

EL INTELECTO ACTIVO

UNA POSIBLE SOLUCIÓN AL CONFLICTO ENTRE INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

Andrés Mejía T.
agmejiat@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia

Resumen: En este texto presento tres interpretaciones de la noción de *intelecto activo* en Aristóteles, tal como queda formulada en *De Anima* III-5. Tomaré la primera de ellas como punto de partida para abordar la oposición entre una interpretación *inmanente* y una interpretación *trascendente* de esta facultad o parte del alma y defenderé esta última a la luz de algunas observaciones de L. A. Kosman sobre el tema.

Palabras clave: Aristóteles, Kosman, intelecto activo, alma, mente, inmanencia, trascendencia.

Abstract: (*Active Intellect: A Possible Solution in the Conflict Between Immanence and Transcendence*): I present in this paper three interpretations of the concept of *active intellect* as it is formulated in Aristotle's *De Anima* III-5. I will take the first one as the ground base to analyze the opposition between an *immanent* and a *transcendent* interpretation of this faculty, and will take sides with the latter, in the light shed by some of L. A. Kosman's remarks on the subject.

Keywords: Aristotle, Kosman, active intellect, soul, mind, immanence, transcendence.

I. INTRODUCCIÓN

En el capítulo cinco del libro III de *De Anima* aparece la problemática distinción que Aristóteles hace entre el intelecto activo y el intelecto pasivo. Dicha distinción es problemática porque no aparece en ninguna otra parte de la obra de Aristóteles. Además de esto, dada la escueta exposición del Filósofo en este punto, ha surgido un debate a partir de las múltiples interpretaciones. El debate comienza con dos discípulos del mismo Aristóteles: Eudemo, quien identifica el intelecto activo con Dios, y Teofrasto quien lo concibe como parte de la naturaleza humana.

En este texto se presentan tres diferentes intentos de interpretar, específicamente el intelecto activo, que es a mi juicio la noción más problemática. El primero, que nombraré como “la versión trivial”, es de cuño propio y allí, más que rivalizar con las interpretaciones tradicionales, busco establecer las bases para comprenderlas. De allí surgirá un problema, del que L.A. Kosman ha ofrecido una muy interesante solución que esbozaré de manera muy breve, dado que dicha solución puede, eventualmente, servir para zanjar las diferencias que llevan al conflicto en las interpretaciones tradicionales. Acto seguido me ocuparé de las peculiaridades del intelecto activo presentadas por Aristóteles en 430a 18. Luego, presentaré una segunda interpretación del intelecto activo, que denominaré “la versión inmanente”, que intentaré esclarecer con una lectura kantiana, antes de ocuparme de la “la versión trascendente”. Estas dos versiones, si bien van de la mano con las interpretaciones tradicionales, también son “mías” en la medida en que no parten de la posición de ninguno en la larguísima lista de autores que se han ocupado del tema aunque terminaré comprometiéndome con la versión trascendente, a la luz de los planteamientos de Kosman.

Artículo recibido: 10 de noviembre de 2011; aceptado: 15 de marzo de 2012.

2. UNA VERSIÓN TRIVIAL

El capítulo quinto del libro III del tratado sobre el alma, comienza con Aristóteles diciendo que el intelecto, al igual que “la naturaleza toda” (*DA 429a 10*), puede entenderse como una sustancia, i. e. un compuesto de forma y materia. Podría pensarse que uno de los fines de Aristóteles en este capítulo es el de hacer coherente a su caracterización del intelecto con el resto de su sistema. Así, por un lado tendremos el intelecto activo, intelecto agente, intelecto creador o productor, el *nous poietikós*, capaz de hacer todas las cosas, y que corresponderá a la “forma”. Por el otro, el intelecto pasivo, paciente o *nous pathetikós*, capaz de ser todas las cosas, corresponderá a la “materia”. Antes de continuar, es importante aclarar que siendo el intelecto por naturaleza inmaterial, el uso de Aristóteles del término “materia” en este capítulo corresponde a una analogía. Una revisión de los conceptos de sustancia, forma y materia nos permitirá, por lo pronto, acercarnos a una comprensión de los dos tipos de intelecto a través de la mencionada analogía.

El intelecto como sustancia será aquella parte del alma con que pensamos y conocemos (*cf. DA 429a 10*), es decir, aquella parte del alma con que inteligimos. Pero ¿qué es inteligir para Aristóteles? En *427b 12*, se presenta la siguiente caracterización: “el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas”. A partir de aquí podríamos establecer que el intelecto comprende, tanto procesos (i. e. el pensar y conocimientos de carácter operativo como el lenguaje) como contenidos (i. e. conocimientos y opiniones expresables en juicios). Así, a manera de primera aproximación, podríamos decir que el *nous poietikós* se encarga de actualizar contenidos. Lo anterior sería coherente con la caracterización del capítulo cuarto de *DA III*, donde Aristóteles nos ha presentado al intelecto como el responsable de captar la esencia o *quiddidad* de las cosas; al hacer esto, los universales y los juicios serían actualizados en el intelecto pasivo, gracias al principio activo.

Según Aristóteles, actualización se dice de dos maneras: una, a la manera de tener un conocimiento (facultad) y otra a la de ejercerlo (*cf. DA 412a 18*). Pero si, como sugería la primera aproximación presentada más arriba, el *nous poietikós* actualiza contenidos del *nous pathetikós*, ¿quién o qué se encarga de actualizar las facultades con las que llegamos a dichos contenidos? En efecto, ¿qué hacer con “conocimientos” como el lenguaje o la lógica, que implican facultades “activas”, y que operan directamente con y sobre universales?

3. UN PROBLEMA

Existe todo un debate con respecto a si el intelecto activo *actualiza* el *pensar* (como actividad) o actualiza el *pensamiento* (como lo que es pensado)². Hasta el momento he presentado al intelecto activo como actualización primera y al pasivo como actualización segunda. No obstante, creo que vale la pena considerar la otra posibilidad, para lo cual podemos remitirnos a las diferentes acepciones de potencialidad y actualización que nos presenta Aristóteles en *417a 23 y ss.* Recordemos que la potencialidad primera, aquella por la cual se dice que un hombre es sabio (por pertenecer al género), se actualiza (entelequia primera) en poseer un conocimiento —el ejemplo de Aristóteles es el de dominar la gramática— que, a manera de facultad, se actualiza (entelequia segunda) cuando dicho hombre dice que “esto es una A”. Ahora bien, si el intelecto

² Al respecto ver Kosman (1997).

El intelecto activo: una posible solución [...]

activo es potencialidad primera (a diferencia de la primera aproximación) y el intelecto pasivo, actualización primera, se trataría del paso de nuestra habilidad innata de pensar a la facultad de pensar de manera estructurada.

Resumiré muy brevemente la manera en que Kosman soluciona el anterior problema. Una primera solución a la disyuntiva podría intentarse a partir de la identificación del objeto pensado con el acto de pensar de forma similar a como ocurre con la percepción. Así, mi facultad de ver y la visibilidad de una cosa se actualizan ambas en el momento en que veo esa cosa. Sin embargo, estas actualizaciones se pueden identificar solamente en el caso de las segundas actualizaciones, lo que no es posible en el paso de primera potencialidad a primera actualización (el ojo y el poder ser visto de un sensible no pueden identificarse). La solución de Kosman, como la de gran parte de los autores que han trabajado el problema, parte de interpretar la analogía del intelecto activo con la luz. La novedad de esta aproximación consiste en investigar la caracterización de la luz en la obra completa de Aristóteles. Kosman encuentra que en algunos pasajes Aristóteles habla de ésta como aquello que hace posible lo *visible*, i. e., que da un paso de primera potencialidad a primera actualización, mientras que en otros Aristóteles afirma que la luz es la que hace posible la *visión* o lo *visto*, i. e. un paso de la primera a la segunda actualización. De acuerdo con Kosman, estas opciones no son mutuamente excluyentes, por lo que a partir de la analogía con la luz podríamos decir que el intelecto activo hace posible el pensamiento y lo que es pensado o, dicho de otra forma, tanto el paso de la potencialidad primera a la actualización primera, como de ésta a la actualización segunda. Me quedaré con esta opción en lo que resta de este documento.

