

VersioneS

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas
“Alfonso el Sabio”

Año 12, N. 12

Diciembre 2010

Índice

<i>Acerca de la traducción y la hermenéutica</i> Mauricio Beuchot	3
<i>Aljandro de Afrosidia - 'Acerca del alma' (suplemento)</i> Traducción y notas Miguel Candel Sanmartín	13
<i>Pedro Abelardo - Una segunda parte del 'Scito te ipsum'</i> - Traducción y notas Natalia Jakubecki	33
Reseñas	38
Información	46

Buenos Aires
FEPAI- Ediciones del Rey

VersioneS

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas “Alfonso el Sabio”

Directoras

Celina A. Lértora Mendoza y Ana Mallea

Comité Científico

Miguel Candel San Martín (U. de Barcelona- España)

Mauricio Langón (U. de la República - Uruguay)

Josep Puig Montada (U. Complutense - España)

NOTA: A las instituciones que reciban esta revista se les sugiere el envío de noticias e informaciones que correspondan a esta área de interés. Asimismo recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, artículos y traducciones para publicar, material que será evaluado previamente por la Dirección y el Comité Científico.

Copyright by EDICIONES REL REY

Marcelo T. de Alvear 1640, 1ª E

1060 Buenos Aires - Argentina

Tel: 54.11. 4777.3025; Ce. 15.5036.3025

Fax: 54.11.4812.9341

E. mail:

amallea@ciudad.com.ar

fundacionfepai@yahoo.com.ar

Acerca de la traducción y la hermenéutica

Mauricio Beuchot
UNAM, México, D.F.

Planteamiento

En este artículo me propongo relacionar la traducción con la hermenéutica. Creo que esta última es una buena herramienta conceptual de aquélla. Además, que, si se toma en cuenta la hermenéutica, se tendrá una traducción más adecuada. Sobre todo, se tendrá una idea más cabal de lo que es la traducción en sí misma, esto es, la actividad de traducir. Dado que la traducción está emparentada, desde sus inicios, con la hermenéutica, pues interpretar se veía sobre todo como traducir, la hermenéutica aportará a la traducción su estructura, y con eso la beneficiará.

Ordinariamente se ha visto la traducción a la luz de la lingüística o, un poco más ampliamente, desde la semiótica o semiología. Pero ha faltado hacerlo desde la perspectiva de la hermenéutica, la cual se ha mostrado como un saber que añade algo a la labor de la semiótica. Si la semiótica hace una labor analítica, la hermenéutica hace una labor sintética, con lo cual se complementan y la hermenéutica puede muy bien venir después del trabajo semiótico. Además, dado el conflicto que hay entre las hermenéuticas actuales, que se agrupan en hermenéuticas unívocas y equívocas, para poder salir de ese marasmo, que ya es un callejón sin salida, se requiere una hermenéutica analógica en la traducción. Es lo que intentaré hacer ver.

Traducción y semiótica

La semiótica ha servido para aclarar la naturaleza de la traducción, así como sus alcances y limitaciones. Dado que la semiótica tiene que ver con los procesos de interpretación y de comunicación, esto es, emisión y recepción, encodificación y decodificación, prolocución y escucha, o escritura y lectura, también tiene aplicación a la traducción, en cuanto decodificación o desciframiento.

La semiótica es la ciencia general del signo, o del signo en general, esto es, de los fenómenos sígnicos, de la interacción significativa¹. Allí entran la comunicación, el diálogo, la traducción misma. La traducción tiene que ver con la significación y la comunicación, en cuanto que hace que dos o más se comuniquen, mediante la transformación de ciertos signos de un código o lenguaje en signos de otro.

La semiótica se divide en sintaxis, semántica y pragmática². La sintaxis es el nivel más básico, y estudia las relaciones de los signos entre sí, de modo que tengan sentido; es la relación de coherencia. La semántica estudia las relaciones de los signos con los objetos, de modo que tengan referencia; es la relación de correspondencia. La pragmática estudia las relaciones de los signos con los usuarios, de modo que tengan el sentido y la referencia que el usuario les quiere dar; son las relaciones de uso.

La sintaxis consta de léxico y gramática, de modo que contiene las expresiones que pertenecen a un sistema semiótico (lenguaje) y que son válidas en él, así como las reglas de sus formaciones y transformaciones³. Es decir, contiene la lista de términos de un lenguaje y las reglas para combinarlos de modo que resulten oraciones significativas. Pero éste es el nivel más básico, apenas suficiente para que tengamos un significado muy austero y superficial.

La semántica avanza más en profundidad. Busca la correlación de las palabras con las cosas, de las oraciones y los enunciados con los hechos⁴. Pero a un nivel muy directo e ingenuo todavía, o, si se prefiere, poco sofisticado, pulido y matizado. Aún no se pueden captar sutilezas de estilo, de retórica, o poética.

Esta matización o diferenciación se da sólo al nivel pragmático, en el que se trata de ver lo que quiso decir el hablante⁵. Por ejemplo, si usa figuras de lenguaje o tropos, si hace un chiste, dice un refrán, emplea una ironía o una metáfora, es decir, si hace poesía o prosa, etc.

Por eso, una traducción que se queda sólo al nivel sintáctico es muy rudimentaria e insuficiente. No basta con saber la lengua que se traduce, con lo cual se haría una traducción muy pobre, y no se entendería nada de, por ejemplo, un poema (que suele tener tropos literarios: metáforas, metonimias, etc.).

Si la traducción avanza en profundidad, hasta un nivel semántico, en el que se estudia la correspondencia de las palabras con las cosas o hechos que designan, todavía no basta. Muchas sutilezas de estilo, retóricas o poéticas, se quedarán sin captar. Un poema no podría ser bien traducido aún a ese nivel.

La traducción tiene que alcanzar el nivel pragmático, de profundidad, en el que se analizan las peculiaridades del estilo, la manera de usar los tropos, ciertas locuciones, etc. Aquí podemos ya desentrañar lo que dice un poema, con el uso que se suele hacer en poesía de los tropos literarios.

Pues bien, esta dimensión de la semiótica que se llama pragmática es la que corresponde a la hermenéutica⁶. Ambas tienen en común el no quedarse en buscar el significado de las expresiones, sino el significado del hablante, lo que quiso decir. En pragmática se lo llama el significado del hablante (*speaker's meaning*) y en hermenéutica se lo llama la intencionalidad del autor.

La única diferencia, quizá, viene dada por el origen de ambas disciplinas. La pragmática proviene de la filosofía analítica (tomada en sentido amplio, de modo que abarque tanto el pragmatismo norteamericano como el positivismo lógico vienés), ya que tuvo su origen en Peirce, y su desarrollo en Morris, pragmatista, y Carnap, positivista lógico, del cual pasó a Bar Hillel y a Dascal, por ejemplo. Y, en cambio, la hermenéutica proviene de la fenomenología y del existencialismo, recuperada de Dilthey por Heidegger, y promovida por Gadamer y Ricoeur, entre otros.

Por eso la pragmática tiende, por sus orígenes, a ser más objetivista y la hermenéutica más subjetivista. En pragmática se tiende con más facilidad a buscar el sentido literal, y en hermenéutica más instintivamente a no buscarlo, sino el sentido alegórico, simbólico o tropológico. En la pragmática se piensa que, haciendo un esfuerzo, se podrá recuperar el sentido literal, esto es, lo que quiso decir el autor, la intención del autor. En cambio, en la hermenéutica se tiende a pensar que esa intención del autor es muy difícil de recuperar, y que sólo nos queda como tarea mediarla con nuestra intencionalidad de lectores.

También por eso lo que se hace en pragmática es muy parecido a lo que se hace en hermenéutica. Sobre todo, se trata de comprender una expresión (término, oración o discurso) en su contexto, es decir, poner un texto en su

contexto, de modo que así se pueda saber qué quiso decir el autor del texto, y, desde allí, qué le dice al lector actual. Es un poco la lucha entre la intención del autor y la intención del lector, que pelean, a veces a muerte, en la arena del texto. Si privilegiamos demasiado al autor, tendremos una hermenéutica objetivista; si privilegiamos demasiado al lector, tendremos una hermenéutica subjetivista. Pero veremos que en la hermenéutica se pueden equilibrar y ponderar ambos vectores, el del autor y el del lector, y de esta manera tener una hermenéutica bien proporcionada.

El traductor como hermeneuta

De hecho, una de las acepciones que tuvo la palabra “hermeneuta” fue la de “traductor”. El hermeneuta era un traductor, interpretar era traducir, en una de sus acepciones principales. Aunque se duda de que la palabra “hermenéutica” provenga de Hermes, que era el dioscello de la comunicación, si admitimos que de él proviene, podemos darnos cuenta de que era el mensajero de los dioses hacia los hombres precisamente porque podía traducir el lenguaje de los unos al de los otros, por la simple razón de que conocía los dos, y los conocía, más aún, porque era mestizo, hijo de Zeus y de una mortal, Maia.

La hermenéutica es la disciplina que nos ayuda a interpretar los textos, esto es, a comprender la intencionalidad de sus autores, para ver por qué dijeron lo que dijeron y en qué sentido, y para ello hay que ponerlos en su contexto⁷. Después viene lo que me dice el texto a mí, como lector o intérprete. Pero debo hacer justicia al autor, y batallar por recuperar su intención, y no quedarme solamente en lo que me dice a mí ahora, esto es, no puedo quedarme con mi sola intención de lector o intérprete. Lo mismo ocurre en la traducción; tengo que ver lo que quiso expresar el autor del texto que traduzco, y no limitarme a traducir como me parece a mí, como lo recibo hoy, o en mi circunstancia muy peculiar.

Claro está que, al traducir, como en cualquier acto de interpretación, se va a colar mi subjetividad; no puedo evitarlo. Pero lo que más pueda restarle a esa intromisión, lo que más le disminuya a esa presencia que siempre va a haber de mi propia subjetividad, es lo que ganará mi traducción en objetividad.

Hay que evitar el subjetivismo y relativismo que conducen al escepticismo, llegando a cerrar toda posibilidad de alcanzar una traducción

o interpretación. Siempre, al traducir, interpretamos, como interpretamos incluso para conocer, ya que interpretar es comprender. Pero la comprensión, aunque no tiene la objetividad de la explicación, no está tan separada de ella, como se empeñó en mostrarlo Paul Ricoeur, más allá de la separación entre ambas que había marcado Dilthey.

Y es que la hermenéutica ha tratado de acercar e incluso hacer que se toquen la comprensión y la explicación, la subjetividad y la objetividad, para que surja una intersubjetividad en el diálogo interpretativo, entre intérpretes, esto es, dentro de una comunicación interpretativa o hermenéutica. De este modo se puede superar el solo afán de objetividad, que tiene límites, y el solo encierro en la subjetividad, al que tiene que ponerse límites⁸. Hay que señalarle límites, y de este modo se obtiene un límite analógico, porque la analogía no parece ser otra cosa que equivocidad limitada, con límites, y los límites hay que ponerlos con intuición y algo de raciocinio⁹.

