Aristóteles no habla explícitamente de la corrupción del intelecto posible, sino del intelecto pasivo («ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς»), éste es el motivo que han tenido los comentaristas para buscar otra interpretación que no implique la mortalidad del intelecto posible: en esto –dice Zabarella– han coincidido todos, «Averroes, latini et graeci omnes excepto Alexandro»⁶⁵, y han señalado con casi unanimidad que cuando Aristóteles afirma «τοῦτο μὲν ἀπαθές» (430a24), en realidad se está refiriendo a una característica que comparten tanto el intelecto paciente como el intelecto agente, de modo que de ambos en última instancia se está predicando también la inmortalidad. Y de igual manera, cuando Aristóteles dice «ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός» (430a24-25), no se está refiriendo al intelecto posible, sino a un

⁶³ Esta misma interpretación ha sido mantenida más recientemente, entre otros, por H. Cassirer (cfr. *Aristoteles' Schrift 'Von der Seele' und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tübingen, 1932, 178).

⁶⁴ Cfr. G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 908.

⁶⁵ *Ibid.*

intelecto *pasivo* que no es otra cosa que la facultad imaginativa; así, lo que está aquí haciendo Aristóteles al señalar que sin este intelecto nada se entienda no es otra cosa que subrayar algo que está presente en otros momentos del *De anima* y de otros escritos suyos, a saber, que el entender humano no se produce sin las imágenes. En definitiva, la opinión de Aristóteles expresada a través de estas palabras sería que no recordamos porque, «si bien el intelecto todo él es inmortal, sin embargo la imaginación es corruptible, sin la cual no puede nuestro intelecto entender algo»⁶⁶.

Esta interpretación no es aceptable para Zabarella por su falta de conexión lógica y gramatical con el resto del texto. Efectivamente, la expresión «τοῦτο μὲν ἀπαθές» (430a24) sólo puede referirse por el género neutro a la misma realidad de la que se ha predicado poco antes, también en género neutro, los adjetivos «ἀθάνατον» y «ἄϊδιον», y el sujeto al que se aplican estos adjetivos sólo puede ser el intelecto agente. Por ello, «si lo comprendido en estas palabras [es decir, en «τοῦτο μὲν ἀπαθές»] no es el intelecto posible, es necesario que a él pertenezcan las siguientes [es decir, «ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαερός»], y es éste [es decir, el intelecto posible] el denominado por Aristóteles ‘intelecto pasivo’»⁶⁷. De otra manera, Aristóteles no estaría aportando ninguna explicación de por qué no recordamos: si ese intelecto pasivo se toma como la imaginación, y se considera que no nos acordamos en esta vida de las cosas que el intelecto conocía ya antes de nuestro nacimiento, entonces no tiene sentido decir que el intelecto no entiende nada sin la imaginación, pues es evidente que antes de su vinculación a la persona ha podido realizar su operación sin la facultad imaginativa. Por otro lado, si hablamos de la recordación *post mortem*, tampoco desaparece el sinsentido: si el intelecto puede permanecer en su existencia sin el cuerpo, no tendrá dificultad en mantener el conocimiento de todo, y además sin el auxilio de la facultad sensitiva, por lo que tampoco tiene sentido decir que sin la imaginación no entiende nada.

Conclusión

Las conclusiones que podemos sacar de la interpretación que hace Zabarella de *De anima* III, 5 pueden resumirse de la siguiente manera:

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Cfr. G. ZABARELLA, *Comm.*, col. 909.

a) Del estudio que se hace de la facultad intelectual humana, representada por el intelecto paciente o posible, deriva la necesidad de postular un intelecto agente.

b) El intelecto agente es substancialmente distinto del intelecto paciente, esto es, de la facultad intelectual humana.

c) El intelecto agente desempeña una actividad externa al intelecto paciente, pues se constituye como forma que otorga la inteligibilidad del objeto sobre el que *a posteriori* se aplica el intelecto paciente. De esta manera, el intelecto agente no forma parte del mecanismo que se ejecuta en el ámbito de las facultades intelectivas humanas, sino que ha de entenderse más bien como condición de posibilidad universal de tal mecanismo (como la luz lo es del mecanismo de la visión sin formar parte de él).

d) Para desempeñar esa función el intelecto agente debe ser esencialmente su propia actividad, o dicho de otro modo, es causa no desfalleciente de la inteligibilidad de todo lo demás por ser él mismo inteligible en grado sumo.

e) Para poseer tal naturaleza, el intelecto agente ha de estar separado de la materia, esto es, debe carecer de toda potencialidad.

f) Por lo tanto, todos los atributos que hablan de la inmaterialidad, la pura actualidad y la eternidad del *νοῦς* son *sólo* aplicables al intelecto agente, y no al intelecto paciente, que como forma material que es, no puede deshacerse del cuerpo que perfecciona, ni está siempre en acto, ni es eterno.

Habida cuenta de todo esto es fácil concluir que Zabarella no tuvo que escribir un tratado titulado *De immortalitate animae* para llegar a las mismas conclusiones que varias décadas antes había formulado su predecesor en Padua Pietro Pomponazzi. El alma humana, desde el punto de vista de la filosofía aristotélica, es mortal⁶⁸. Los textos del *De anima* no permiten otra interpretación y, si en algún momento Aristóteles posterga la cuestión sobre si algunas de las partes del alma son o no separables, el capítulo quinto ofrece una respuesta contundente: no hay nada en el ser humano que logre escapar a la ley que dicta que todo lo que nace, perece.

⁶⁸ En este sentido, no podemos sino manifestar nuestro acuerdo con B. Mitrovic (cfr. «Defending Alexander of Aphrodisias in the Age of the Counter-Reformation...» cit., 331) cuando dice: «there exists a widespread and erroneous view, that Zabarella in his writings did not take stance on Aristotle's views on the immortality of the soul». Mitrovic demuestra fehacientemente a través de un estudio de algunos de los momentos del análisis que hizo Zabarella del *De anima*, que éste consideró la integral mortalidad del alma humana como la posición propia de Aristóteles. Curiosamente Mitrovic dejó fuera de su análisis los textos que conforman el capítulo quinto del libro tercero. Nosotros hemos querido poner en evidencia aquí que estos textos confirman igualmente su opinión.