4. LAS CARACTERÍSTICAS DEL INTELECTO ACTIVO

En 430a 18 Aristóteles dice con respecto al intelecto activo que es “separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad”. A continuación intentaré caracterizar cada una de estas peculiaridades con miras a una comprensión más completa del intelecto activo.

En primer lugar está la separabilidad, a la que Aristóteles se refiere en varios pasajes. La separabilidad a la que se refiere Aristóteles es respecto de las funciones del alma; en este caso, el intelecto activo está separado del cuerpo. Recordemos que para Aristóteles el alma es la entelequia primera de un cuerpo que tiene en él la capacidad de la vida. Así la facultad nutritiva, sería inseparable de la noción de planta, y la nutritiva y la sensitiva de la de animal. Sin embargo, Aristóteles no afirma lo mismo con respecto al intelecto y es así que desde el capítulo dos del *DA* II ha establecido el contraste:

Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia 25 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*. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden. Que son distintas desde el punto de vista de la definición es, no obstante, evidente: la esencia de la facultad de sentir difiere 30 de la esencia de la facultad de opinar de igual manera que difiere el sentir y el opinar (413b 25 y ss.; énfasis agregado).

De acuerdo con Hicks, siguiendo a Zeller, la separabilidad a la que se refiere Aristóteles no es meramente “separable” sino “separada de hecho” (*cf.* Aristóteles *DA* 1907 507). A diferencia de todas las sustancias, donde la posibilidad de separar forma y materia es apenas conceptual, en el caso del intelecto sus principios activo y pasivo sí lo están. Esto se debe a que al ser capaz

de hacer todas las cosas, el *nous poietikós* no podrá tener ninguna de las determinaciones de los pensamientos particulares: lo que da forma es informe en sí mismo, en tanto es pura actividad. Ahora bien, si este es el caso, el intelecto activo no será simplemente sin mezcla sino que será imposible de mezclar, a diferencia del intelecto pasivo. Así, si en el intelecto pasivo podemos concebir, por ejemplo, que los universales están mezclados, no con la materia de los “objetos”, claro, sino con elementos propios de la sensación, tendremos que aceptar que por su naturaleza de “sola forma” en intelecto activo es “inmezclable”.

Ahora bien, si el *nous poietikós* es separable (o *separado*, siguiendo la sugerencia de Hicks) y sin mezcla ¿cómo podría no ser imposible? ¿Acaso algo así puede ser afectado? Aunque pareciera imposible, hay una manera en que, se me ocurre, puede ser afectado. En el capítulo cuarto de *DA III*, Aristóteles ha contrastado el intelecto con la sensibilidad y ha dicho que ante una sensación muy fuerte los sentidos pueden verse disminuidos mientras que, al haber inteligido algo de manera muy fuerte, el intelecto se hace más fuerte. Este hacerse más fuerte corresponderá al paso de la potencialidad primera a la actualización primera, es decir de ser capaces de inteligir por ser animales racionales, a ser capaces de inteligir por tener, por así decirlo, una mente cultivada. No obstante, no porque el intelecto activo sea afectado de esta manera es menos imposible dado que se trata, en efecto, de cambios en el intelecto producidos por él mismo y en virtud su propia naturaleza.

Hay aún otra cuestión relacionada con la imposibilidad y es que ella da pie a pensar el intelecto activo como motor inmóvil. Esto quiere decir que nada mueve al intelecto activo, pero en cambio éste, como vimos, es “capaz de hacer todas las cosas” que son pensables, por lo que será el motor inmóvil del pensamiento. A propósito, esta capacidad de hacer todas las cosas pensables, a la vez que el hecho de ser sin mezcla, será la que dé cuenta de que sea “acto por su propia entidad”, o dicho de otra manera *pura forma* capaz de *informar* todo lo demás.

5. UNA VERSIÓN INMANENTE

Cuando me refiero al intelecto activo como algo inmanente me refiero a que es una parte del alma o de la mente de los seres racionales. Son varios los pasajes en los que Aristóteles se refiere al intelecto como *parte* del alma, pero sólo traeré uno a manera de ejemplo. Así, al discutir las diversas facultades del alma en los diferentes seres, dice en **414b 17-19**: “a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya”. De acuerdo con esta visión, el intelecto estaría *incluso*, por así decirlo, en todos los individuos de las especies de seres racionales, fueren ellas las que fueren. El intelecto activo inmanente como principio que actualiza toda intelección en los seres racionales es a lo que me referiré en esta sección.

En los capítulos primero al octavo de *DA III*, Aristóteles sienta gran parte de su teoría del conocimiento. Así, en los primeros capítulos explica cómo se da la sensibilidad, antes de pasar a explicar cómo se da la imaginación y la intelección. En el capítulo sexto, explica como se lleva a cabo la intelección de los objetos compuestos y de los indivisibles. Pareciera que su programa es similar al de Kant en las primeras secciones de la *Crítica de la Razón Pura*. Con esta intuición en la mano quisiera proponer una lectura del intelecto activo como aquello que hace posible el enlace de los “múltiples de la experiencia”, y que permita postular “objetos”, i. e., sensaciones y universales en lenguaje aristotélico. Recordemos que Kant, en las primeras secciones de la *Crítica*

El intelecto activo: una posible solución [...]

de la *Razón Pura*, está tratando de mostrar cómo es posible la experiencia, en tanto que ésta es fundamento del conocimiento. Por su parte, Aristóteles en *Metafísica I* afirma:

Thus the other animals live by impressions and memories, and have but a small share of experience; but the human race lives also by art and reasoning. It is from memory that men acquire experience, because the numerous memories of the same thing eventually produce the effect of a single experience./ Experience seems very similar to science and art, but actually it is through experience that men acquire science and art; for as Polus rightly says, "experience produces art, but inexperience chance." Art is produced when from many notions of experience a single universal judgement is formed with regard to like objects. (*Met.* 980b 25-981a 5)

Una vez establecidas las condiciones de la sensibilidad, ambos autores se concentran en establecer cómo se pueden postular "objetos" (en el sentido kantiano de la palabra) y la noción afín de reconocer "universales" (en sentido aristotélico); como vimos en la cita anterior, esto es posible gracias a impresiones y memorias, que si bien compartimos con muchos animales, no son suficientes para hablar, al menos plenamente, de experiencia. Esto puede llevarnos a pensar que, para Aristóteles, el intelecto (como diferencia específica de los seres racionales) es fundamental ya desde el propio nivel de la experiencia. Presumiblemente el intelecto activo participará en la formación de los universales, a los que llegaremos por inducción. Así, como en el caso de Kant donde nuestra razón pura es la que pone las categorías (lógicas), el intelecto activo para Aristóteles establece las condiciones de la inducción, por lo que bien podría pensarse que las reglas de la lógica son posibles en tanto actualizaciones realizadas por el *nous poietikós*. De esta manera, el intelecto activo, en tanto inmanente, aparecería como aquella "energía" (recordemos que en ocasiones Aristóteles utiliza como equivalentes *energeia* y *entelecheia*) que permite la formulación de los universales y de los juicios propios de la ciencia. Lo anterior, es expresado de manera explícita en el capítulo seis de *DA III*, donde dirá de los indivisibles ("objetos enlazados" en lenguaje kantiano): En cuanto a lo que es indivisible no según la cantidad, sino según la forma, se intelige en un tiempo indivisible y por medio de un *acto indivisible del alma* ["mental act" en la traducción al inglés] (430b 15; énfasis agregado). Con respecto a los juicios dirá que:

Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se intelige qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia. (430b 27 y ss.).

Las dos citas anteriores nos muestran cómo mediante *actos* mentales, de los que bien podemos responsabilizar al intelecto activo, aprehendemos universales y realizamos juicios. Nos encontramos aquí con lo que en "kantiano" se denominaría la "espontaneidad de la razón", que aventuraré a asimilar con la característica que Aristóteles expresa como "acto por su propia entidad".

Volvamos ahora a la noción de separabilidad que nos permitirá comprender cómo es posible que el intelecto activo sea inmanente a los hombres, a pesar de que en su caracterización aparecen algunos rasgos que a primera vista parecieran no humanos. Aristóteles no menciona a la divinidad de manera expresa en el capítulo cinco de *DA III*, pero afirma que el intelecto activo, una vez separado, "es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno" (430a 23). ¿Cómo es posible, si el intelecto activo es parte del alma del hombre, que sea inmortal y eterno?

Sospecho que es inmortal en tanto no dependa de la existencia de éste o aquel individuo racional, pero ello implicaría la necesidad de postular un intelecto activo trascendente.

6. LA VERSIÓN TRASCENDENTE

La versión inmanente buscaba comprender cómo un principio activo que está de hecho separado fuera una parte del alma humana. Sin embargo, hemos visto que el intelecto no está restringido a los hombres. Más aún, Aristóteles afirma que no ocurre que el intelecto activo intelija sólo a veces, sino que lo hace siempre (cf. 430a 23). Lo que implicaría que, por ejemplo, mientras todos los individuos del género de los animales racionales duermen, el *nous poietikós* sigue “produciendo”. En efecto, dirá del intelecto activo que: “no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”. (430a 23 y ss.). Lo anterior resulta problemático porque Aristóteles ha afirmado, a todo lo largo de su obra, que para “la naturaleza toda” (cf. 430a 10 para citar sólo un ejemplo), todas las sustancias están conformadas por forma y materia cuya separabilidad es sólo conceptual.

La postulación del intelecto activo como separable en acto del resto del alma resulta en una doble ontología: por una parte los entes son compuestos de materia y forma y por la otra hay entes que son pura actualidad, como en el caso del *nous poietikós*, o los dioses que aparecerían como excepciones. Pero, ¿por qué son necesarias tales excepciones? Mi sospecha, por el momento, es que tal intelecto separable del resto del alma es necesario dado el compromiso realista del Filósofo; el conocimiento verdadero debe poder existir en el mundo de manera independiente a los hombres particulares y sus intelecciones que, como vimos, pueden ser correctas o incorrectas. Se necesita un *nous poietikós* trascendente.

Cuando caracterizaba el intelecto inmanente, citaba el pasaje de la *Metafísica* donde Aristóteles muestra cómo a los universales se llega por inducción. Allí decía que, dado que esto implicaba una operación lógica, la lógica debía ser una actualización generada por del *nous poietikós*. Sigamos esta pista: si la lógica es resultado del *nous poietikós* y éste es separable, la lógica por lo tanto podrá estar ser actualizada por entes separados como los dioses. De la misma manera si el intelecto activo no duerme y está siempre operando “allá en el mundo”, la lógica también podrá estarlo. Más aún si la actividad de los dioses es el pensamiento es de esperar que lo hagan de manera lógica. Con este argumento, por lo pronto, mi interés no es reducir el intelecto activo a la lógica sino sugerir la posibilidad de que la lógica no sea, a ojos de Aristóteles, algo exclusivamente humano sino algo que existe en el mundo. En efecto sería deseable que, mientras dormimos, las cuestiones lógicamente necesarias se mantuviesen.

El *nous poietikós* es, pues, un principio activo compartido por dioses y hombres. Pensemos rápidamente en la posibilidad de que dicho principio fuera sólo inmanente a cada uno de ellos. Con intelectos activos independientes y diferentes para cada individuo, sin duda se podría garantizar la posibilidad de la opinión pero no de la ciencia como pensamiento correcto (cf. 427b *supra*). Es necesario un *nous poietikós* trascendente que actúe como motor inmóvil.

¿Cuáles serán las funciones del *nous poietikós* “del mundo”? Presumiblemente las mismas que en el caso del individuo: hacer todas las cosas pensables. En efecto, sería conveniente que en caso de ignorar algo, pudiéramos llegar a pensarlo y por tanto a conocerlo. Esto me evoca la triada de la nutrición: el nutriente/ aquello que se nutre/ el proceso de nutrición. El paralelo

El intelecto activo: una posible solución [...]

con el pensamiento sería: lo pensable/ aquello que piensa/ el proceso de pensamiento. Hay aquí una doble determinación del nutriente, dado que éste es tal en tanto puede nutrirnos, pero no cualquier cosa puede nutrirnos; debe tener algo en él que podamos asimilar. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que algo sea pensable? Pues, con seguridad, en el caso de nosotros en tanto individuos se requerirá que podamos pensarlo, lo que sería la función nuestro propio *nous poietikós*. Pero lo que hace que ese mismo inteligible sea asimilable para nosotros responderá a algo que nos es externo. Mi apuesta es que el responsable de esto es el intelecto activo del mundo, dado que su función es la de hacer todas las cosas pensables.

La intuición se la debo a Kosman: si el intelecto activo es a la vez la causa del paso de la potencia primera a la actualización primera y de ésta a la segunda, ¿por qué no podría ser a su vez inmanente y trascendente? Al examinar la tríada resultó que, los dos tipos de *nous poietikós* no sólo podían coexistir sino que eran necesarios para poder hablar del pensamiento de objetos en el mundo. Esto último debe ser examinado, para lo cual el ejemplo de la luz que presenta Aristóteles, será de utilidad, siempre y cuando la tomemos, a la manera de Kosman, como aquello que produce al mismo tiempo la visibilidad del objeto (potencia de ser visto) y la visión del ojo (potencia para ver), es decir, dos potencialidades primeras causadas por la luz. Si el *nous poietikós* es como la luz, entonces sería el responsable de que las cosas del mundo puedan ser pensadas, a la vez que de que nosotros tengamos la facultad para pensarlas. En suma, el *nous poietikós* será trascendente y nosotros *participaremos* de él, en sentido platónico, a pesar de que Aristóteles sea tan crítico (cf. *Met.* 990b) de la noción de *participación*. Por supuesto, es una excepción, dado que no se trata de una especie sino de una pura “forma”.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES

[DA] *De Anima*. Traducción de R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

[DA] *Acerca del Alma* (trad. Tomás Calvo Martínez) Madrid: Gredos, 1983.

[Met.] “Metaphysics”. *Aristotle in 23 Volumes*. Volúmenes 17 y 18. Traducción de Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1989 (1933). URL estable: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0052>. Consultado el 19/11/2011.

[EN] *Nicomachean Ethics*. Traducción de C. Rowe y S. Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002.

[Pol] *Política*. Traducción de Patricio Ascárate. Lima: Universo, 1968.

BRENTANO F.

“*Nous Poietikós*: Survey of Earlier Interpretations”. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1997: 313-329.

KOSMAN, L.A.

“What does the Maker Mind Make?”. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1997: 330-345.

NUSSBAUM, M. Y A. RORTY (EDS.)

(1997) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1997.