Mientras que ha habido escuelas de traductores que pretenden traducir fielmente, incluso literalmente, haciéndolo palabra por palabra, hay otras que ya piden que se traduzca sólo según el destinatario, o, como se ha dicho, “según quien pague la traducción” (por ejemplo, si se me paga por traducir la *Ilíada* para niños o para especialistas). Ambas perspectivas tienen algo de verdad, pero mucho riesgo de exageración, y todo consistirá en buscar el equilibrio de ambas fuerzas. Es lo que trataremos de hacer en seguida.

El conflicto de las hermenéuticas

Esta distensión la vemos en el seno de la hermenéutica¹⁰. Hay corrientes o escuelas hermenéuticas que pretenden interpretar los textos de manera completamente fiel, incluso literal. Yo las llamo hermenéuticas unívocas¹¹. En cambio, hay otras escuelas hermenéuticas que, siguiendo con mucho apego a algunos de los teóricos de la posmodernidad, que abandonan toda esperanza de alcanzar verdad, objetividad, fidelidad, etc., y más bien se centran en qué dice el texto al lector ahora, es decir, de manera puramente subjetiva. Son las que llamo hermenéuticas equívocas. A diferencia de ambas, cabe la posibilidad de una hermenéutica intermedia, que no tenga las pretensiones de la hermenéutica univocista, pero tampoco el desgano o fracaso de la hermenéutica equivocista, y me gusta llamarla hermenéutica analógica, ya que la analogía es el modo de significación que está intermedio

entre el modo de significación unívoca (clara y distinta) y el modo de significación equívoca (ambigua e inconmensurable). Hay que colocarnos, pues, entre el reduccionismo de la univocidad y la equivocidad irreductible.

En toda la historia de la hermenéutica se ha dado la pugna entre el sentido literal y el sentido alegórico, entre literalistas y alegoristas de todos los pelajes. Los literalistas pretenden captar al pie de la letra la intencionalidad del autor, y los alegoristas pretenden quedarse sólo en la repercusión que tiene el texto sobre el lector.

En esta línea, hay una interpretación sintacticista y univocista, que defiende en extremo el sentido literal, y otra pragmatista y equivocista, que se aparta en exceso de ese sentido y sólo admite sentido alegórico. Ejemplos recientes de esto han sido Umberto Eco y Richard Rorty¹². En una célebre polémica que tuvieron, mientras que Eco defendía la posibilidad de alcanzar el sentido literal además del alegórico, Rorty sostenía que el sentido literal es imposible o vano, y que sólo queda procurar el sentido alegórico de los textos. Llegó a decir que los textos no se interpretan, se usan¹³.

A la traducción literal o sintacticista la podríamos llamar *univocista*, en cuanto desea conseguir una exactitud completa, una adecuación total al texto, lo cual resulta, a la postre, imposible. A la traducción alegorista o pragmatista, se la podría llamar *equivocista*, ya que se aparta demasiado del rigor, es ambigua y deja mucho que desear. Y a la traducción intermedia o semántica se la podría llamar *analogista* o *analógica*; pues, sin el engaño de la literalidad, no cae en el otro engaño de la alegoricidad, sino que trata de acercarse lo más posible al texto; no deja de insistir en la objetividad o adecuación.

Al igual que la hermenéutica, la traducción oscila entre el respeto a la intencionalidad del autor y el respeto a la intencionalidad del lector o traductor. Cuando se privilegia demasiado la intencionalidad del autor, se tiene una traducción objetivista, que intenta el sentido literal; cuando se privilegia demasiado la intencionalidad del lector/traductor, se tiene una traducción subjetivista, que abandona todo sentido literal y sólo busca el sentido alegórico del texto. Una traducción analógica trata de mediar entre la intención del autor y la del lector, negocia con ellas, porque es innegable que siempre se cuele nuestra intención, pero también lo es que no podemos negar la del autor, hay que hacerle justicia¹⁴.

De este modo, una hermenéutica analógica puede ser un buen instrumento para el traductor. No intenta una traducción literal, que pretendiera apegarse al texto palabra por palabra, pues eso es imposible (no se podría traducir ni un refrán, ni un chiste o una ironía), como lo hace ver Hans Veermeer. Pero tampoco quedarse en una traducción alegórica, que no respeta lo suficiente el texto y que no le concede apego ninguno, pues eso es inútil e ilícito (se traiciona demasiado al original). Tiene que ser una traducción intermedia, que respete lo suficiente al texto original, con la intención del autor, y que lo haga suficientemente comprensible para el lector actual.

Sé que he usado una expresión ambigua: “lo suficiente”; pues, ¿cómo se sabe cuándo es suficiente? Aquí nos encontramos con un problema parecido al de la inducción aristotélica, que el Estagirita trata en el último capítulo de los *Analíticos segundos*. ¿Cuándo puedo decir que he realizado una inducción suficiente? ¿Con cuántos casos conocidos? El Filósofo lo resuelve de manera genial, cualitativamente y no cuantitativamente. No depende tanto del número de casos que investigue o cuente, sino de la captación de la forma o estructura entre todos ellos, la cual puede ser con pocos casos, y, en cambio, a veces se estudian muchísimos casos sin llegar a la captación de su esencia, forma o estructura. Por eso para él la inducción no es (como para los empiristas y positivistas) una inferencia (sería sofística, falacia de petición de principio, por pasar de lo que se da enumerado a lo mismo tomado como un todo, pero en todo caso se prueba lo mismo con lo mismo), sino que el paso de lo particular a lo universal requiere un acto intuitivo, una captación de lo que es común a los casos que se reunieron. Y, así, se conjuntan la intuición y el raciocinio o razonamiento, lo a priori y lo a posteriori, el análisis y la síntesis. Y, así también, para saber cuándo nos estamos acercando o apartando lo suficiente del texto, al traducir, necesitamos una intuición, que se prepara por el análisis, por el trabajo del razonamiento; es decir, la misma experiencia nos va a ayudar a captar esa suficiencia o insuficiencia que marcan el todo de la traducción.

De hecho, allí vemos que la formación de la inducción, para Aristóteles, tiene el mismo esquema de la formación de las virtudes en su ética. Traducir bien es como formar un hábito; no depende de la sola repetición cuantitativa de actos, sino de la captación cualitativa de formas y estructuras; con ello el traductor llega a cualificarse como tal. Es, también, como el hábito

hermenéutico o la *virtus interpretativa*, que es la que nos hace ser buenos intérpretes o hermeneutas¹⁵.

El traductor como hermeneuta analógico

De esta manera, el traductor no se coloca sólo como hermeneuta, sino que, dado el conflicto que hay entre hermenéuticas unívocas y equívocas, se coloca, además, como hermeneuta analógico¹⁶. La hermenéutica, según se dijo, le dará las herramientas interpretativas para hacer una traducción más cuidadosa; pero la hermenéutica analógica le dará, asimismo, una interpretación que evite la cerrazón de la traducción unívoca y la desmesurada apertura de la traducción equívoca.

Una traducción sintacticista, es decir, solamente basada en la sintaxis es insuficiente; pretende ser univocista, y a veces se hace llamar “traducción científica”, pero deja mucho que desear. Promete una aproximación muy estrecha al texto original, y no cumple su promesa. Únicamente disfraza su flojera intelectual. Una traducción pragmatista, es decir, basada en criterios de la pragmática, corre el riesgo de ser demasiado libre, equivocista, y también es insuficiente. Hay que controlarla con la semántica, a la vez que dar más ductilidad a la sintáctica con los criterios semánticos. Una traducción que sepa conjuntar los tres aspectos, será analógica, ya que la semántica es sumamente analógica, en el sentido de que no pretende la adecuación de la traducción sintáctica, pero tampoco se abandona a la arbitrariedad de la traducción puramente pragmática; tiene un amarre más riguroso y objetivo gracias a la referencia y la correspondencia, que son típicas de la semántica, como lo hizo ver Tarski.

Así, también, una traducción que se basa en una hermenéutica univocista, que pretende una fidelidad literalista y unívoca, se queda siempre sin cumplir su promesa de ajustarse al texto original. Muchos, por desengaño de ese ideal, se han ido a una traducción basada en una hermenéutica equivocista, que se hunde en una mera recomposición alegorista y equívoca, la cual se queda igualmente insatisfactoria. En cambio, una traducción que se basa en una hermenéutica analógica, que no pretende ese ajuste literalista, pero tampoco se desploma en un desajuste alegorista, logrará la adecuación que es alcanzable, sin engañar con la promesa de literalidad, sino teniendo la letra sólo como ideal regulativo, para no derrumbarse en la desengañada alegoricidad.

Resultado

Como hemos visto, pues, la traducción se mueve según los niveles o dimensiones de la semiótica. Puede haber una traducción sintáctica, otra semántica y otra pragmática. La sintáctica es elemental, poco cuidada e insuficiente. Ya un paso más es la traducción semántica, pero le faltan los matices y la afinación de los aspectos. Es en la traducción pragmática en la que se estudian esos elementos, como el uso de los tropos o figuras de lenguaje, o recursos literarios, y se llega a la comprensión de metáforas, ironías, etc. De otra manera no se alcanzará una adecuación suficiente. Por otra parte, la pragmática y la hermenéutica se colocan en un lugar parecido, el que trata de tomar en cuenta el significado del hablante o la intencionalidad del autor, y con ello se abocan a lo que en verdad es determinante para la traducción: qué quiso decir aquel a quien se está traduciendo. Es en la traducción donde más se percibe la necesidad de respetar la *intentio auctoris*.

Además, la traducción, como la hermenéutica, se mueve entre dos extremos que son el de la univocidad y la equivocidad, es decir, el de la pretensión de una justeza y fidelidad completa, con el ideal de la recuperación del sentido literal, y el de la pérdida de toda justeza y fidelidad, con el desgano de trabajar y la idea de quedarse en un sentido alegórico que puede ser demasiado subjetivo. Una hermenéutica unívoca resulta inaplicable a la traducción, ya que nunca se conseguirá esa equivalencia completa y absoluta; pero una hermenéutica equívoca o equivocista es nociva para la traducción, ya que se quedará en un nivel poco profundo. En cambio, una hermenéutica analógica favorece a la traducción; la hace evitar esos dos extremos y la coloca realístamente en la evitación del equivocismo sin la aspiración a la univocidad.

Notas

¹ M. Beuchot, *Elementos de semiótica*, México, Ed. Surge, 2001 (3ª ed.), pp. 168-172.

² *Ibíd.*, pp. 172-173.

³ *Ibíd.*, pp. 174-176.

⁴ *Ibíd.*, pp. 176-178.

⁵ *Ibíd.*, pp. 179-180.

- ⁶ M. Dascal, "Interpretazione ermeneutica e interpretazione pragmatica", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 81, 1989, pp. 564 ss.
- ⁷ M. Ferraris, *La hermenéutica*, México, Taurus, 2001 (reimpr.), pp. 23 ss.; J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, pp. 3-8.
- ⁸ L. A. Schökel – J. M. Bravo, *Apuntes de hermenéutica*, Madrid, Trotta, 1997 (2a. ed.), pp. 30-36.
- ⁹ M. Beuchot, "Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)", en E. C. Frost (comp.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México, UNAM, 1997, pp. 43 ss.
- ¹⁰ M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002.
- ¹¹ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Ítaca, 2005 (3a. ed.), pp. 39-44.
- ¹² R. Rorty, "El progreso del pragmatista", en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Madrid, Cambridge University Press, 1995, pp. 96 ss.
- ¹³ *Ibid.*, p. 101.
- ¹⁴ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, ed. cit., pp. 27-31.
- ¹⁵ *Ibid.*, pp. 33-34.
- ¹⁶ N. Conde Gaxiola, "La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y la traducción", en *Traduic. Revista de traducción literaria* (UIC, México), año 11, n. 18 (otoño-invierno 2003), pp. 10 ss.

ALEJANDRO DE AFRODISIA

Acerca del alma

(Suplemento)

Miguel Candel Sanmartín

Universidad de Barcelona

Presentación

Alejandro de Afrodísia (circa 150-249), filósofo griego nacido en Afrodísia (Caria, al sudeste de la península de Asia Menor o Anatolia, hoy Turquía asiática), enseñó, del 198 al 211 d. C., en la escuela de Atenas continuadora de la tradición aristotélica. Es considerado el mayor y más fiel comentarista de Aristóteles en la Antigüedad, y su influencia en la tradición aristotélica posterior fue decisiva, particularmente entre los seguidores de la filosofía aristotélica menos influidos por el neoplatonismo, como Averroes y los grandes filósofos de la Escolástica latina.

El texto que aquí presentamos es el segundo de la colección de 25 breves tratados que se nos ha transmitido bajo el título *Perì psychês B*, o *De anima II* en su traducción latina. Según diversos intérpretes, como Paolo Accatino (prólogo al *De anima II*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005), este texto "consiste en realidad en una serie de apuntes del propio Alejandro para su uso como *aide-mémoire*, a propósito de la teoría aristotélica del intelecto", apuntes verosíblemente empleados en sus clases.

El texto griego sobre el que hemos realizado la traducción corresponde a la clásica edición de I. Bruns (Alexandri Aphrodisiensis, *De anima libri cum mantissa*, Berlín, Reimer, 1887, pp. 101-186). En dicha edición se designa el *Perì psychês B* con el término *mantissa* ("suplemento").

(N.B.: Los términos griegos a los que se hace referencia en las notas han sido transliterados procurando preservar al máximo la prosodia del original, para lo que se han usado los diacríticos habituales, con la salvedad de que, en caso de coincidir dos diacríticos de imposible superposición, se ha colocado la tilde indicadora del acento a continuación de la vocal correspondiente).

SUPLEMENTO
Acercas del intelecto

[106] El intelecto es, según Aristóteles, triple. Uno, en efecto, es el intelecto material. [20] Lo llamo material no porque sea un substrato como la materia (en efecto, llamo materia a un substrato capaz de convertirse en algo determinado¹ mediante la presencia de una forma²), sino que, por estribar el ser de la materia en poder ser cualquier cosa³, allá donde se da ese poder ser, lo que es en potencia, en la medida en que es tal, es también material.

Por consiguiente, también el intelecto que todavía no está entendiendo, pero que puede llegar a ese estado, es material, y semejante [25] potencia⁴ del alma es el intelecto material, que no es ninguno de los seres⁵ en acto⁶, pero puede llegar a serlos todos, al menos si es posible que haya intelección de todos los seres. En efecto, es preciso que lo que va a captarlos⁷ todos no sea en acto, por su propia naturaleza, ninguno de ellos. Pues si compareciera su propia forma en la captación de las [formas] externas, llegaría a obstaculizar la intelección de éstas. [30] En efecto, ni siquiera los sentidos captan aquello en lo que consiste su propio ser. Por eso, pues, la vista, al ser capaz de captar los colores, tiene incoloro el órgano en el que se halla y mediante el que capta. El agua, en efecto, carece de color [107] propio⁸. Pero también el olfato [consiste] en aire (y éste es inodoro) y capta los olores; y el tacto no siente las cosas que son igual de calientes o frías, duras o blandas, que él, sino las que se diferencian de él por exceso o por defecto. Y esto, debido a que resultaría imposible que, siendo cuerpo, [5] no poseyera esas oposiciones⁹. En efecto, todo cuerpo natural y generado es tangible¹⁰.

Así, pues, como en los sentidos es imposible que el que posea alguna [cualidad] pueda captar y discernir aquella que posee esencialmente¹¹, así, dado que el intelecto es una cierta captación y discernimiento de los inteligibles, no es posible tampoco que sea una de las cosas discernidas por él. Es capaz de captar todos los seres, si realmente es posible inteligir todas las cosas. Por tanto, no es ninguno [10] de los seres en acto, pero sí todos en potencia. Pues en esto consiste el ser del intelecto.

En efecto, los sentidos que se dan a través de los cuerpos no son aquello que captan, pero son algo en acto y la potencia es [algo propio] de un cuerpo¹². Por eso la captación de las cosas sensibles [es propia] del cuerpo que se ve afectado por algo. Y por eso no todo sentido es capaz de captarlo todo. En efecto, es [15] ya él mismo algo en acto.

El intelecto, en cambio, ni es algo que capte los seres a través de un cuerpo, ni es potencia de un cuerpo, ni se ve afectado [por algo], ni es ninguno de los seres totalmente en acto, ni es en potencia tal cosa determinada¹³, sino que es simplemente una potencia de tal tipo de acto y de alma¹⁴, capaz de recibir¹⁵ formas y objetos inteligibles¹⁶. Éste intelecto, pues, que es material, está en todos los que participan [20] del alma completa¹⁷, esto es, los seres humanos.

Otro [intelecto] es el que ya entiende y se halla en disposición¹⁸ de hacerlo y es capaz de captar¹⁹ las formas de los inteligibles con arreglo a su propia potencia, de manera análoga a los que tienen la disposición de los artesanos y a los que pueden por sí mismos hacer las cosas propias de un arte. El primero²⁰, ciertamente, no era parecido a éstos, sino más bien a los que [25] pueden adquirir el arte y convertirse en artesanos. Y éste [segundo] es el [intelecto] material cuando ya ha añadido la disposición de entender y actuar. Tal intelecto se da en los [seres] ya cumplidos y que entienden. Éste es, pues, el segundo intelecto.

Hay un tercer intelecto además de los dos mencionados, el productivo²¹, por medio del cual [30] el material se pone en disposición [de entender], siendo análogo este [intelecto] productivo, como dice Aristóteles, a la luz. En efecto, así como la luz llega a ser causa de que los colores que son visibles en potencia se hagan tales en acto, así también este tercer intelecto convierte al intelecto en potencia y material en intelecto en acto al producir en él la disposición intelectual. Es éste el que por su propia naturaleza es inteligible y lo es [108] en acto: en efecto, éste es productor del entender y actualiza al intelecto material.

También éste, pues, es intelecto; pues la forma inmateral²², que es precisamente lo único inteligible por su propia naturaleza, es intelecto²³. Pues las formas materializadas²⁴, que son inteligibles en potencia, se hacen inteligibles gracias al intelecto²⁵. En efecto, el intelecto, al separar éstas de la materia, con la que se da [5] el ser que les es propio, las hace inteligibles en acto²⁶, y entonces cada una de ellas, cuando es entendida, se hace también entendible e intelecto a la vez, [aunque] antes y por su propia naturaleza no eran tales. Ciertamente, el intelecto en acto no es nada más que la forma entendida²⁷, de modo que también cada una de aquellas [formas] que no son inteligibles sin más²⁸ se convierten en intelecto cuando son entendidas. En efecto, así como el saber²⁹ en acto es [10] idéntico a lo sabido en acto y el sentido en acto³⁰ es idéntico a lo sensible en acto, así también el intelecto en acto es idéntico a lo inteligible en acto, y lo inteligible en acto, al intelecto en acto. Pues el intelecto,

al tomar la forma de lo inteligido y separarla de la materia, [15] la hace inteligible en acto y se convierte él mismo en intelecto en acto. Y ciertamente, si alguno de los seres es inteligible en acto por su propia naturaleza y tiene tal [modo de] ser³¹ por sí mismo, por ser inmaterial, no [recibido] del intelecto que lo separa de la materia, el tal es siempre intelecto en acto. Pues el intelecto en acto es inteligible.

Sin duda, esto inteligible por su propia naturaleza y a la vez intelecto en acto³², [20] que viene a ser causa, para el intelecto material, de que, por remisión a tal forma³³, separe, imite e inteliija³⁴ también cada una de las formas materializadas y haga a cada una inteligible, el intelecto productivo, se dice que viene de fuera³⁵, no siendo parte ni potencia alguna de nuestra alma, sino que surge en nosotros desde el exterior³⁶ cuando lo inteligimos, si realmente el inteligir se produce mediante la captación de la forma³⁷, [25] y ésta es ella misma una forma inmaterial que no va nunca acompañada de materia ni se separa de ésta cuando es inteligida.

Es natural que, siendo tal, sea independiente³⁸ de nosotros, pues el ser del intelecto³⁹ no consiste en ser pensado por nosotros, sino que es tal por su propia naturaleza, al ser en acto a la vez intelecto e inteligible. Semejante forma y entidad sin materia es imperecedera. Por eso es natural que el intelecto productivo, [30] al ser tal forma que viene de fuera, lo llame Aristóteles [109] intelecto inmortal.

Ciertamente, también cada una de las demás formas inteligidas⁴⁰, cuando es inteligida, es intelecto, pero no porque sea el intelecto de fuera ni del exterior, sino porque se hace intelecto cuando es inteligida. Pero este intelecto, al existir también antes de ser inteligido, es natural que, cuando es inteligido, sea y se llame externo⁴¹.

El intelecto en disposición [de tal] y [5] que está en acto puede inteligirse a sí mismo: no en cuanto es intelecto, pues [entonces] se daría en él a la vez y bajo el mismo aspecto⁴² inteligir y ser inteligido, sino también en aquel sentido⁴³, que el intelecto en acto es idéntico a las [formas] inteligidas en acto. Ciertamente, al inteligirse a sí mismo inteliije aquéllas, si realmente aquello que inteliije, al ser inteligido, se hace intelecto. En efecto, si el intelecto en acto es las cosas inteligidas, y las inteliije, llega a inteligirse a sí mismo. Pues al inteligir [10] se hace idéntico a las cosas inteligidas, y cuando no inteliije es diferente de ellas. Así también la sensación puede decirse que se siente a sí misma cuando siente aquellas cosas que se hacen en acto idénticas a ella. En efecto,

como dijimos⁴⁴, también el sentido en acto⁴⁵ es lo sensible. Y ciertamente tanto el sentido como el intelecto, mediante la captación de las formas sin materia, captan lo que les es propio.

Además, cabría decir que [15] el intelecto⁴⁶ se entiende a sí mismo no en tanto que es intelecto, sino en tanto que es inteligible él mismo. En efecto, [se] capta como inteligible del mismo modo que capta cada uno de los demás inteligibles, no como intelecto⁴⁷. Pues ocurre que el intelecto es también inteligible; en efecto, dado que también él es uno de los seres y que no es sensible, [sólo] queda que sea inteligible. Pues si fuera entendido por él mismo como intelecto y en tanto que es intelecto, no entendería ninguna otra cosa que [20] no fuera intelecto, de modo que sólo se entendería a sí mismo. Pero al entender los inteligibles que no son intelecto antes de ser entendidos, también se entiende a sí mismo como tal, como uno de los inteligibles. Así, pues, sucede de manera accidental⁴⁸ que se entienda a sí mismo este intelecto que procede del intelecto material⁴⁹. Y de manera casi idéntica y por la misma causa se entiende a sí mismo el primer intelecto⁵⁰ e intelecto en acto. Pero él tiene algo más que éste⁵¹. [25] En efecto, no entiende nada más que a sí mismo. Pues, por ser inteligible, es entendido por sí mismo y, por ser inteligible en acto y por su propia naturaleza, siempre estará siendo entendido, obviamente, por aquél que siempre entiende en acto. Sólo este intelecto está siempre entendiendo en acto: por tanto se entenderá siempre a sí mismo. Pero sólo [a sí mismo] en tanto que es simple. Pues el intelecto simple entiende algo simple, pero no hay ningún otro inteligible simple aparte de [30] él mismo. En efecto, éste es sin mezcla e inmaterial y carente en sí mismo de cualquier cosa en potencia. Sólo se entenderá, por tanto, a sí mismo. Por consiguiente, en tanto que es intelecto, se entenderá a sí mismo como inteligible, [1 10] en tanto que es intelecto e inteligible en acto, se entenderá a sí mismo siempre y, en tanto que él solo es simple, se entenderá sólo a sí mismo. En efecto, al ser él solo simple, es intelectual de algo simple, y él solo es simple entre los inteligibles.

Lo que he conservado acerca del intelecto que viene de fuera lo escuché de Aristóteles⁵². [5] En efecto, los [motivos] que indujeron a Aristóteles⁵³ a introducir el intelecto de fuera se decía que eran los siguientes: la analogía con los sensibles y con todas las cosas que se generan. En efecto, así como en todas las cosas que se generan hay algo que es pasivo⁵⁴, también algo productivo⁵⁵ y, como tercera cosa a partir de éstas, lo generado (y de manera semejante en los sensibles: es, en efecto, pasivo el sentido, productivo lo sensible y generada la [10] captación⁵⁶ de lo sensible por medio del sentido), del mismo modo supuso ciertamente que también en el caso del intelecto debe

haber un intelecto productivo, capaz de llevar al acto al intelecto en potencia y material (es acto el hacerse inteligibles para sí todas las cosas que son). En efecto, así como hay sensibles que al estar en acto producen la sensación en acto, así es preciso que haya cosas que, al ser inteligibles⁵⁷, [15] produzcan el intelecto en acto. Pues no es posible que haya algo productivo de algo sin estar aquello mismo en acto. Y ninguna de las cosas inteligidas por nosotros es inteligible en acto. Pues nuestro intelecto entiende los sensibles, que son inteligibles en potencia, y éstos se hacen inteligibles por el intelecto. Éste, en efecto, es el acto del intelecto: separar y despojar por su propia capacidad⁵⁸ los sensibles en acto de aquello [20] en cuya compañía son sensibles, y definirlos en sí mismos⁵⁹. Por tanto, si éste es el acto del intelecto que previamente estaba en potencia, y si es preciso que lo que es producido y conducido de la potencia al acto lo sea por algo que esté en acto, es preciso que haya un intelecto que sea productivo en acto, que hará que lo que hasta entonces estaba en potencia pueda actuar e inteligir. Tal es el que viene de fuera. Éstos son [25] los [motivos] que movieron a aquél⁶⁰.

Habrà, por tanto, algo inteligible en acto que será tal por su propia naturaleza, al igual que [hay] sensible que no llega a ser tal por efecto de la sensación⁶¹. Esto es un intelecto, una naturaleza y entidad no cognoscible a nadie más que al intelecto⁶². En efecto, no es sensible, ni todas las cosas inteligidas por nuestro entendimiento⁶³ llegan a ser inteligibles sin serlo por su propia naturaleza, sino que hay algo [30] inteligible también en sí, que es tal por su propia naturaleza. Pues bien, también esto mismo lo entiende el intelecto en potencia al perfeccionarse y acrecentarse⁶⁴. En efecto, al igual que la capacidad de pasear que tiene el ser humano desde el momento de nacer es llevada al acto al perfeccionarse éste con el transcurso del tiempo, no en virtud de alguna afección⁶⁵, del mismo modo [111] también el intelecto perfeccionado entiende los inteligibles por naturaleza y hace inteligibles para él los sensibles, al ser productivo. Pues el intelecto, por su propia naturaleza, no es pasivo al punto de llegar a ser y padecer por efecto de otro, como el sentido. En efecto, se comporta de manera contraria⁶⁶. Pues la sensación⁶⁷ [se produce] por afección⁶⁸, por ser algo pasivo, y la [5] captación [se da] en ella por afección, el intelecto, en cambio, es productivo. En efecto, siendo intelectual⁶⁹, se hace a la vez productor de la mayoría [de los inteligibles] para inteligirlos⁷⁰, a no ser que, sin tener esto en cuenta, uno quiera llamar pasivo al intelecto, por cuanto es capaz de captar las formas, y captar parece ser algo pasivo. Y esto lo tiene en común con el sentido, pero dado que cada uno de ellos se caracteriza y se define no a partir de lo común con otra cosa, [10] sino a partir de lo propio, también eso que tiene [el intelecto] en común con el sentido se caracterizará

por lo propio, de modo que si tiene en común con el sentido el ser capaz de captar formas, aunque no de la misma manera, pero le es propio el ser productor de aquellas formas que capta, se definirá más bien a partir del producir. De modo que el intelecto será productivo, [15] no pasivo. Además en él es primordial y esencial el producir. En efecto, primero produce por abstracción lo inteligible, después capta así⁷¹ algo de aquello que entiende y define [diciendo] que es tal cosa determinada⁷². En efecto, aunque separa⁷³ y capta a la vez, se concibe primero el separar: pues en esto consiste para él⁷⁴ el ser capaz de captar la forma. Y así como al fuego lo llamamos activísimo⁷⁵, puesto que consume toda materia [20] sobre la que incide y se la procura como alimento (si bien padece en cuanto se alimenta⁷⁶), del mismo modo al entendimiento que hay en nosotros hay que considerarlo productivo. Pues éste hace inteligibles las cosas que no son inteligibles en acto. En efecto, no hay ninguna otra cosa inteligible más que el intelecto que es en acto y por sí mismo. Y las cosas que llegan a hacerse inteligibles por efecto del que entiende, así como los actos de éste, también esas cosas son intelecto cuando [25] son inteligidas. De modo que, de no haber intelecto, nada sería inteligible. A saber, [si no existiera] ni el [intelecto] por naturaleza (éste, en efecto, era el único propiamente tal⁷⁷) ni el que llega a serlo por efecto de éste⁷⁸. Pues si no existiera tampoco actuaría⁷⁹. El intelecto por naturaleza y de fuera podrá [así] cooperar con el que hay en nosotros. Porque ni siquiera serían inteligibles las otras cosas que lo son en potencia si no hubiera algo inteligible por su naturaleza propia. Pues bien, esto que es inteligible por su misma naturaleza, al surgir en el que entiende [30] por el [hecho de] ser inteligido, es un intelecto realizado en el que entiende⁸⁰ y también es inteligido desde fuera e inmortal, e induce la disposición en el [intelecto] material de manera que entienda los inteligibles en potencia. En efecto, al igual que la luz, que es productiva de la visión en acto y es vista ella misma y lo que la acompaña, y mediante ella [se da] el color⁸¹, así también el intelecto de fuera llega a ser causa del entender en nosotros por ser inteligido también él, no porque produzca [35] un intelecto en sí mismo⁸², sino al perfeccionar por su propia naturaleza el intelecto que hay⁸³ y conducirlo a lo que es propio de él⁸⁴. Así, pues, el intelecto es inteligible por naturaleza, y los demás inteligibles lo son por la [112] industria⁸⁵ de éste y son productos⁸⁶ suyos, que el [intelecto] en potencia no produce en tanto que pasivo⁸⁷ y generado por algo (pues era intelecto ya antes de actuar), sino al ser acrecentado y perfeccionado⁸⁸. Una vez perfeccionado, entiende los inteligibles por naturaleza y los [que lo son] conforme a la actividad e industria propia [de él]⁸⁹. En efecto, lo propio del intelecto es la productividad⁹⁰ e entender para él [5] es actuar, no padecer.

Queriendo⁹¹ mostrar que el intelecto es inmortal y evitar las dificultades que se achacan al intelecto de fuera, que tiene necesidad de cambiar de lugar⁹², pero que, dado que es incorpóreo, no puede ni estar en un lugar ni trasladarse ni surgir ora aquí ora allá, siguiendo su propia reflexión al respecto decía cosas del tenor siguiente acerca del intelecto del que se dice que está en todo cuerpo mortal. Y [10] decía ciertamente que el intelecto está también en la materia como una entidad en una entidad⁹³ y en acto, ejerciendo siempre sus actividades. Así, pues, cuando a partir de la combinación corpórea surge fuego o algo similar de la mezcla, de modo que pueda proporcionar un instrumento a este intelecto⁹⁴, que está en dicha mixtura (porque está en todo cuerpo y esta [mixtura] es también cuerpo), dicho instrumento es llamado [15] intelecto en potencia como una potencia⁹⁵ adecuada a una tal combinación de cuerpos surgida para acoger al intelecto en acto. Cuando [el intelecto] se hace con dicho órgano, entonces actúa como a través de un instrumento y como en torno a una materia y a través de ella, y entonces se dice de nosotros que entendemos. Pues nuestro intelecto está compuesto de la potencia⁹⁶, que es el instrumento del intelecto divino, [instrumento] al que Aristóteles [20] llama intelecto en potencia, y del acto de aquél⁹⁷. No estando presente cualquiera de los dos es imposible que nosotros entendamos. En efecto, el intelecto en acto existe ya con la primera descarga de esperma, penetrando todo [el cuerpo vivo]⁹⁸ y actuando⁹⁹ en él, como en cualquier otro de los cuerpos existentes¹⁰⁰. Cuando actúa también en virtud de nuestra potencia¹⁰¹, entonces ese intelecto se dice nuestro y nosotros [25] entendemos, como si alguien concibiese un artesano que unas veces actuara con arreglo a su arte sin instrumentos y otras con ellos, a saber, cuando la actividad con arreglo a su arte la aplicara a la materia. Del mismo modo también el intelecto divino está siempre actuando (y por ello está en acto), y actúa mediante un instrumento cuando de la combinación de los cuerpos y de su buen temple surge un instrumento de esta clase. [30] Pues en tal caso ejerce ya una cierta actividad material, y éste es nuestro intelecto. Y ciertamente se separa [de nosotros] del modo preciso en que se introduce. Pues no es que estando en otro lugar cambie de sitio, sino que por estar en todas partes permanece también en el cuerpo disuelto [113] por la separación al destruirse su [capacidad] instrumental, igual que el artesano que haya prescindido de sus instrumentos actúa aún entonces, aunque no ciertamente con una actividad material e instrumental. Decía ciertamente que, si es del todo necesario admitir que, según Aristóteles, el intelecto es divino e incorruptible, hay que concebirlo así, y no de otra manera. Decía que era preciso adaptar [5] las expresiones del [libro] tercero *Acerca del alma* a estos [términos] y referir la disposición¹⁰² y la luz¹⁰³ a este [intelecto] que está en todas partes. Dicho intelecto o bien administra él solo las cosas de acá¹⁰⁴ en

relación con la traslación de los [cuerpos] divinos¹⁰⁵ y las combina y descompone, de modo que es también él creador del intelecto en potencia, o bien lo hace juntamente con el bien ordenado movimiento de los [cuerpos] celestes¹⁰⁶. Pues las cosas de acá se generan sobre [10] todo por la aproximación y el alejamiento del Sol, o bien generándose por efecto de éste y del intelecto de acá¹⁰⁷, o bien la naturaleza se genera por efecto de aquéllos¹⁰⁸ y de su movimiento, y ésta administra cada cosa junto con el intelecto.

A mí me parecía que ofrecía resistencia a estas [doctrinas]¹⁰⁹ que el intelecto esté en las cosas más ínfimas, siendo divino, como era opinión de los partidarios de la Estoa, y que, en general, exista un intelecto en las cosas de acá y una providencia [15] que las guíe (y que además la providencia sobre las cosas de acá surja por referencia a las divinas), y que no dependa de nosotros el inteligir ni sea ello obra nuestra, sino que ya de nacimiento se halle en nosotros la constitución del [intelecto] en potencia e instrumental y la actividad del de fuera¹¹⁰.

O acaso no cambia de lugar lo que se produce en uno por ser inteligido¹¹¹, pues tampoco las formas [20] de los sensibles, cuando las percibimos, llegan a estar en los sentidos como en lugares suyos. Y el intelecto de fuera se dice separado y se separa de nosotros, no como si se fuera a algún sitio y cambiara de lugar, sino separado como existente en sí mismo y sin materia, separado de nosotros por no ser inteligido¹¹², no por desplazarse. Pues así también surgía en nosotros¹¹³.

Notas

¹ *Tóde ti*, lit.: “un esto”, es decir, algo que se puede identificar inequívocamente, no de manera ostensiva (como podría sugerir el pronombre “esto” entendido en su uso ordinario como demostrativo o deíctico), sino mediante una definición. La expresión *tóde ti*, ampliamente utilizada por Aristóteles en este sentido, tiene un uso precedente en Platón, uso que muestra la ambigüedad subyacente en el deíctido *tóde*. En efecto, Platón, en *Timeo* 49e-50a, por ejemplo, afirma que sólo la llamada “causa errante” (equivalente a la “materia” aristotélica) merece ser designada con los deícticos *tóde* o *toûto*, pues es lo único permanente (aunque no de manera estática sino dinámica, a través de un constante cambio). Queda claro, pues, que las expresiones comentadas apuntan, en último término, a la *consistencia* última de las cosas, aquello que justifica que se les dé un nombre y permite hacer de ellas objeto *estable* de consideración.

² *Eídous*.

³ *Pánta*, lit.: “todo”.

⁴ *Dýnamis*. También es usual traducir ese término por “facultad”, aunque este uso queda circunscrito al campo de la psicología tradicional. De hecho, *dýnamis* es el mismo vocablo que se vertirá al latín por *vis* y al castellano por “fuerza”. Un problema derivado de la doble filiación de *dýnamis*, la que desemboca en “potencia” y la que lo hace en “fuerza”, es el hecho de que, en la moderna física newtoniana, “potencia” y “fuerza” son conceptos diferentes, aunque conectados (el primero deriva del segundo, que constituye uno de sus componentes).

⁵ Evitamos, siempre que no hay riesgo de confusión, traducir el participio griego del verbo “ser” (*óntôn*, en este caso) por el cultismo “ente”, sobre todo para destacar el carácter verbal (de verbo) del vocablo griego.

⁶ *Energieû*, término al que Aristóteles da frecuentemente el sentido técnico de “realidad efectiva”, que la tradición aristotélica suele recoger en la palabra de raíz latina *acto* (acción vista no como proceso sino como culminación de un proceso).

⁷ *Antil-psesthai* (infinitivo presente: *antilambánesthai*), lit.: “tomar a cambio”. Aristóteles no utiliza nunca este término para referirse al acto de aprehender o percibir (tanto en la esfera sensible como en la inteligible). Se trata, por tanto, de una innovación de Alejandro o de quien fuera el autor de este texto. Forma sustantiva: *antíl-psis*. Su ventaja reside precisamente en que es válido para referirse tanto a la percepción sensible como a la intelección, lo que resulta de gran utilidad para la argumentación que sigue.

⁸ En la tradición presocrática recogida y revisada por Aristóteles se considera acertadamente que el ojo contiene algún líquido transparente (los llamados humor acuoso y humor vítreo). En esa misma tradición, todo líquido viene a ser un derivado del agua, uno de los cuatro elementos naturales considerados fundamentales. Cf. Teofrasto, *De sensibus*, passim, en: H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlín, 1879.

⁹ *Enantiôseis*, lit.: “contrariedades”. Entiende el autor que todo cuerpo se caracteriza por tener pares de cualidades opuestas; cada par constituye una escala con dos valores extremos y toda una gradación de valores intermedios.

¹⁰ Las cualidades arriba mencionadas constituyen en su conjunto la propiedad de ser tangible, que ya Platón en *Timeo* 31b consideraba, juntamente con la de ser visible, consustancial a todo cuerpo.

¹¹ Lit.: “aquella cuyo ser posee”.

¹² Los sentidos no se identifican con los objetos que perciben, es decir, son físicamente distintos de éstos y no tienen sus mismas propiedades. Pero forzosamente han de poseer alguna entidad física propia, pues de lo contrario no tendrían la capacidad o facultad (*dýnamis*) de percibir, dado que todo lo que no es puro acto (es decir, aquello cuyo ser es, al menos en parte, meramente potencial) ha de ser forzosamente corpóreo. Esta última afirmación expresa una tesis fundamental de la metafísica de raíz platónico-aristotélica.

¹³ *Oudé esti tóde ti tò dynámenon*, lit.: “ni lo que puede ser es tal cosa determinada”.

¹⁴ El término correspondiente a “acto” es aquí *entelécheia*, el mismo empleado por Aristóteles en su clásica definición del alma (*De anima* II 1, 412a9-22 y II 2, 414a7-28).

¹⁵ *Dektikê*.

¹⁶ *Noêmátôn*.

¹⁷ Es decir, el alma que posee todos los grados de perfección descritos por Aristóteles en su tratado sobre el tema (vida vegetativa, sensitiva e intelectual).

¹⁸ *Héxin*, lit.: “posesión”. Frederic M. Schroeder y Robert B. Todd (*Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990) hablan al respecto de “intellect in the state of possession”.

¹⁹ *Lambánein*, lit.: “tomar”, forma simple de la que deriva el verbo habitualmente usado por el autor para designar la aprehensión del objeto de conocimiento (*vid.* nota 11 *supra*).

²⁰ Es decir, la primera modalidad de intelecto, descrita en lo que antecede.

²¹ *Poiêtikós*. La tradición latina suele llamarlo *agens*, “agente” o “activo”.

²² *Áylon*.

²³ Es éste, sin duda, el punto clave de toda la construcción teórica sobre el intelecto aquí desarrollada. Tema que merece por sí sólo un tratado entero. Baste aquí con señalar, de momento, que lo que está diciendo el autor no es, como parecería desprenderse a primera vista del *De anima* aristotélico (III 4, 429b26-29, 430a2-4), que la actividad intelectual se hace “transparente” a sí misma por el hecho de que “el intelecto y su objeto coinciden”. En esta línea podría pensarse que la actividad del entendimiento es tal que alcanza la plena reflexividad sobre sí misma. Tal es la interpretación que subyace a la presunta certeza de su propio ser que Descartes atribuye al *cogito*, y en ella se encuentra, en definitiva, el punto de partida de la deriva solipsista que en mayor

o menor medida se da en toda forma de idealismo. Por el contrario, lo que dice el autor de este texto y lo remacha hasta la saciedad en las líneas que siguen es que la *forma* como tal (que, no se olvide, en toda la tradición platónica es una realidad “objetiva”, en absoluto mental), en la medida en que sea “pura”, es decir, libre de toda particularización espacio-temporal (que no otra cosa es la materia, también en la tradición platónica que se inicia con el concepto de *chMra* desarrollado en el *Timeo*), es *ella misma* intelecto. En términos más simples: no es que el intelecto, cuando actúa, se convierta en puro objeto de sí mismo, sino que los objetos puros como tales producen el acto de intelección, o mejor, *son* acto de intelección. Esto, en definitiva y como mínimo, supone concebir el *noûs* como una realidad, o dimensión de la realidad, no reductible a la subjetividad individual.

²⁴ *Ényla*, lit.: “en materia”. Se trata de las formas no “puras”, sino insertas en la materia (“concretas”).

²⁵ Léase: “intelecto productivo”. Esto, obviamente, supone trazar una clara frontera entre las formas concretas y las formas puras, que se identifican con el intelecto. Recordemos, de paso, que el intelecto material carece de forma propia. Unido esto a la afirmación de que la forma inmaterial *es* intelecto, quiere decir que la intelección consiste en la *información* o *conformación* del intelecto material por el intelecto productivo, cuya “productividad” consiste en el hecho de ser formalidad pura capaz, por su pureza, de “moldear” algo que, como el intelecto material, es *permanentemente* susceptible de ser “moldeado”. Ese “permanentemente” significa que, a diferencia de los seres propiamente materiales, el intelecto así calificado no queda nunca definitivamente conformado por la forma que en cada caso recibe, sino siempre abierto a nuevas formas. Y ello no sólo por su peculiar “materialidad”, sino también porque las formas puras que lo informan carecen ellas mismas, por ser puras, de toda concreción (por eso, más que hablar de formas, procede aquí hablar de *formalidad* en general). El concurso de esos dos aspectos, aparentemente opuestos, de lo intelectual da como resultado el aquí llamado “segundo intelecto”, o intelecto en disposición de tal. Esta compleja relación, que en términos hegelianos podríamos calificar de *dialéctica*, corresponde a la naturaleza intrínsecamente escurridiza de la *intelección*, proceso irreductible a cualquier categorización simple y cerrada.

²⁶ “Inteligible en acto” equivale a “inteligido efectivamente” (véase la nota 34, *infra*, para una consideración análoga respecto a lo sensible).

²⁷ Cf. notas 27 y 29, *supra*.

²⁸ Las formas imbuidas en la materia.

²⁹ *Epist-ím-*. Es habitual su traducción por “ciencia”, lo cual tiene el inconveniente de teñir la noción griega de connotaciones propias sólo de la ciencia posgalileana, además de impedir el mantenimiento del parentesco léxico entre el término de acción y el

término de objeto (“saber” –“sabido”, en nuestra versión; aunque, para mantener un estricto paralelismo morfosintáctico con los subsiguientes miembros de la analogía, sería preciso disponer de un adjetivo derivado del verbo “saber” con el sufijo *-ble*, forma léxica inexistente en castellano). El pasaje es un calco del aristotélico *De anima* III 4, 430a4-5.

³⁰ *Aísth-sis*. En griego clásico no existe la distinción que la gran mayoría de las lenguas modernas hace entre *sentido* (facultad) y *sensación* (acto de la facultad o su efecto). De ahí que Aristóteles se vea obligado a añadir, al primer uso de *aísth-sis*, la precisión “en potencia”, y al segundo, “en acto”.

³¹ *Eînai*, forma de infinitivo del verbo “ser” en griego. Otra posible traducción aquí sería “esencia”, aunque este término suele reservarse para traducir otras expresiones más complejas construidas también en torno al infinitivo *eînai*.

³² “Inteligible por propia naturaleza” e “intelecto en acto” quedan, pues, plenamente identificados como una realidad única que reúne y fusiona las vertientes “objetiva” y “subjetiva” del conocimiento. Se parta de una o de otra, se llega al mismo punto: lo *inteligible-intelectivo* en acto.

³³ La forma pura, inteligible por propia naturaleza, que constituye al intelecto en acto.

³⁴ El sujeto de los tres verbos es, naturalmente, el intelecto material. Este papel activo asignado ahora a aquella facultad hasta aquí meramente potencial (el “primer intelecto”, según expresión del autor) da a entender que en realidad tenemos aquí, como mucho más adelante concluirán, cada uno a su manera, Averroes y el aristotelismo cristiano, una única realidad en la que cabe distinguir diferentes aspectos y/o fases que se distinguen únicamente por la “separación” que entre ellas establece la dispersión propia de la materia sobre la que el intelecto actúa.

³⁵ *Thýrathen*, lit.: “de más allá de la puerta”. La expresión (*noûs*) *thýrathen*, que no aparece en el *De anima*, está tomada de otra obra de Aristóteles, el *De generatione animalium* (II 3, 736b13-20; II 6, 744b22), donde su sentido es muy diferente del que aquí le da el autor del texto. Paul Moraux (“À propos du *nous thurathen* chez Aristote”, en: *Autour d’Aristote: Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert a M. A. Mansion*, Lovaina, 1955, pp. 255-295), muestra que se refiere simplemente al desarrollo embrionario, y propone su eliminación del segundo de los pasajes mencionados.

³⁶ *ÉxMthen*. Es importante señalar que el verbo aquí empleado, *gínómenos* (de *gígnesthai*, “llegar a ser”, “producirse”, “nacer”), y el complemento *en h-mîn* (lit.: “dentro de nosotros”) excluyen que el intelecto productivo venga “totalmente” de fuera, sino que obligan a concebir la intelección como un proceso que, aun teniendo un origen último

trascendente, se realiza “en el interior” del sujeto inteligente: otro de los rasgos paradójicos que conforman inevitablemente la noción de intelecto.

³⁷ Una vez más se insiste en el carácter “objetivo” del intelecto como forma inteligible en acto.

³⁸ *ChMrístós*, lit.: “separado”. El uso que Aristóteles hace de este adjetivo en su *Metafísica*, por ejemplo, sugiere que una traducción más adecuada es la aquí introducida: “independiente”, que no implica separación física, algo difícil de concebir en una realidad inmaterial como el intelecto.

³⁹ Léase: “su esencia o naturaleza propia”.

⁴⁰ Las formas materializadas.

⁴¹ *Thýrathen*. El intelecto, en definitiva, considerado en su propia naturaleza, es intemporal, inmaterial y externo respecto al alma en la que actúa, como lo son las formas con las que se identifica. Este pasaje abona, en nuestra opinión, la idea de la unidad última del intelecto, por encima de los tres aspectos que ofrece desde el punto de vista de los seres pensantes vinculados a la materia.

⁴² *Katà tautón*, lit.: “con respecto a lo mismo”

⁴³ *Vid. supra* 108.6 y sigs.

⁴⁴ *Vid. supra* 108.10-12.

⁴⁵ Es decir, la sensación (*vid. supra* nota 34).

⁴⁶ Léase: “el intelecto en disposición”.

⁴⁷ Esta afirmación es, creemos, de gran importancia, pues añade una precisión importante a la tesis aristotélica de la identidad intelecto-inteligible, al paso que refuerza nuestra interpretación de que no se puede hablar de perfecta reflexividad del acto de intelección, sino que el autoconocimiento que presuntamente tiene el intelecto de sí mismo es algo así como un “eco” o efecto concomitante de la presencia del objeto conocido propiamente dicho, objeto en el que el intelecto (análogamente a lo que ocurre con los sentidos) se “proyecta” totalmente (podríamos decir incluso que “se enajena”). Esta idea, que desarrollaremos ampliamente en el comentario final al texto, juntamente con la concepción de la forma inteligible como resultado de un acto “productivo” *sui generis*, constituye la espina dorsal de nuestra interpretación de la noética aristotélica en estas primeras fases de su desarrollo.

⁴⁸ *Katà symbebêkós*. También podría traducirse por las expresiones “de paso”, “complementariamente” o “por concomitancia” (véase la nota precedente).

⁴⁹ Que no es otro que el intelecto en disposición o habitual.

⁵⁰ Con el adjetivo “primero” no puede aludirse aquí, por el contexto, al intelecto material, sino al productivo, que es el que propiamente es intelecto “en acto” y es “primero” ontológicamente (consideramos errónea, por tanto, la traducción de F. M. Schroeder en este punto: “And in about the same way the first [material] intellect [thinks itself]...” (*op. cit.* en la nota 18 *supra*).

⁵¹ Con el pronombre demostrativo de proximidad (*toúton*) no puede referirse aquí al último intelecto mencionado (el propiamente activo), sino al más próximo a nosotros, es decir, el “material”. Tal parece la única manera de salvar la coherencia del texto.

⁵² Se discute si Alejandro se refiere aquí a Aristóteles de Estagira o a Aristóteles de Mitilene, presunto maestro del propio Alejandro. El verbo “escuchar” parece abonar esta última interpretación, pero no es un dato concluyente, pues podría tratarse de un “escuchar” indirecto, mediado por la tradición. En este segundo caso, la traducción podría rezar así: “He tenido conocimiento [de una teoría] acerca del intelecto que viene de fuera procedente de Aristóteles, [teoría] que he conservado [y transmito aquí]”. En efecto, el pasaje tendría pleno sentido si la versión de la teoría aristotélica que se expone a continuación correspondiera precisamente a esa tradición originada en el propio Aristóteles (aunque presuntamente retocada en el curso de su transmisión). A favor de la primera hipótesis (Aristóteles de Mitilene) se inclinan: P. Moraux (en: ‘Aristoteles der Lehrer Alexanders von Aphrodisias’, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49, 1967, pp. 169-182; *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, II*, Berlín, De Gruyter, 1984, pp. 399-401; *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, III*, Berlín, De Gruyter, 2001, p. 393 n. 334a (ed. por J. Wiesner tras la muerte de Moraux)), D. Papadis (en: *Die Seelenlehre des Alexander von Aphrodisias*, Berna, Peter Lang, 1991), P. Accatino (en: *Alessandro di Afrodisia: L’anima*, Roma y Bari, Laterza, 1996 (con P. L. Donini); *Alessandro di Afrodisia: De intellectu*, Turín, Thélème, 2001; *Alessandro di Afrodisia: De anima II (Mantissa)*, Alessandria, dell’Orso, 2005 (con P. Cobetto Ghiggia)). Propugnan, en cambio, la atribución última a Aristóteles de Estagira: el mismo P. Moraux en una obra anterior (*Alexandre d’Aphrodise: Exégète de la noétique d’Aristote*, Lieja/París, Faculté des Lettres, E. Droz, 1942, p. 148), P. Thillet (en: *Alexandre d’Aphrodise: Traité du Destin*, París, Les Belles Lettres, 1984, pp. xv-xix), F. M. Schroeder y R. B. Todd (*op. cit.*, pp. 23-24, 28-31), y J. Opsomer y R. W. Sharples (en: ‘Alexander of Aphrodisias, *De intellectu* 110.4: ‘I heard this from Aristotle’. A modest proposal’, *Classical Quarterly* 50, 2000, pp. 252-256).

⁵³ En este caso no hay duda de que se refiere al Estagirita.

⁵⁴ O “paciente” (*páschon*).

⁵⁵ O “activo” (*poioûn*).

⁵⁶ En este caso, tratándose de sensaciones, el término más idóneo sería “percepción” (empleamos a lo largo de todo el texto el término “captación” para dar cabida también al conocimiento intelectual).

⁵⁷ Léase: “inteligibles en acto”.

⁵⁸ *Dynámei*. Es el mismo término griego que habitualmente traducimos por “potencia”. La variante aquí empleada obedece a la necesidad de mostrar que aquí se refiere Alejandro a una potencia “activa”.

⁵⁹ Queda claro por este pasaje que la transformación de lo sensible en inteligible consiste esencialmente en un proceso de “depuración”

⁶⁰ Aristóteles de Estagira.

⁶¹ Léase: “sino que es sensible por su propia naturaleza”.

⁶² Esta cognoscibilidad sólo para el intelecto podría a primera vista entenderse en sentido meramente reflexivo (el intelecto productivo sólo sería conocido por él mismo), pero lo que sigue a continuación da a entender, simplemente, que este tipo de conocimiento queda circunscrito a la esfera intelectual en general, accesible también para el intelecto potencial e inaccesible únicamente para la experiencia sensorial.

⁶³ La facultad intelectual propia de cada individuo, que por el contexto cabría identificar sin más con el intelecto potencial o material (*vid. supra*). Por contraposición, queda claro que el intelecto que es tal por su propia naturaleza *no* es “nuestro”, es decir, no lo posee nadie en particular, lo que da pie a considerarlo universal.

⁶⁴ Esta referencia al “crecimiento” del intelecto potencial está, entre otras afirmaciones, en el origen de la postulación, por la noética medieval aristotelizante, de un llamado “intelecto *adquirido*”, estrechamente relacionado (y a menudo confundido) con el intelecto *en disposición* o *habitual* (*vid. supra* 107.30 y sigs., paginación de Bruns).

⁶⁵ Es decir, no meramente como efecto de la influencia ejercida sobre él por el entorno, sino en virtud de su propia iniciativa.

⁶⁶ Léase: “de manera contraria a los sentidos”.

⁶⁷ *Aísthêsis*. Es el mismo término que acabamos de traducir por “sentido”, pues encierra esta dualidad de acepciones, como facultad o potencia y como acto (*vid. supra* nota 34).

⁶⁸ Es decir, por recibir el efecto de una acción ajena, pasivamente.

⁶⁹ Es decir, capaz o en potencia de inteligir.

⁷⁰ “Produce”, en efecto, la inteligibilidad de los sensibles al depurarlos de sus rasgos accesorios (*vid. supra* 110.19-21). Ahora bien, éstos son la mayoría de los contenidos del intelecto, pero no la totalidad, si tenemos en cuenta la existencia de presuntos inteligibles “por naturaleza”.

⁷¹ Es decir, tal como previamente ha elaborado el objeto de intelección.

⁷² *Tóde ti*.

⁷³ *Chôrizetai*; en el sentido de aislar los elementos esenciales para caracterizar el objeto de que se trata.

⁷⁴ El intelecto.

⁷⁵ *Poiêtikô'taton*. Para mantener el paralelismo con el intelecto podríamos traducir también por “máximamente productivo”.

⁷⁶ Es decir, se ve afectado pasivamente al recibir el alimento, en lo cual se diferencia de la pura actividad del intelecto productivo.

⁷⁷ A saber, el intelecto productivo, siempre en acto.

⁷⁸ A saber, el intelecto en disposición (*vid. supra* 107.30 y sigs., paginación de Bruns).

⁷⁹ So pena de caer en la perogrullada, esta afirmación habría de interpretarse en el sentido de que, si no existiera con carácter permanente un intelecto puramente tal, nada podría adquirir la condición de inteligible. O, dicho a la inversa, no basta que exista la posibilidad de que algo sea inteligible para que dicha posibilidad se realice, sino que es necesaria la existencia previa, o al menos simultánea, del acto de intelección.

⁸⁰ *Genómenon*. Una vez más aparece la idea de que el intelecto “de fuera”, pese a que su carácter externo lo hace en principio independiente del individuo pensante, ha de “llegar a ser” en cierto modo dentro de dicho individuo

⁸¹ Mediante la luz no simplemente “se ve”, sino que “se produce” el color, que no existe en ausencia de ella.

⁸² El nuestro, que de hecho carece de realidad propia, como meramente “material” que es y que, a lo sumo, alcanza a ser una “disposición”.

⁸³ Léase: “en nosotros”. Es decir, aquella facultad nuestra susceptible de iluminación por el intelecto propiamente dicho.

⁸⁴ Los inteligibles en potencia.

⁸⁵ *Téchnêi*.

⁸⁶ *Poiêmata*.

⁸⁷ *Pathôn*.

⁸⁸ *Vid. supra* 110.31. El recordatorio de que el intelecto en potencia “era intelecto ya antes de actuar” sólo parece poder conciliarse con su reiterada caracterización como intelecto *material* suponiendo que el carácter de intelecto lo recibe “de fuera”, del intelecto productivo siempre en acto. Esta más que probable interpretación del pensamiento de Alejandro es lo que llevaría a Averroes a sostener que intelecto propiamente dicho no hay más que uno, el universal que viene “de fuera”, al que pertenece por naturaleza la actividad y al que sólo por accidente (por su conjunción y “cooperación” con la facultad humana que llamamos intelecto material) se le puede atribuir pasividad.

⁸⁹ Es decir, los inteligibles que se hallan en potencia en las cosas sensibles.

⁹⁰ *Tò poiêtikón*.

⁹¹ No se indica el sujeto de este verbo, aunque el tenor de lo que sigue hace necesario atribuirlo a alguien diferente de Aristóteles pero continuador de sus doctrinas sobre el intelecto y sobre la naturaleza del alma humana en general. Encajaría aquí de lleno la hipótesis de atribución a Aristóteles de Mitilene, hipótesis que suscribe plenamente P. Moreaux (*Der Aristotelismus bei den Griechen, II*, pp. 411-425). Una referencia crítica al problema de la “ubicación” del intelecto según Aristóteles, tal como se formula en la exposición de Alejandro, figura en Ático (fr. 7.75ss. des Places), según señalan P. Moreaux (*op. cit.*) y R. W. Sharples (*Alexander Aphrodisiensis, “De anima libri mantissa”*, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, 2008, p. 155).

⁹² Cosa que ocurriría si se entendiera que la “exterioridad” del intelecto productivo se da con respecto al cuerpo del individuo inteligente, en el cual habría de “entrar” para activar su intelecto material.

⁹³ La expresión sería sorprendente si supusiéramos que corresponde al pensamiento de Aristóteles de Estagira. Por eso P. Moreaux la atribuye a una influencia estoica. H. B. Gottschalk, en su recensión de la obra de Moreaux (*Liverpool Classical Monthly* 10.8 (1985), pp. 122-128), así como F. M. Schroeder y R. B. Todd (*op. cit.* en la nota 22 *supra*, pág. 73), rechazan dicha atribución. Lo cierto es que aquí se habla de “*ousía*

en ousū” sin más, y no de “cuerpo en cuerpo”, como reza la doctrina estoica de la interpenetrabilidad de los cuerpos. En cualquier caso, es obvio que la noética aristotélica, tal como se la entendía en el siglo II d. C., estaba fuertemente influida por el panteísmo y el naturalismo estoicos.

⁹⁴ Esta descripción de las condiciones corporales idóneas para el surgimiento de la actividad intelectual se basa en lo expuesto por Aristóteles en varios de sus escritos de biología.

⁹⁵ *Dýnamis*, que aquí ha de entenderse como una “facultad” o potencia básica o primaria, soporte de la potencia “segunda” o posibilidad de actuar en un determinado momento. Debemos a la tradición aristotélica medieval de la Escolástica la útil distinción entre actos y potencias “primeros” y “segundos”.

⁹⁶ En el sentido de potencia primera o facultad. *Vid.* nota anterior.

⁹⁷ Es decir, del intelecto divino.

⁹⁸ Para que el último fragmento de la oración no resulte superfluo, hay que entender que la expresión *dià pántôn* no hace referencia a la totalidad de las cosas en general, sino de las partes del cuerpo animado en particular.

⁹⁹ *Ôn energeiâi*.

¹⁰⁰ La idea no puede resultar más afín a la tesis estoica de la omnipresencia de la Razón (el *lógos*) en el cosmos. Tesis que choca, por supuesto, con la doctrina aristotélica estándar, según la cual el intelecto divino es trascendente al conjunto del universo corpóreo.

¹⁰¹ La facultad antes mencionada (*vid.* nota 99 *supra*).

¹⁰² El estado del intelecto que se halla en disposición de inteligir (el considerado por Alejandro “segundo” intelecto; *vid. supra*).

¹⁰³ Referencia a la comparación del intelecto productivo con la luz, hecha por Aristóteles en el capítulo quinto del libro III del *De anima*.

¹⁰⁴ Léase: “el mundo sublunar”.

¹⁰⁵ Los astros. Según la teoría aristotélica original, expuesta por ejemplo en *De caelo*, los fenómenos de la esfera terrestre, región de los cuatro elementos fuego, aire, agua y tierra, donde nos hallamos los seres vivos corpóreos, se rigen por la rotación de los astros, particularmente por las variaciones en la distancia respecto al Sol. La teoría aquí expuesta introduce la importante variación de considerar al intelecto divino, siempre en acto (que, para Aristóteles no sería sino el mismo dios motor del universo pero

trascendente respecto de éste), como responsable directo de los procesos naturales de nuestro mundo sublunar, aunque “en relación con” los cuerpos celestes. Esta “relación”, como se expone a continuación, admite diversas interpretaciones alternativas.

¹⁰⁶ La diferencia entre esta segunda hipótesis y la primera parece estribar en que, en la primera, el intelecto divino (productivo) es el único agente real de todos los procesos (aunque tome como referencia al respecto los movimientos celestes), mientras que en la segunda necesita la “colaboración” directa de los astros.

¹⁰⁷ Se trataría, visto así, de algo más que un mero intelecto potencial individual, pues habría de estar de algún modo presente en la totalidad del mundo sublunar. Puede entenderse que se trata del intelecto productivo universal, ya que antes se ha dicho que es omnipresente y todo lo penetra.

¹⁰⁸ Los cuerpos celestes.

¹⁰⁹ Como señalan Schroeder y Todd (*op. cit.*, p. 74), el destino de la noética aristotélica quedó marcado por el hecho de que los comentaristas posteriores no vieron que aquí, al final del capítulo sobre el intelecto, Alejandro se opone a las teorías recién expuestas. Creyeron, por el contrario, que formaban parte de la propia interpretación alejandrina, quedando así convalidadas gracias al prestigio del afrodisiense como exégeta y continuador de la filosofía aristotélica.

¹¹⁰ Es decir, en la hipótesis antes expuesta y ahora criticada por Alejandro, nuestra vida intelectual sería innata e incesante, al margen de nuestra voluntad.

¹¹¹ Es decir, si se concibe el intelecto productivo, tal como viene haciendo Alejandro desde el principio del capítulo, como lo inteligible por antonomasia, entonces es obvio que su “intervención” en nuestros procesos intelectivos no exige ningún cambio por su parte, sino su simple contemplación por nosotros. Habría aquí un claro paralelismo con la manera en que Aristóteles explica la acción motriz del primer motor cósmico sin necesidad de movimiento por su parte.

¹¹² Se entiende: por ser independiente del hecho de que lo pensemos o no.

¹¹³ Es decir, pensamos al dirigir nuestra atención al intelecto productivo como objeto inteligible, no al ser nosotros objeto de su acción. Queda claro, pues, que frente a la deformación materialista (por probable influencia estoica) de la doctrina aristotélica del intelecto expuesta en el *De anima* y complementada con la teología intelectualista del libro γ de la *Metafísica*, Alejandro reivindica la concepción original de Aristóteles, clarificándola decisivamente con la interpretación del intelecto productivo, divino, inmortal y trascendente, no como “sujeto”, sino como “objeto” fundamental y supremo de intelección.

Pedro Abelardo
Una segunda parte del *Scito te ipsum*.
Traducción y comentarios del manuscrito de Oxford,
Balliol College Ms. 296, f. 79

Natalia Jakubecki
UBA, Buenos Aires

La *Ethica seu liber Scito te ipsum*, el famoso libro de Pedro Abelardo, escrito alrededor de 1128, fue editado por primera vez por Migne en el volumen 178 de la Patrología Latina (cols. 633A-678D), basado en el manuscrito de la *Bavarian State Library*, Munich, CLM lat. 14160, ff. 39^v – 67^r. Según ello y, con pequeñas variantes en los demás manuscritos editados¹, la obra está compuesta por un breve proemio y 26 capítulos. Los primeros 15, versan sobre la definición del pecado, entendido por Abelardo como: *consensus voluntatis in illicito, contemptus Dei o contra conscientiam agere*. La segunda parte, que abarca del capítulo 17 al 26, se centra en los remedios para el pecado, a saber: la contrición del alma, la confesión y la penitencia.

Sin embargo, existe un manuscrito, hallado en la biblioteca de Oxford, que data de mediados del siglo XIV, y que, a diferencia de los restantes, contiene el principio de lo que sería una segunda parte de la *Ethica*. Ha sido D. Luscombe quien lo ha incluido en su edición bilingüe de la *Ethica* y lo ha traducido a la lengua inglesa².

En este manuscrito, según afirma Luscombe “allí donde todas las otras copias terminan, las palabras “*Explicit iuxta exemplar*” han sido borradas”³ para escribir a continuación, en el folio 79, unas 46 líneas (en versión impresa), que contienen una especie de proemio de un libro dedicado al estudio de las virtudes.

En principio, puede considerarse como auténtico, puesto que la generalidad de los tratados morales altomedievales contienen tanto el tratamiento de los vicios o males morales, como el de sus contrarios, las virtudes. Y éste, en particular, sigue los principales lineamientos de la primera parte, añadiendo, además, otras consideraciones. Así, mientras

que en el libro dedicado al conocimiento y redención de los vicios, Abelardo hizo hincapié en el consentimiento en el mal y el desprecio de Dios, en este momento de la obra se centra, principalmente, en la voluntad dispuesta a la obediencia de Dios como el fundamento de la conducta virtuosa. Tal como señala Luscombe, esta segunda parte, entonces, vuelve comprensible el plan de la obra en su generalidad⁴. Además, existen algunos pasajes en la obra abelardiana que nos hacen suponer que el *Scito te ipsum* no acaba –o no debería hacerlo– en el capítulo 26 del primer libro del *Scito te ipsum*. En efecto Abelardo, en la *Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos*⁵, se refiere a cuestiones que retomará en su *Ethica* y que, de hecho, no nos han llegado en ninguno de los restantes manuscritos de los que disponemos. Por último, debemos tener en cuenta, como ha señalado R. Face, que la *Ethica* no sería el único de sus textos que nos habría llegado incompleto⁶.

Sin embargo, también hay razones para desconfiar de su autenticidad. Las líneas que comienzan con el subtítulo “*incipit secundus*” se hallan, como ha atestado Luscombe⁷, escritas con una grafía diferente. Además, llama poderosamente la atención el hecho de que sea el único de los manuscritos anteriores al siglo XV en el que se halla esta continuación. No obstante, determinar la real autoría de este texto, es una tarea filológica pendiente. Baste, por ahora, la presente traducción.

Versión original

INCIPIIT SECUNDUS

<S>uperior *Ethice* nostre libellus cognoscendis uel corrigendis peccatis operam dedit et ipsa peccata distinxit a uiciis que uirtutibus dicuntur contraria. Nunc uero superest ut ordine congruo iuxta illud Psalmiste, ‘declina a malo et fac bonum’, postquam de malis egimus declinandis ad bona facienda doctrine nostre stilum conuertamus.

Prudencia, id est, boni malique discretio, mater est uirtutum potius quam uirtus. Ad hanc pertinet pro tempore uel loco et personarum dignitate dispensaciones facere.

Sicut autem uicia distinximus a peccatis, ita uirtutes illis contrarie uiciis nonnullam differentiam habere uidentur ad hiis quibus beatitudinem

promeremur bonis, que in bono consistunt obediencie. Sicut enim uirtutes uicii contrarie sunt, ita peccatum, quod proprie dicitur Dei contemptus, uidetur aduersum obediencie bonum, id est, uoluntas ad obediendum Deo parata. Que fortassis uoluntas nonnunquam esse poterit, si ad tempus habita nondum ita firma sit ac difficile mobilis, ut uirtus dici possit. Vt enim philosophis placuit nequaquam uirtus in nobis dicenda est, nisi sit habitus mentis optimus, siue habitus bene constitute mentis. Quid uero habitum uel dispositionem dixerint, Aristoteles in prima specie qualitatis diligenter distinxit, docendo uidelicet eas qualitates que non naturaliter nobis insunt, set per applicationem nostram ueniunt, habitus uel dispositiones uocari. Habitus quidem, si sint difficile mobiles, quales, inquit, sunt sciencie uel uirtutes. Dispositiones uero, si e contra fuerint facile mobiles. Si ergo secundum hoc habitus sit dicenda quelibet uirtus nostra, non absurde uidetur nonnunquam uoluntas ad obediendum parata, cum sit facile mobilis, antequam firmetur nequaquam dicenda uirtus, sicut nec habitus. Quicumque tamen in huius uoluntatis proposito uitam finirent, nequaquam dampnandi sunt estimandi. De qualibus illud est quod in libro Sapiencie legimus, 'Placens Deo factus dilectus et uiuens inter peccatores translatus est. Raptus est ne malicia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius. Consummatus in breui, expleuit tempora multa. Placita enim erat Deo anima eius. Propter hoc properauit educere illum de medio iniquitatum'. Multi quippe sunt fidelium qui tante constantie non sunt, ut agones martirum sustinere possent, uel non facile in aduersitatibus deficerent. Quorum infirmitati Dominus prouidens non permittit eos temptari supra id quod possunt, nec eos aduersis probat quos pusillanimes uel imbecilles considerat. Qui huius quoque beneficii non immemores et hinc non minimas Deo gratias agentes tanto humiliores existunt quanto se debiliores recognoscunt, nec ab amore Dei possunt esse alieni cuius beneficiis non permanent ingrati, et cui se plus debere fatentur a quo plus in talibus accepisse uidentur.

Traducción

COMIENZA EL SEGUNDO <LIBRO>

La *Ética*, nuestro precedente librito, se ocupaba de conocer o corregir los pecados, y de distinguir los pecados mismos de los vicios, que se dicen ser lo contrario de las virtudes. Resta ahora, para seguir el orden correcto según el salmista: "apártate del mal y haz el bien"; que alejándonos

de las cosas malas tratadas, dirijamos la pluma para hacer el bien con nuestra enseñanza.

La prudencia, esto es, la distinción entre el bien y el mal, es más bien madre de las virtudes que una virtud. A ella le corresponde hacer dispensaciones según el tiempo, el lugar, y la dignidad de las personas.

Pero como distinguimos los vicios de los pecados, entonces las virtudes, contrarias a los vicios, parecen ser algo diferente de los bienes por los cuales es merecida la felicidad, y que consisten en el bien de la obediencia. Pues ciertamente, como las virtudes y los vicios son contrarios, así el pecado, que propiamente se dice del desprecio de Dios, parece contrario al bien de la obediencia, esto es, a la voluntad dispuesta a obedecer a Dios. Y quizá esta voluntad sea capaz de existir algunas veces, aun si en el momento de ser poseída, no es sólida ni inamovible como para ser llamada virtud. Pues, como pensaron los filósofos, de ningún modo se puede decir de la virtud que 'está en nosotros', a no ser que sea un óptimo hábito del alma, o un hábito del alma para disponerse al bien.

En verdad, lo que ellos llamaron hábito o disposición, Aristóteles lo distinguió prudentemente de la primera especie de cualidad, sin duda para enseñar que estas cualidades no existen naturalmente en nosotros, sino que llegan por nuestro ejercicio, y <por ello> son llamados hábitos o disposiciones. En todo caso, si existen hábitos inmutables, como aclara, lo son las ciencias y las virtudes. Serían disposiciones, por el contrario, si fueran fáciles de cambiar. Si, por tanto, según esto, 'hábito' debe decirse de una virtud nuestra cualquiera, no parece absurdo que alguna vez la voluntad dispuesta a obedecer, siendo fácilmente mutable, y antes de haberse consolidado, de ningún modo puede ser llamada virtud, así como tampoco hábito. Sin embargo, quienes terminen su vida con este propósito de la voluntad, de ninguna manera deben ser considerados como condenados. De ellos leemos en el libro de la Sabiduría: 'Porque se hizo agradable a Dios, el justo fue amado por Él; y como vivía entre pecadores, fue trasladado <de este mundo>. Fue raptado para que la maldad no pervirtiera su inteligencia, ni el engaño extraviara su alma [...] Llegado a la perfección en poco tiempo, alcanzó la plenitud de una larga vida. Su alma era agradable al Señor, por eso Él se apresuró a sacarlo de en medio de la maldad'. Sin duda, son muchos los fieles que no tienen tanta constancia como para soportar la agonía de los mártires, o que no caerían fácilmente en las adversidades. El Señor, previendo su debilidad, no permite que sean

tentados por sobre sus fuerzas, ni pone a prueba con adversidades a los que considera pusilánimes o débiles de alma. También, quienes no se olvidan de los beneficios y dan no pocas gracias a Dios, se muestran tanto más humildes cuando más débiles se reconocen, y aquellos que no permanecen desagradecidos a sus favores no pueden ser apartados del amor de Dios, y confiesan que le deben mucho más de lo que aparentemente han recibido en este sentido.

Notas

¹ Los restantes manuscritos que poseemos son el CLM. 28363, ff. 103^r– 132^v; CLM 18597, ff. 4^r – 51^v; el encontrado en Mainz Stadtbibliothek, MS. LAT. 76, ff. 292^v – 320^v y el que aquí nos ocupa.

² D. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1971. El texto latino aquí transcrito se encuentra en las páginas 128 y 130 de la citada edición, y su traducción en las páginas 129 y 131.

³ D. Luscombe, op. cit., intr. p. L.

⁴ Cf. