



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Boeri, Marcelo D

Alejandro de Afrodísia como lector de Aristóteles

Estudios de Filosofía, núm. 40, diciembre, 2009, pp. 7-27

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835821001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Alejandro de Afrodisia como lector de Aristóteles¹

Presentación

1. Alejandro de Afrodisia: comentador de Aristóteles y filósofo

Alejandro de Afrodisia, el gran comentador de Aristóteles y un filósofo por derecho propio, dedicó gran parte de su carrera como filósofo y de su esfuerzo personal por conservar el legado de Aristóteles y hacer comprensibles y todavía razonables los textos aristotélicos en un medio filosófico que debía competir con otras escuelas. Esa tarea la llevó a cabo especialmente a través de sus comentarios al *Corpus Aristotelicum*, pero también a través de sus obras de filosofía original (como su *De anima*, el *De anima libri mantissa*, el *De fato* y el *De mixtione*, entre otras)². Los comentarios alejandrinos a las obras de Aristóteles constituyen textos de una excelente calidad filosófica y una herramienta a veces imprescindible para el aristotelista en la tarea, con frecuencia de un detalle y minuciosidad quirúrgicos, de aclarar los textos aristotélicos³.

- 1 Este ensayo fue redactado como resultado parcial del proyecto 1085103 (Fondecyt, Chile).
- 2 La siguiente es la lista de las obras de Aristóteles comentadas por Alejandro: (i) *Metaphysica* (con la excepción de los libros VI-XIV, atribuidos a Pseudo Alejandro, ahora identificado con Miguel de Éfeso, Cf. R. Salis 2005 y su contribución a este volumen. Una precisa traducción italiana completa del comentario de Alejandro y de Pseudo Alejandro a la *Metafísica* de Aristóteles, dotada de una introducción, notas y texto griego, se encuentra ahora en Movia 2007); (ii) *Analytica Priora*; (iii) *Topica*; (iv) *De sensu*; (v) *Meteorologica*; (vi) *Analytica Posteriora* (sólo se conservan fragmentos de su comentario). Entre las obras de Alejandro de filosofía original véase *De mixtione*, *De anima*, *De anima libri mantissa* (en algún momento se pensó que esta obra no era de Alejandro; en la actualidad hay cierto consenso entre los especialistas para pensar que sí es de él; Cf. Accattino 2005: 9-10; Sharples 2008: 1-4), *Quaestiones* (se discute sobre la autenticidad de las *Quaestiones*; algunos, como Bruns 1892: i-xiv y Moraux 1942: 19-24 (Moraux también pone en duda la atribución del *De intellectu* a Alejandro por razones de orden doctrinal, aunque cree que la última parte de ese breve tratado, contenido en *De anima libri mantissa*, puede atribuírsele; Cf. su 1942: 140-142), piensan que algunas de ellas pueden no pertenecer a Alejandro. Véase, sin embargo, más recientemente, Fazzo 2008: 195-197, quien incluso cree que la *Quaestio* II 3 pertenece a una fase probablemente madura de la producción de Alejandro), y *Problemata* (a veces citados como *Quaestiones* Libro IV; Cf. Sharples 1990: 3, n.8). Sobre los comentarios de Alejandro a las obras de Aristóteles puede verse con mucho provecho Thillet 2002: LIII-LXII.
- 3 Gracias a la intensa actividad desarrollada entre fines del siglo XIX y lo que va del XXI, contamos en la actualidad no sólo con excelentes ediciones del texto griego de las obras de Alejandro, sino también con importantes traducciones, comentarios a los textos y estudios de detalle. Para la edición de los textos griegos de Alejandro todavía son imprescindibles las ediciones de I. Bruns (1887; 1892), aunque en las últimas décadas se han editado versiones revisadas y mejoradas del texto griego, dotadas de traducciones y notas. Todd 1976 editó el texto griego del *De mixtione*

Los ensayos que aquí presentamos exploran diversos aspectos de la obra de Alejandro de Afrodisia como intérprete de Aristóteles. Un hecho importante, sobre el que debe ponerse cierto énfasis, es que Alejandro como intérprete de las teorías aristotélicas no se limita a una paráfrasis, más o menos precisa, de los textos del Maestro. Aunque Alejandro es habitualmente conocido como *el* comentador de Aristóteles⁴, sus comentarios a las obras aristotélicas o sus discusiones en el contexto de alguna de sus obras de filosofía original difícilmente hacen un uso servil de los textos aristotélicos. En la mayor parte de los casos sus comentarios, discusiones y argumentos implican un desarrollo que está más allá de la letra del texto aristotélico, lo cual no obsta para que dicho comentario sea, en muchos casos, iluminador del pasaje comentado. En este sentido puede decirse que Alejandro fue

y lo tradujo al inglés; Dooley (1989) tradujo al inglés el libro I del comentario de Alejandro a la *Metafísica*, y Dooley-Madigan (1989) los libros II-III. Sharples (1983) y Thillet (2002) editaron el texto griego del *De fato* y lo tradujeron al inglés y el francés, respectivamente; Accattino (2005) reproduce el texto griego de Bruns (1887) del *De anima libri mantissa* y lo traduce al italiano; y Sharples (2008) ha producido una edición renovada del texto griego de ese mismo tratado –que ya había traducido al inglés y anotado en Sharples (2004)– y lo ha dotado de un comentario filosófico; Schroeder-Todd tradujeron al inglés el *De intellectu*; Natali 1996 ofrece una traducción italiana del *De fato* provisto de un detallado comentario filosófico; Accattino-Donini (1996) ofrece una muy confiable traducción italiana del *De anima* de Alejandro, dotada de una introducción y un pormenorizado comentario filosófico. Una traducción italiana del *Sobre la providencia* de Alejandro, conservado en árabe, se encuentra en Zonta (2008). Recientemente, Zingano (2008) ha publicado una traducción portuguesa de *De anima* 73, 14-80, 15, y de un par de páginas del *De anima libri mantissa* (las traducciones están precedidas de un detallado y rico estudio). En español hay muy pocos estudios, ediciones o traducciones de los textos de Alejandro; Salles-Molina (2009) han producido la primera traducción española del *De fato* (de próxima aparición en la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* de la UNAM, México, con texto griego, notas y ensayos interpretativos). Pueden encontrarse también algunas traducciones parciales de algunas páginas del *De mixtione* y del *De fato* en Juliá-Boeri 1991; en el Apéndice 1 de *Aristóteles, De anima*. Traducción directa del griego, Estudio Preliminar y Notas por Marcelo D. Boeri, Buenos Aires (en prensa), se proporciona una traducción de Alejandro, *De anima* 88, 17-92, 11 y *De intellectu* 106, 18-110, 3. La cantidad de estudios sobre Alejandro es vastísima; entre nosotros Salles (1998) ha discutido el problema del incompatibilismo en la teoría de la responsabilidad de Alejandro. Vigo 2006: 185-212 ha tratado el problema de la prioridad temporal de la sustancia en Aristóteles y Pseudo Alejandro; el lector puede encontrar una orientación bibliográfica bastante amplia en las bibliografías citadas en cada uno de los ensayos que componen este volumen.

- 4 Véase Simplicio, *In Phys.* 707, 33; 795, 34-35; 1170, 2; 1170, 13; 1176, 32, y Fazzo, S. “La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodisia”, en Fazzo, S. Zonta, M. *Alessandro di Afrodisia, La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*. Testi arabo e greco a fronte, Milano, pp. 8-11, 2008 (1ª. ed. 1999). Fazzo enfatiza el hecho de que Alejandro es “verdaderamente ortodoxo y fiel en todo a Aristóteles, a quien reconoce como única autoridad” (*Ibid.*, p. 10), en tanto que los demás comentadores adherían, en la mayor parte de los casos, a otras sectas y escuelas. Entiendo que éste debe ser el sentido en que Fazzo cree que Alejandro es “verdaderamente ortodoxo y fiel”, ya que su asimilación del destino a la naturaleza no parece demasiado ortodoxa (*Cf.* nota siguiente).

también un “filósofo constructivo”, aun cuando él mismo a veces creyera que no estaba innovando, sino, en el mejor de los casos, aclarando más el texto del Maestro. En varios casos, sin embargo, en su intento de aclarar el texto aristotélico Alejandro innova; varias de esas innovaciones muchas veces deben leerse con el trasfondo de escuelas rivales (como el estoicismo y el epicureismo) que en ese momento todavía están compitiendo por imponerse o que ya eran parte del paisaje filosófico habitual del mundo griego⁵. No deja de ser interesante advertir el hecho de que con cierta frecuencia Alejandro utiliza terminología estoica para interpretar Aristóteles y, a la vez, para combatir a los estoicos⁶. Varios de los aspectos recién señalados pueden advertirse en los ensayos que componen este número de *Estudios de Filosofía*.

2. Contenido de los ensayos aquí presentados. ¿Por qué Alejandro de Afrodisia?

La estructura del volumen que aquí presentamos es bastante simple y, en realidad, no tiene un diseño temático preestablecido. Los trabajos se concentran mayormente en aspectos psicológicos, de psicología moral y de teoría de la acción (cf. las contribuciones de Accattino, Boeri, Mittelman, Natali, Vigo y Zingano), aunque también hay otros que se ocupan de problemas ontológicos y metafísicos (como los artículos de Abbate, Ross Hernández y Salis) o de aspectos que examinan la actividad de Alejandro como comentador de Aristóteles y como filósofo por derecho propio (véase la contribución de Botter). En lo que sigue ofrezco una breve introducción a cada ensayo, de modo de enmarcar su tema central en algún interés propiamente aristotélico, así como un muy económico resumen de la tesis y argumentos presentados por cada autor. Como el lector advertirá cuando pase a estudiar cada trabajo, los resúmenes no son exhaustivos, sino que solamente recogen algunos de los aspectos que he considerado más relevantes de cada texto.

En la huella del platonismo Aristóteles retoma la tesis de que lo máximamente real es la “sustancia” (οὐσία), y sostiene que de los varios significados de sustancia hay fundamentalmente dos: (i) el sustrato (o sujeto) último y (ii) la estructura y la

5 Para los trasfondos epicúreos, estoicos y escépticos con los que Alejandro parece estar lidiando en su tratamiento del problema de la providencia Cf. Fazzo, S. “La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodisia”, *Op. cit.*, pp. 31-35.

6 Cf. Todd, R. B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. A Study of the *De mixtione* with preliminary Essays, text, translation, and commentary by R.B. Todd, Leiden, 1976, p. 27. Como hace notar Todd (*Ibid.*, p. 28), la caracterización que Alejandro lleva a cabo en *De fato* 6 del destino en términos de “naturaleza” (entendida como causa productiva) no es más que una asimilación amplia de un marco de referencia estoico. Sobre este problema Cf. la contribución de Ross Hernández en este volumen.

forma de cada cosa, introduciendo así como requisito básico de sustancialidad la tesis de que lo que es sustancia es algo determinado y “separado”. En su contribución “Acerca de la primacía del χωριστόν en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a *Metafísica* V 8, 1071b23-26” Giampaolo Abbate se propone mostrar que, en relación con el primer significado de sustancia, Alejandro enfatiza el hecho de que hay una perfecta univocidad entre “ser sustancia” y “ser sustrato”. De acuerdo con Abbate, esta univocidad puede verse operada en tres entidades que, en orden creciente, son materia, compuesto y forma. Ser el sustrato último significa no ser predicado de nada, un aspecto que, como muestra Abbate, la forma (que Alejandro llama κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος) realiza por completo cuando es totalmente inmaterial, en la medida en que no está constituida por referencia de una cosa a otra. En cuanto al segundo significado de “sustancia”, Abbate argumenta que Alejandro parece individualizar tres acepciones diferentes, según las cuales la forma se puede llamar χωριστόν το ὑποκειμένου: solamente puede ser τῇ ἐπινοίᾳ como una forma natural que es inmanente a los cuerpos; 2) como un simple χωριζόμενον, esto es, como algo separado, en un sentido pasivo, de la materia a la que está constitutivamente unido. De acuerdo con la última acepción, el χωριστόν de la forma como un motor divino indica una separación completa: tanto la individualidad de una sustancia primera como la trascendencia en cuanto una forma pura en acto. Abbate concluye con la interesante sugerencia de que Alejandro nos autoriza a pensar que el χωριστόν es el carácter primero, esto es, el carácter que, más que cualquier otro, acepta la distinción entre aquello que es sustancia y aquello que no lo es, si es cierto que las sustancias más elevadas, *i.e.* las inmateriales, se distinguen de las materiales por el hecho de llevar al máximo cumplimiento dicho carácter.

Aristóteles es habitualmente reconocido como el filósofo de la antigüedad que produjo una detallada doctrina psicológica y, al mismo tiempo y bajo su peculiar óptica, sistematizó varias de las teorías psicológicas que lo precedieron. Su *De anima* es todavía hoy objeto de comentarios y discusiones por parte de prestigiosos aristotelistas y filósofos de la mente contemporánea.⁷ No menos interés despertó en las últimas décadas el *De anima* de Alejandro, un texto que no sólo interpreta la obra homónima de Aristóteles en algunos puntos de detalle,

7 Cf. “Philosophy and our mental life”, en H. Putnam, *Mind, Language and Reality* (Philosophical Papers, volume 2), Cambridge, 1975, 291-303; Sorabji, R. 1979. “Body and Soul in Aristotle”, en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle* (Psychology and Aesthetics) London, 1979, 42-64 (1a ed. 1974); Nussbaum, M. C., Putnam, H. 1992. “Changing Aristotle’s Mind”, en Nussbaum, M.C., Rorty, A.O. (eds.) *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford, 1992, pp. 27-56.

sino que además discute con otras escuelas rivales (sobre todo con el estoicismo) y procura mostrar la razonabilidad del enfoque aristotélico frente a ellas. En su contribución a este volumen (“Alejandro de Afrodisia intérprete del *De anima* de Aristóteles”) Paolo Accattino examina algunas doctrinas psicológicas de Alejandro, con particular énfasis en su noética; su trabajo se articula en tres partes: la primera ilustra, a través de ejemplos tratados por el *De anima*, la concepción que tenía Alejandro de su actividad filosófica. Dado que Aristóteles ha transmitido las doctrinas más verdaderas, cree Alejandro, lo que habría que hacer es simplemente exponerlas de nuevo del modo más claro y completo, valiéndose de todo lo que dice Aristóteles respecto de las funciones psíquicas, incluso en obras diferentes del tratado principal. La segunda parte del ensayo se centra en la sección inicial (1-26 Bruns) del tratado alejandrino, donde principalmente se prueba que el alma, como cualquier otra forma, es sólo la conjunción de las capacidades del cuerpo, cuya forma es el alma. Así, pues, dado que tales capacidades anímicas nunca pueden expresarse independientemente del cuerpo –y menos aún con la desaparición del cuerpo –, se sigue que, como forma del cuerpo, el alma es completamente mortal. Ésta constituye una de las tesis por la cual Alejandro llegó a ser famoso, desde la Antigüedad tardía hasta el Renacimiento.

La otra tesis que lo hizo famoso, a saber, la identificación del intelecto activo con el dios aristotélico de *Metafísica* Lambda, es tratada por Accattino en la tercera parte de su ensayo. Allí examina en orden la noética del *De intellectu* de Alejandro y la sección dedicada a la noética en su *De anima* (80, 16-91, 6). En esta parte de su artículo el autor aclara, primero, los términos usados en la noética alejandrina (intelecto en potencia o intelecto “material”, intelecto entendido como “hábito”, intelecto “que viene de afuera”, el intelecto “agente”); luego ilustra el modo en que Alejandro da cuenta de la actividad intelectual del intelecto humano y, finalmente, se concentra en el papel diferente que atribuye al intelecto agente (o el intelecto “que viene de afuera”, identificado por Alejandro con el intelecto divino) en el *De intellectu* y en la sección del *De anima*, respectivamente, de modo de mostrar que la posición más madura de Alejandro es la indicada en el *De anima*.

Como señalamos recién, Aristóteles elabora el primer tratado sistemático en el que se investiga qué es el alma o, como diría un filósofo de la mente contemporáneo, qué es la “mente”. El problema es que “mente” para Aristóteles y, en general, para los griegos tiene que ver más bien con actividades de tipo intelectual; pero ψυχή es un término mucho más amplio en griego y en el uso técnico que encontramos en los tratados aristotélicos se refiere a actividades intelectuales como pensar, pero también a actividades como desear o sentir en general. En la construcción de su modelo psicológico Aristóteles hace esfuerzos ingentes por alejarse del dualismo

sustancialista de Platón, quien sostenía que el alma es una entidad inmaterial que puede existir independientemente (*i.e.* “separadamente”) del cuerpo (cf. *Fedón* 64c-65a). Aristóteles, en cambio, sostiene que el alma no puede existir separadamente del cuerpo y, por tanto, enfatiza el hecho de que el alma sin más no puede ser una sustancia (o una forma) que tenga existencia independientemente del cuerpo (*De anima* 413a3-5). No obstante eso, Aristóteles sí parece pensar que, al menos el alma racional, puede existir sin el cuerpo, introduciendo así una dificultad sistemática importante en su psicología. En efecto, si se identifica el alma con la forma y el cuerpo con la materia (*De anima* 412a17-19; 412b6-8; 414a14-19), y si debe haber una cierta relación de dependencia entre la forma y la materia, no puede haber una forma separada (en el sentido de una “separación real”; τóπω; *De anima* 413b15) de su correspondiente materia.

En su contribución a este volumen (“Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica”) Marcelo D. Boeri se ocupa de discutir la interpretación alejandrina de la distinción aristotélica del intelecto en “agente” y “paciente” en el debatido pasaje de *De anima* III 5. Boeri argumenta que, a pesar de la relevancia de la interpretación alejandrina del intelecto agente aristotélico (que Alejandro identifica con dios), tal interpretación no puede ser correcta por razones de orden sistemático que irían en contra de algunas premisas aristotélicas básicas, tanto ontológicas en general como de su noética y psicología en particular. En el desarrollo de su argumento general Boeri destaca la relevancia de algunos argumentos y explicaciones de Ps. Filópono, quien (correctamente a su juicio) se esfuerza por anclar el problema del intelecto del lado psicológico, lo cual presupone que el intelecto debe tener un “soporte” corpóreo. Una consecuencia de su examen es, según Boeri, que no sólo la interpretación de Alejandro del intelecto agente no constituye una correcta exégesis de *De anima* III 5, sino también que, al identificar al intelecto agente con el “intelecto que viene de afuera”, con dios y con la causa primera, Alejandro introduce una importante incoherencia dentro de su propia concepción psicológica que, al menos en algún sentido, reconoce la tesis de Aristóteles de que los estados anímicos “se dan” a través del cuerpo.

A veces suele pensarse en los comentarios (de Aristóteles y de otros filósofos antiguos) como en textos anquilosados, faltos de vida propia, o poco interesantes. Hoy, sin embargo, gracias a la intensa investigación desarrollada en las últimas décadas sobre los comentadores griegos de Aristóteles, sabemos que su obra fue importante, no sólo para aclarar en muchos casos el texto comentado, sino también como obras que exhiben una cierta originalidad y relevancia, aun cuando sean

dependientes del texto comentado.⁸ En su ensayo “El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario” Barbara Botter se propone indagar la naturaleza y algunas de las dinámicas peculiares de las obras de Alejandro de Afrodisia. Botter argumenta que, como expresión de una cultura nueva, la cultura del “comentario”, y como epígono del arcaísmo y de la cultura de los clásicos del siglo II d.C., las obras de Alejandro de Afrodisia representan una forma de cultura original y diferente respecto de la idea tradicional del desarrollo de las doctrinas de los grandes Maestros del pasado. La práctica de Alejandro apunta a aclarar Aristóteles a través de Aristóteles, modelando, en la medida de lo posible, el comentario a los textos originales por medio de un fatigoso trabajo filológico de confrontación de cada frase singular con todo el resto del *corpus* de los tratados y con las principales interpretaciones de los predecesores. Como muestra Botter, Alejandro se mantiene siempre muy fiel a su Maestro, ya sea desde el punto de vista doctrinal o formal: siempre se abstiene de criticarlo y, contrariamente, no pierde la ocasión de poner de manifiesto su amplio conocimiento del *corpus* aristotélico. Si uno explora detrás de una proposición de Alejandro, se encuentra, como por el vínculo de una cadena con lo que precede, con una serie imponente de textos aristotélicos que se presuponen. En la colección de los escritos de Alejandro aparecen dos tipologías de escritos filosóficos: los comentarios y los tratados. En el *corpus* de los comentarios Alejandro trata de aclarar las posiciones de Aristóteles con el objetivo de facilitar la comprensión del texto mismo. El comentario no consiste, por tanto, en una simple repetición, sino en una investigación incesante del significado originario del texto detrás de las interpretaciones históricas y de las intromisiones de otros intérpretes. En los tratados el filósofo expone la posición peripatética sobre las cuestiones filosóficas más importantes de su tiempo, tratando de conciliar la doctrina de Aristóteles con algunas exigencias de la época en que vive.

8 Para calibrar la relevancia que ha tomado el estudio de los comentadores griegos de Aristóteles puede verse el ciclópeo proyecto de traducción al inglés, con introducción y notas, dirigido por R. Sorabji desde 1987; a la fecha se han publicado ya 70 volúmenes (hay al menos otros 30 que aparecerán en los próximos años) con traducciones de pasajes especialmente seleccionado de los comentadores griegos de Aristóteles (Alejandro de Afrodisia, Amonio, Aspacio, Dexipo, Filópono, Miguel de Éfeso, Porfirio, Proclo, Simplicio, Siriano, y Temistio; también se tradujo el comentario de Boecio a Aristóteles, *De interpretatione* 9). Para una visión de conjunto del proyecto, así como para un panorama bastante detallado sobre la importancia de los comentadores Cf. Sorabji, R. “General Introduction”, en Wilberg, C. *Philoponus, Against Aristotle, on the Eternity of the World*, London, 1987. (reproducido en todos los demás volúmenes publicados). Más recientemente, Sorabji ha convertido su proyecto de más de dos décadas en un utilísimo libro de fuentes, en tres volúmenes, basado en los comentadores griegos (Cf. Sorabji, R. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, Ithaca-New York (3 vols.), 2005).

Uno de los temas más discutidos en filosofía de la mente contemporánea es el del poder causal de la mente;⁹ se trata de un problema que ya había ocupado a Aristóteles, quien en su *De anima* establece que “el alma es causa y principio del cuerpo viviente” (*De anima* 415b8) y defiende la posibilidad de que el alma, aun siendo un ítem inmaterial (o, tal vez mejor, por ser un ítem inmaterial), tiene poderes causales sobre el cuerpo. Es relativamente obvio que Aristóteles pensó que es un hecho que los ítems mentales (o, más precisamente, “anímicos”) tienen poder causal sobre el cuerpo porque, si no lo tuvieran, nuestra vida práctica no podría explicarse, así como tampoco podrían explicarse ciertos movimientos corpóreos (como el movimiento de mi brazo para beber el agua frente a mí cuando deseo saciar mi sed; sobre la impronta práctica del poder causal del alma cf. *De anima* III 10). Dentro de su modelo psicológico Aristóteles ofrece razones que son al menos atendibles para mostrar el papel causal de un ítem inmaterial (en su opinión) como el alma; puede argumentarse que su teoría psicológica es un intento por distanciarse tanto del materialismo reductivo de Demócrito como del inmaterialismo de Platón, que pretendía que el alma puede seguir existiendo con sus poderes independientemente del cuerpo. Con su tesis de que el alma no es cuerpo pero no se da si no es a través del cuerpo (*De anima* 414a19-20) Aristóteles parece adoptar un interesante término medio entre esas dos posiciones que, en su opinión, son extremas (y “reductivas”). No obstante, como argumenta Jorge Mittelman en su contribución “Alejandro y

9 De acuerdo con los supuestos fiscalistas de varias teorías de la mente contemporáneas, la eficacia causal de las *propiedades mentales* es inconsistente con las siguientes afirmaciones: (i) el mundo físico es causalmente cerrado (*i.e.* la “clausura” o “cierre causal” de lo físico); (ii) la exclusión causal, (iii) la superveniencia mente-cuerpo y (iv) el dualismo de las propiedades mentales-físicas. La afirmación (i) es un supuesto fuerte de cualquier explicación fiscalista de lo mental y de la causación: mi *creencia* de que hay un pastel de manzana delante de mí y mi *deseo* de tomar un trozo de pastel y saciar mi hambre son la causa de que mueva mi brazo para ser capaz de tomar el trozo de pastel (sobre este asunto Cf. las lúcidas observaciones de Kim, en: Kim, J. *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton and Oxford, 2005, pp. 20-22). Cualquier enfoque fiscalista daría cuenta de este evento como un evento físico, al menos en el sentido de un materialismo no reductivo de que mi creencia y mi deseo, aunque no pueden identificarse sin más con ítems físicos, no se dan sin tales ítems físicos (como mi cuerpo). Si uno intenta dilucidar la psicología aristotélica a la luz de algunas discusiones contemporáneas, tal vez debería preguntarse hasta qué punto este tipo de objeciones respecto de los poderes causales de lo mental (o “de lo anímico” en lenguaje aristotélico) afecta los supuestos y los desarrollos teóricos de Aristóteles. Es probable que “nuestro problema” (basado casi siempre en los presupuestos fiscalistas) respecto de la distinción mente-cuerpo y de las probables dificultades que involucraría suponer que la mente tiene poderes causales sobre el cuerpo *no* es el problema de Aristóteles. He desarrollado una línea interpretativa que va en esa dirección en: Boeri, M. D. “μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ” (Aristóteles, *De anima* B 2. 414 a 19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma”, en *Elenchos* (Rivista di studi sul pensiero antico), 2009, Fascicolo 1, 53-97.

Aristóteles en torno de la causalidad motriz del alma”, uno de los desafíos más apremiantes que debe satisfacer una psicología de inspiración peripatética es el de conservar la relevancia causal del alma en los tres órdenes del cambio físico (traslación, alteración y crecimiento), sin hacer de ella un “motor” interno que desplace al organismo por hallarse en continuidad con él. En caso de no sortear con éxito este escollo, tal psicología no podrá afirmar que el alma sea un ítem inextenso e impasible, sino (a lo sumo) un cuerpo sutil que desplaza a otro más grosero. En su ensayo Mittelman propone una lectura conjunta de los tratados de Alejandro y Aristóteles acerca del alma, con el fin de presentar la estrategia de Alejandro como un modo exitoso de hacer frente a esa dificultad patente. De acuerdo con la interpretación de Mittelman, Alejandro hallaría en los “estados disposicionales” de Aristóteles el paradigma apropiado para concebir la eficacia causal de las formas. Aquellos podrían oficiar de motores inmóviles en la medida en que reúnen una doble condición, que ni las formas platónicas ni los cuerpos sutiles pueden satisfacer: por una parte, su carácter incorpóreo no los convierte en sustancias (separadas); por otra, su carácter inseparable no los convierte en cuerpos que desplacen a otros cuerpos por hallarse en contacto con ellos. De este modo, las *ἐξείς* aristotélicas reunirían todas las ventajas explicativas de los *εἶδη* platónicos y del *πνεῦμα* estoico, evitando a la vez sus respectivos inconvenientes.

Aproximadamente diez años después de la muerte de Aristóteles (322 a.C.) llegan a Atenas los fundadores del estoicismo (Zenón de Citio) y del Jardín (Epicuro). Por razones que no siempre son fáciles de establecer sus filosofías parten de fundamentos ontológicos opuestos a los del platonismo y el aristotelismo. De acuerdo con el modelo ontológico de estoicos y epicúreos, lo verdaderamente real no son ya las Formas o los fines (*i.e.* ítems inmateriales), sino los cuerpos, de donde, al menos los estoicos, también pretenden haber solucionado la dificultad, presente en el platonismo y al aristotelismo, de cómo es posible que dos entidades de naturaleza diferente (cuerpo y alma) puedan relacionarse causalmente entre sí. La respuesta estoica es que tales relaciones pueden establecerse porque el alma, igual que el cuerpo, es de naturaleza corpórea. Tanto estoicos como epicúreos son las filosofías fisicalistas que, aunque aparecidas hacia fines del s. IV a.C., siguen todavía vigentes en época de Alejandro de Afrodísia (entre fines del siglo II y comienzos del III d.C.); tales filosofías constituyen las escuelas rivales con las que éste mayormente discute.

Los estoicos antiguos son los primeros filósofos de los que tenemos noticia que hicieron un esfuerzo por mostrar la razonabilidad de la tesis, según la cual todo sucede por “destino”. En la medida en que los estoicos sostuvieron que todo estado y acontecimiento son necesitados por una causa antecedente fueron deterministas,

pero, al mismo tiempo, fueron compatibilistas pues creyeron que, aun admitiendo que todo tiene una causa antecedente, puede adscribirse responsabilidad a las acciones humanas.¹⁰ Ni la tesis del determinismo ni el compatibilismo estoico fueron admitidos por Alejandro que, fiel a las premisas aristotélicas, prefiere seguir pensando que no sólo no es cierto que todo está determinado, sino también que si efectivamente existe el destino, los elogios y censura suceden en vano y la deliberación, como ingrediente fundamental en la explicación de la acción, carece de sentido. En su contribución a este volumen (“La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, *Mantissa* 23 y *De fato* 15”) Carlo Natali se ocupa de examinar las bases y detalles del debate de Alejandro con los deterministas, así como sus razones para mostrar el papel decisivo de la deliberación en la explicación de la acción. Como muestra Natali, el punto de partida de Alejandro es el célebre capítulo 9 del *De interpretatione*, texto que indica de una manera bastante clara que Aristóteles visualizó las consecuencias, en su opinión, absurdas del determinismo. En su discusión Natali examina la influencia de los argumentos de Alejandro en el comentario de Boecio al *De interpretatione*; un aspecto particularmente destacable del ensayo de Natali es que éste muestra que Alejandro –y Aspacio antes de él–, aun dando por supuesta la relevancia decisiva de la deliberación en la explicación de la acción, modifica en parte la teoría aristotélica de la deliberación, ya que trata de adaptarla a la nueva situación cultural y al nuevo debate filosófico de su tiempo. Como señala Natali, Alejandro nos presenta una definición de “deliberar” que afirma que es admitida por todos (ὁμολογεῖται δὴ πρὸς πάντων; *De fato*, 178,17) y, por ende, también por sus adversarios. Es ciertamente difícil saber con seguridad si los adversarios de Alejandro –probablemente, está pensando en los estoicos– estarían efectivamente de acuerdo en admitir que su tesis de la capacidad de discriminar la representaciones que tienen los seres humanos puede asimilarse sin más a la definición alejandrina de “deliberar”; en su redefinición de la deliberación Alejandro ya no la considera meramente como la facultad racional de distinguir apropiadamente los medios en vista de los fines (como sostiene Aristóteles en *Ética*

10 Una interpretación reciente del compatibilismo estoico puede encontrarse en Salles, R. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Burlington, VT: Ashgate, 2005; para un comentario crítico a este libro me permito enviar a Boeri, M. D. Review of R. Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Burlington, VT: Ashgate, 2005, pp. 132, en: *Bryn Mawr Classical Review* 2007 (documento electrónico: <http://bmcr.brynmawr.edu/2007/2007-03-02.html>). Para una discusión sobre aspectos de detalle del compatibilismo estoico Cf. Salles, R. “Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico”, en *Crítica* (Revista Hispanoamericana de Filosofía), vol. 39, N° 115, 2007, pp. 83-96; y Boeri, M. D. “Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles”, en *Crítica* (Revista Hispanoamericana de Filosofía), vol. 39, N° 115, 2007, pp. 97-111.

Nicomachea III, 1112b15-1113a14),¹¹ sino que consiste en la capacidad que el ser humano tiene, a diferencia de los demás animales, de no *seguir* como ellos las representaciones, sino que posee la razón como juez de las representaciones que lo alcanzan y, *gracias a su elección*, presta asentimiento a ciertas representaciones y se rehúsa a prestarlo a otras. Como hace notar Natali, la aparente incorporación por parte de Alejandro de terminología y nociones estoicas (como la de asentimiento) es parte de una inteligente estrategia para combatir a los deterministas estoicos en su mismo terreno: lo decisivo es la deliberación como ingrediente central en la explicación de la acción, así como el hecho de poder elegir una cosa o algo distinto de ella (*De fato* 178, 22), si eso parece preferible. Es en la elección, cree Alejandro, donde no se trata sólo de refutar el asentimiento a una representación, sino de preferir un bien a otro bien.

Es justamente célebre la cuádruple doctrina aristotélica de la causalidad; pero no menos importante es en su modelo físico su explicación del azar y, en general, de la causalidad accidental. Una de las nociones mejor conocidas y más estudiadas de la filosofía de Aristóteles es la de finalidad. En muchos pasajes de sus escritos filosóficos se vale de modelos teleológicos para dar cuenta de diferentes tópicos. Contra sus predecesores materialistas y mecanicistas y siguiendo la enseñanza de Platón Aristóteles solía argumentar que muchas cosas y acontecimientos pueden ser explicados por referencia a fines. En su opinión, un fin (τέλος) significa algo bueno, *i.e.* “aquello en vistas de lo cual” (τὸ οὗ ἕνεκα) las demás cosas son hechas. Aunque el énfasis de Aristóteles sobre el fin del cambio como su causa final muestra sus intereses biológicos, la explicación teleológica se aplica también a otros campos de investigación, incluyendo la física, la ética y la política.¹² Con su doctrina de la causa final Aristóteles contaba con un instrumento que desempeñó un papel decisivo en varias áreas de su obra y tal vez, de un modo especial, en su filosofía de la naturaleza.

11 El objeto de deliberación y el de elección es, según Aristóteles, el mismo; ello es así porque lo que uno ha decidido como el resultado de una deliberación –*i.e.* un cálculo racional que examina cómo alcanzar el fin o meta que el agente se propone– es el objeto de elección que, como se ha dicho, lo es no del fin (que coincide con el deseo “bulético”: βούλησις), sino con lo que conduce al fin (Cf. *EN* 1113a-5; véase también *EN* 1112b11-12: “deliberamos no sobre los fines, sino sobre lo que [conduce] a los fines”).

12 Véase *De partibus animalium* 639a9, 640a33-b4, 645a23-26, 64514-17, 654b21-22, 658a8-10, 661b22-24, 696b25-32. *De incessu animalium* 704b12-18; 708a9. *Física*. 193b12-18, 194a32-33, 195a23-25, 198b15-199a5. *Política* 1252a1-5, 1252b1-5, 1252b34-35, 1256b15-22. *EE* 1218b9-11. *NE* 1094a18-22, 1096a30-34. *Metafísica* 982b4ss.; 983a31-32; 1021b23-25. A veces Aristóteles habla de “existir en vistas de lo mejor o el bien” (Cf. *De anima* 420b19-22, 434b22-29; *De generatione animalium* 717a15).

La relevancia intrínseca de la explicación teleológica ha llevado a algunos estudiosos a creer que la teleología es una especie de principio universal supremo dentro de la física aristotélica.¹³ En su influyente libro sobre la física aristotélica A. Mansion sostuvo que tanto el azar (τύχη; en su traducción “la fortune”) como la espontaneidad (αὐτόματον; en su traducción “hasard”) representaban una especie de “obstáculo a la actividad de la naturaleza”, puesto que se supone que la naturaleza y sus movimientos son esencialmente teleológicos, en tanto que el azar no es teleológico o al menos se opone a la finalidad de la naturaleza.¹⁴ Hay, sin embargo, razones para pensar que el azar y la teleología no son conceptos opuestos, sino que, por el contrario, se encuentran estrechamente relacionados. Este enfoque está sugerido por ciertas observaciones que hace Aristóteles en *Física* II, especialmente en el pasaje en el que el azar es caracterizado con referencia a la noción de προαίρεσις (“elección” o “decisión”; cf. 197b5-8).

En su contribución a este volumen (“La recepción de la teoría aristotélica del azar en el *De Fato* de Alejandro de Afrodisia”) Alberto Ross Hernández se concentra en mostrar la recepción y transformación de la teoría aristotélica del azar y la causalidad accidental en una de las obras fundamentales del aristotelismo antiguo: el *De Fato* de Alejandro de Afrodisia. En primer lugar, Ross sugiere la continuidad entre Aristóteles y Alejandro en algunos de los planteamientos más importantes de su propuesta. En particular, destaca la asimilación alejandrina de la distinción entre especies y modos causales para el estudio de la naturaleza. En segundo lugar, señala algunas de las diferencias más significativas entre los dos filósofos en el contexto de una discusión más general acerca de la relación entre el mundo físico y las entidades metafísicas. De acuerdo con Ross, Alejandro introdujo algunas nociones a la filosofía aristotélica, tal como “destino” y “providencia”, que son completamente ajenas al planteamiento original de Aristóteles y se separa de la letra del Maestro en más de una ocasión, aunque le atribuya su propia doctrina.

13 Cf. Wieland, W. “The problem of Teleology”, en Barnes, J. M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle* (1.Science) London, 1975, pp. 142-143.

14 Según Mansion, la necesidad y el azar “représent des formes d’opposition à la finalité naturelle”, que “on pourrait rapporter encore à la nécessité, prise come l’effect d’ une violence antitéléologique” y que “la coïncidence, dans ce cas-ci, entre nécessité et hasard, [...] soulève le probleme plus général des rapports mutuels de ces deux sortes d’obstacles à la finalite” (Cf. Mansion, A. *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain (2da. ed.), 1946, pp. 282, 291 y 302 respectivamente). Mansion da por supuesto que el azar (y la necesidad) son causas perturbadoras responsables de ciertas anomalías en la “conducta” de la naturaleza. Pienso, en cambio, que los procesos de azar son contemplados en el orden de la naturaleza. Por lo general Mansion considera irrelevante la diferencia entre τύχη y αὐτόματον (n. 5; 292-93), distinción que, en mi opinión, es decisiva.

Por último, Ross procura mostrar que hay una tensión entre la lectura tradicional de *Metafísica* XII –inspirada precisamente en Alejandro– y algunas tesis del *De Fato*. La idea de que el Primer Motor se presenta como algo deseable e inteligible al primer cielo, el cual se mueve de manera circular para imitar la actividad de aquello que se le presenta como deseable y cuya única actividad es pensarse a sí mismo, se inspira, sugiere Ross, precisamente en Alejandro. Sin embargo, el autor del *De fato* recurre a la teoría causal de Aristóteles para discutir con un tipo particular de determinismo y para ello identifica la noción aristotélica de “naturaleza” con nociones (de índole estoica) como “destino” y “providencia”. Sin embargo, concluye Ross, esta asimilación se encuentra en tensión con la lectura tradicional de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, ya que el dios aristotélico no es providente y la noción de “destino” no es relevante en su filosofía.

Los dos libros finales de la *Física* de Aristóteles (y en especial el último libro) han sido a veces considerados como la culminación de la teoría aristotélica de la naturaleza, ya que la discusión parece desplazarse del examen y explicación de los movimientos o cambios particulares en el mundo y dirigirse hacia la causa última de todo movimiento. De acuerdo con una interpretación más o menos tradicional, la preocupación fundamental de Aristóteles en *Física* VII-VIII habría sido probar la necesidad de la existencia de un Primer Motor o principio último que se encuentra en el origen del movimiento cósmico.¹⁵

El hecho de que en *Física* VII-VIII aparezca de un modo bastante detallado la noción de “Primer Motor” y el hecho, tal vez más importante, de que la versión más habitualmente conocida del Primer Motor (al menos entre los estudiosos hispanoparlantes) sea la presentada por Aristóteles en *Metafísica* XII justifica detenerse un momento en este asunto. Lo que creo que podría aceptarse sin

15 Véase, por ejemplo, Verbeke, G. 1969. “L’argument du livre VII de la *Physique*. Une impasse philosophique”, en I. Düring (ed.) *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* (Verhandlungen des 4º Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg, August 1966), Heidelberg, 1969, p. 252. Solmsen sostiene que el libro VIII presenta la versión aristotélica del primer principio cosmológico y sugiere que fue compuesto con el fin de reemplazar al libro VII, donde Aristóteles hace un primer esfuerzo por encontrar su camino hacia un primer motor (Cf. Solmsen, F. *Aristotle’s System of The Physical World. A Comparison with his Predecessors*, New York, 1960, p. 222, n.1). Natali, por su parte, sostiene que *Física* VIII “presenta un discurso de contenido teológico, cuyo objetivo es demostrar la existencia de un motor inmóvil” (Cf. Natali, C. *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L’Aquila, 1974, p. 116). Cuando la expresión “Primer Motor” está con mayúscula indica la causa última del cambio; éste es un modo de distinguir esa causa última del “motor próximo o inmediato”, que también es un “primer motor” (πρῶτον κινούν). Una discusión actualizada y renovada del problema del Primer Motor, tanto en la *Física* como en la *Metafísica*, puede encontrarse ahora en Ross Hernández, A. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona, 2007, caps. 3-4.

demasiadas dificultades es que se trata de dos versiones bastante diferentes del Primer Motor. Con frecuencia (y sobre la base de buenas razones) se suele decir que *Metafísica* XII es el texto teológico por antonomasia de Aristóteles.¹⁶ Si se comparan algunas de las tesis fundamentales expresadas en este tratado con el contenido de otros textos aristotélicos podría conjeturarse no sólo que en *Metafísica* XII se encuentran resumidas algunas doctrinas que habían sido desarrolladas con más detalle en otros escritos, sino también que en el texto de *Metafísica* se introducen algunas novedades importantes en materia teológica: la más importante de ellas es que el Primer Motor es identificado con dios, cosa que nunca se hace en *Física* VIII.¹⁷ Veamos sumariamente algunas de esas novedades: en el contexto de la demostración de la existencia de un Primer Motor inmóvil en *Metafísica* XII 6 Aristóteles enfatiza la necesidad de que ese Motor sea acto, esto es, que opere de una manera efectiva. Porque puede existir algo motriz productivo pero que no esté en acto; esta observación es una crítica directa a Platón, quien aunque postulaba Ideas (que eran sustancias eternas y causas motrices), no eran, según Aristóteles, principios *activos*. El énfasis puesto en *Metafísica* XII en la tesis de que el Primer Motor sea acto no se encuentra en los pasajes relevantes de *Física* VIII. Y eso, según creo, tiene una clara explicación, ya que, como he indicado hace un momento, en ningún momento de *Física* VIII se llama al Primer Motor “dios”, no se lo caracteriza como una sustancia intelectual, ni tampoco se dice que mueva como lo deseable y lo inteligible (*Metafísica* 1072a25) o como lo amado (1072b2-5). En *Metafísica* XII, entonces, el Primer Motor aparece claramente caracterizado en términos de causa final (una

16 Cf. Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford (reimpr.), 1981, p. 130-131; Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, 1965, p. 259.

17 Véase, por ejemplo, la primera parte de *Metafísica* XII (caps. 1-5), que constituye un apretado resumen de la doctrina del cambio tal como es desarrollada *in extenso* en *Física* I. Otro tanto puede advertirse en *Metafísica* XII 6-7, donde se dan por supuestas la teoría del movimiento, del tiempo, de la prioridad del movimiento de traslación circular respecto de la traslación rectilínea, etc., todos temas que se encuentran ampliamente desarrollados en *Física* VII-VIII. Berti, en Berti, E. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova, 1977, pp. 425-426, sin embargo, no cree que *Metafísica* XII presuponga los libros finales de *Física* sino que “sólo expresa la misma convicción”. Es cierto que, como indica Berti, es igualmente común a ambos tratados la identificación entre movimiento eterno y movimiento continuo, esto es, movimiento locativo circular. Eso no explica, no obstante, que en *Metafísica* XII no se ofrezcan argumentos para demostrar esa afirmación, cosa que sí se hace en los dos libros finales de *Física*. Parece posible, entonces, conjeturar que los desarrollos de *Física* VII-VIII se dan por supuestos en *Metafísica* XII y que, por tanto, resulta innecesario volver sobre ellos. El mismo Berti, con todo, reconoce que *Metafísica* XII representa un avance respecto de *Física* VIII. Easterling, en: Easterling, H. J. “The Unmoved Mover in Early Aristotle”, *Phronesis*, 21, 3, 1976, p. 259, n.11, en cambio, ha argumentado en favor de la anterioridad de *Física* VIII.

interpretación que, como se verá, es desafiada por R. Salis en su contribución a este volumen), algo que no ocurre en *Física* VIII, donde Aristóteles dice poco o nada respecto de *cómo* opera este principio. La dificultad que introduce la tesis del Primer Motor Inmóvil es que, sin ser una entidad de naturaleza física o corpórea, es principio y causa última de explicación del movimiento físico. El problema –que no queda resuelto en *Física* VIII– encuentra un principio de solución en *Metafísica* XII, donde el Primer Motor es causa final y, en consecuencia, puede mover sin ser movido. El movimiento no puede producirse por contacto (entre el Primer Motor y el cielo) porque (i) sólo puede haber contacto entre dos entidades corpóreas y (ii) porque, si el Primer Motor entrara en contacto con una sustancia material (como el cielo), podría sufrir alguna forma de afección y, consecuentemente, implicaría potencialidad. La dificultad de la relación entre el Primer Motor y el cielo (y todo lo que depende del cielo) encuentra un principio de solución a partir de la tesis de que aquél mueve del mismo modo en que lo hace aquello que es objeto de deseo o de intelección: el objeto de deseo mueve sin ser movido, es decir sin entrar en contacto con aquello que mueve.

Como hace notar Rita Salis en su ensayo (“La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro”), el problema de la causalidad del motor inmóvil de Aristóteles, surgido ya a partir de Teofrasto, discípulo directo del Estagirita, constituye aún hoy una de las cuestiones mayormente debatidas. La teoría dominante entre los comentaristas antiguos y desde hace largo tiempo entre los modernos, según la cual el motor inmóvil movería como causa final, ha encontrado ahora una nueva posible interpretación, sostenida también por Salis en su trabajo, en virtud de la cual el primer motor produciría el movimiento como causa eficiente. Salis se propone analizar la interpretación que ha dado de la cuestión uno de los comentaristas antiguos de Aristóteles, conocido como Pseudo Alejandro. El comentarista, antes considerado un neoplatónico, ha sido recientemente identificado con Miguel de Éfeso, literato bizantino que vivió entre los s. XI-XII y que formaba parte del círculo filosófico instituido por la princesa Anna Comnena. Como se sabe, de acuerdo con la interpretación inaugurada por Alejandro de Afrodisia, el cielo se movería con el fin de uniformarse con el primer motor, y se movería con un movimiento circular porque éste constituiría el tipo de movimiento que más se acerca a la inmovilidad absoluta de la causa primera de la que, por ende, sería una imitación. La explicación que Pseudo Alejandro da de la cuestión aparece en su comentario al libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, del que él ha resultado ser autor, junto con los comentarios a los libros VI-XIV de la obra aristotélica. Pseudo Alejandro, aun siguiendo la interpretación tradicional, construye una teoría

completamente original. En efecto, si bien el exégeta manifiesta que sigue de cerca el método alejandrino, informando también en su comentario pasajes tratados directamente por las obras de Alejandro, respecto del problema de la causalidad del motor inmóvil él se aparta de Alejandro e introduce un importante y novedoso elemento. En efecto, según Pseudo Alejandro, el primer cielo no tendería a imitar el motor inmóvil, sino que apuntaría a apropiarse o unirse a él. Además, al admitir la infinitud del primer motor y, consecuentemente, el hecho de que el primer cielo jamás podrá alcanzarlo, Pseudo Alejandro vuelve a tomar caracteres típicos del neoplatonismo y del cristianismo.

Como ya hemos notar arriba a propósito de la presentación del ensayo de Carlo Natali, los estoicos seguían siendo interlocutores válidos de Alejandro de Afrodisia todavía en el s. III d. C. A veces es difícil apreciar el impacto que tuvo el estoicismo en las escuelas que, como la Academia y el Liceo, todavía siguieron activas varios siglos después de desaparecidos sus fundadores y algunos de sus primeros escolarcas. Los estoicos no sólo invierten la ontología platónico-aristotélica al considerar “real” solamente a los cuerpos; también incursionan en otros terrenos (como la lógica y la epistemología) que habían sido patrimonio del peripatetismo, por así decir, por varios siglos. Aunque la contribución de Ricardo Salles (“Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre *in A. Pr.* 2, 22-33”) no está particularmente dedicada a discutir Alejandro de Afrodisia como intérprete de Aristóteles, arroja luz sobre un aspecto importante de la interpretación peripatética de Alejandro en contra de la tesis estoica de que la lógica no es “instrumento”, sino “parte” de la filosofía. La discusión de Salles, por tanto, es pertinente pues muestra que Alejandro todavía tiene razones para suscribir el enfoque aristotélico de que la lógica es un instrumento del conocimiento filosófico, no parte de él. Salles se centra en estudiar la objeción que Alejandro desarrolla en un importante pasaje de su comentario a los *Analytica Priora* de Aristóteles contra la idea estoica de que la lógica no es instrumento, sino parte de la filosofía: si la lógica fuera parte de la filosofía, como pretenden los estoicos, la filosofía no podría ocupar el lugar más elevado en la jerarquía del conocimiento; pero esto sería, en cierto modo, paradójico, argumenta Salles, pues todos –tanto estoicos como peripatéticos– consideran, por diversas razones, que la filosofía es, por su objeto, la disciplina más elevada. La concepción estoica de la lógica como parte de la filosofía sería, por lo tanto, inconsistente con la concepción que los propios estoicos defienden sobre la naturaleza de la filosofía. De acuerdo con Salles, sin embargo, esta aguda crítica no es lo suficientemente penetrante para poner de manifiesto una verdadera inconsistencia en el estoicismo. Su principal

debilidad, en su opinión, radica en el hecho de que el razonamiento sobre el cual descansa depende de supuestos aristotélicos que los estoicos rechazan. En concreto, los estoicos se apartan de la tradición aristotélica cuando sostienen que la lógica es, en algunos casos, usuaria de las demás disciplinas constitutivas de la filosofía, en la misma medida en que éstas son usuarias de la lógica, sin que por ello unas estén subordinadas a la otras: en general, el uso de una disciplina por otra no implica necesariamente que esté subordinada a ella, como parece pensar Alejandro. Para mostrar que los estoicos efectivamente sostienen esto, Salles se ocupa de discutir con particular detalle su nociones de argumentos “concluyentes de forma no-metódica” (ἀμεθόδως περραίνοντες) y de los “hiposilogísitos” (o “subsilogísticos”: ὑποσυλλογιστικοί), y algunos textos clave sobre la naturaleza de la lógica en el estoicismo.

Aristóteles es probablemente el primer filósofo griego que elabora una refinadísima batería de conceptos y argumentos destinados a explicar el movimiento voluntario y, en el caso de los seres humanos, la acción como una especie de movimiento. Alejandro de Afrodisia interpreta la explicación aristotélica y para hacerlo introduce una facultad que Aristóteles no había considerado como tal: la facultad impulsiva del alma (δύναμις ψυχῆς ἡ ὁρμητική; Alejandro, *De anima* 74, 13), que “para los animales es principios no sólo de su acción, sino también de su movimiento locativo” (Alejandro, *De anima* 73, 18-19). En su contribución “Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia” Alejandro G. Vigo estudia la concepción del alma elaborada por Alejandro de Afrodisia, con especial atención a un aspecto específico que la distingue de la concepción aristotélica: la introducción de una facultad o capacidad impulsiva. Vigo se detiene, primero, en la reformulación operada por Alejandro de la tesis aristotélica del alma como forma del cuerpo de acuerdo con su peculiar reconstrucción del hilemorfismo aristotélico. De acuerdo con Vigo, la original interpretación de Alejandro del modelo hilemórfico aristotélico opera según un “modelo escalonado” de composición hilemórfica. En una segunda parte de su trabajo Vigo se concentra en el tratamiento de la facultad impulsiva introducida por Alejandro, poniendo especial atención en el rendimiento teórico que éste extrae de su noción de impulso. En este sentido, Vigo subraya dos réditos fundamentales del examen de Alejandro: por una parte, la noción misma de impulso permite un tratamiento de la capacidad de producir movimiento voluntario propia del alma que da cuenta de su carácter unitario, sin poner en riesgo, al mismo tiempo, el modelo escalonado de facultades basado en la distinción entre la función vegetativa, la sensitiva y la racional, tal como éste había sido elaborado por Aristóteles; por otra parte, argumenta Vigo, el tratamiento del deseo en términos

de impulso permite una más clara demarcación del aspecto referido a la estructura intencional-tendencial del deseo y del aspecto referido a su función motivacional-causal. En la última parte de su contribución Vigo hace una breve consideración del modelo reformulado de psicología de la acción que elabora Alejandro, para dar cuenta de la secuencia del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. Como correctamente muestra Vigo, lo que hace Alejandro es elaborar un modelo que deja de lado el recurso aristotélico a la estructura del silogismo práctico e incorpora, en cambio, los elementos más característicos de la concepción estoica. Vigo concluye argumentando que esta modificación no implica, sin embargo, el abandono de la tesis básica de la concepción aristotélica de la motivación, por oposición al intelectualismo socrático, a saber: la tesis de la primacía del deseo, en todas sus posibles formas, como factor que da cuenta del origen del movimiento voluntario y la acción.

Hay un acuerdo general entre los intérpretes de Aristóteles en pensar que el término clave en sus tratados psicológicos es αἴσθησις. Una razón decisiva para pensarlo es que, como queda claro en varios pasajes del *De anima* y otros tratados psicológicos, la αἴσθησις es lo que desencadena y posibilita facultades cognitivas, estados anímicos e ítems intencionales más complejos, como imaginación (φαντασία), pensamiento (νόησις), deseo (ὄρεξις), placer (ἡδονή) y dolor (λύπη; cf. especialmente Aristóteles, *De anima* 413b16-24). En la discusión erudita de las últimas dos décadas del *De anima* aristotélico cobró una importancia destacable tratar de dilucidar con precisión qué entendía Aristóteles por αἴσθησις. En su caracterización de la αἴσθησις en *De anima* II 5 Aristóteles enfatiza con particular preocupación que es un *cierto tipo* de alteración (ἀλλοίωσις τις; 415b24); si la sensación es un cierto tipo de alteración, debe ser un cierto tipo de movimiento, es decir, un cierto tipo de estado afectivo que sufre una cosa por acción de otra. Es evidente que aquí está echando mano de una categoría física para dar cuenta de la sensación, pero la restricción “cierta” o “cierto tipo de” (τις) en la expresión “cierta” –“cierto tipo de” alteración está indicando que la sensación no puede entenderse como la *alteración física estándar*, tal como Aristóteles la trata en los contextos físicos más técnicos. Pero la pregunta que uno debería hacerse es por qué la sensación no es “alteración sin más”, sino un “*cierto tipo* de alteración”; que la sensación no es alteración sin más debe significar que no se la puede entender en el sentido habitual en que se entiende la alteración, tal como se la define en *Física* 226a26-29, es decir, como el proceso físico consistente en el pasaje de un estado cualitativo a otro, pasaje en el cual se produce la destrucción de un estado cualitativo para dar lugar a la aparición de otro. Pero eso no es lo que sucede con la sensación

entendida como “un cierto tipo de alteración”;¹⁸ la sensación no es un proceso en el que, como en la alteración física estándar, una cualidad reemplaza otra. Cuando un sentido es cambiado o alterado por el objeto sensible respectivo lo que ocurre es que el sentido se activa o actualiza o, dicho de otro modo, lo que se da no es un cambio (en el sentido de un “reemplazo” de una cualidad por otra), sino una realización o completitud del sentido.

Como hace notar Marco Zingano en su contribución a este volumen (“Las *Quaestiones* III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva”), como nosotros al interpretar el texto de Aristóteles, Alejandro también se enfrenta al problema de explicar qué tipo de alteración es la sensación. En opinión de Zingano, puede decirse que la interpretación de Alejandro de la sensación aristotélica contiene elementos decisivos que lo llevaron a una posición que, al final de cuentas, lo distancia de la tesis propiamente aristotélica. La tesis de Zingano es que la lectura que Alejandro hace de *De anima* II 5 de Aristóteles contiene un elemento crucial para la adopción de la tesis, según la cual el ser afectado tiene poca o ninguna relevancia en la explicación de la sensación como facultad discriminadora. Para lograr su objetivo Zingano ofrece una detallada interpretación de la *Quaestio* III (2-3) de Alejandro de Afrodisia. La interpretación de Alejandro, aunque de carácter aristotélico, va más allá del texto e inaugura otro horizonte interpretativo y sistemático: la sensación es un llegar a ser a título de perfeccionamiento del hombre, cuya naturaleza consiste precisamente en ser un animal racional. En su discusión de la interpretación alejandrina Zingano ofrece una lectura de las difíciles líneas 417b b5-6 (θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην) del *De anima* de Aristóteles que, hasta donde puedo advertir, es completamente novedosa.

Para concluir, uno siempre podría preguntarse cuál puede ser el interés de generar un volumen que contenga un conjunto de estudios sobre un filósofo del siglo III d.C. Pero esa pregunta probablemente está condicionada por una visión decimonónica que, independientemente de que la conozcamos con precisión, parece haberse incorporado a la manera de entender la filosofía griega: los filósofos helenísticos y, en general, los filósofos de la antigüedad tardía en el mejor de los casos habrían asistido a la trastienda del banquete teórico del período clásico a recoger las migajas sin atreverse a formular nuevas teorías. Hoy sabemos que los comentaristas griegos de Aristóteles (incluido Alejandro, claro está) no se limitaron

18 Lo que sin duda es claro es que, al menos uno de los sentidos de alteración que describe Aristóteles en *Física* VII, es el mismo que encontramos en *De anima* 415b23-4; 416b34-35. En *Física* 244b11-15 se lee: “Efectivamente, las sensaciones, en cierto modo, también son alteradas, porque la sensación en acto es un movimiento que se produce a través del cuerpo cuando el sentido está padeciendo alguna afección”.

a hacer una mera reproducción de los textos del Maestro; en más de un caso es a veces evidente que cuando solamente pretenden hacer eso, introducen una lectura original que no sólo revitaliza el texto aristotélico, sino que además abre nuevas vías de investigación. Si esto es así, no sólo no es cierto que la filosofía griega desaparece sin más después de Aristóteles (prueba de ello son las nuevas filosofías helenísticas basadas en modelos ontológicos diferentes del platónico-aristotélico pero con un ojo puesto en dicho modelo), sino que tampoco es cierto que los comentadores de Aristóteles no tuvieron nada nuevo que decir. Sin duda, debe haber sido muy difícil ser un “filósofo original” después de Aristóteles; pero incluso los comentadores griegos de Aristóteles encontraron una manera de reinterpretar al Maestro que redundó en enfoques nuevos y refrescantes del aristotelismo, además del hecho que siguieron proponiendo argumentos atendibles en la continua disputa que se seguía librando entre las diferentes escuelas filosóficas. En el caso específico de Alejandro hay que agregar, como ya observamos, el hecho de que también produjo obras de “filosofía original” que fueran más allá de la “cultura del comentario”. Pero como ha ocurrido y, probablemente, seguirá ocurriendo, tampoco tales obras fueron concebidas sin un trasfondo; el trasfondo obvio del pensamiento alejandrino es, claro está, el aristotélico, pero en el nuevo horizonte inaugurado por el estoicismo y otros movimientos filosóficos propios del helenismo.

Agradecimientos

En la coordinación de un volumen colectivo como éste uno siempre incurre en deudas. En primer lugar, querría agradecer de una manera especial a los autores, no sólo por confiarme sus contribuciones para dar vida a este conjunto de textos, sino también por responder con comprensión y paciencia a mis observaciones a pasajes puntuales de sus artículos y por su apoyo permanente en el lento proceso de producción del volumen. También deseo expresar mi gratitud al profesor Francisco Cortés Rodas por la confianza depositada en mí como coordinador de este trabajo; hago extensivo este agradecimiento al Comité Científico de *Estudios de Filosofía* por acoger este proyecto, que comenzó a gestarse hace ya más de dos años. Debo un agradecimiento especial a Barbara Botter, quien respondió rápida y eficientemente a mis dudas a varios pasajes de los tres ensayos que traduje del italiano al español y que se incluyen aquí. También deseo expresar mi gratitud especial a Ivana Costa, antigua alumna mía en la Universidad de Buenos Aires y ahora una colega: en un momento en el que me vi superado por el trabajo de armado de este volumen Ivana tuvo la mejor de las disposiciones y accedió a mi pedido, un poco tardío, de traducir del italiano al español dos de los ensayos incluidos en este número especial

de *Estudios de Filosofía*. Le estoy sinceramente agradecido por su generosidad, su profesionalismo y su compromiso con el trabajo; su valiosa ayuda llegó en un momento personal muy difícil en el que me vi superado por las tareas atinentes a éste y otros compromisos, de modo que, al menos en parte, le debo a Ivana la posibilidad de haber podido entregar el trabajo completo casi dentro de los plazos acordados con el profesor Cortés. Por último, me complace también agradecer de modo especial a Ricardo Salles y Alejandro Vigo, quienes hicieron una cuidadosa lectura crítica de esta presentación y me hicieron llegar sus sugerencias.

Marcelo D. Boeri
Santiago de Chile, septiembre de 2009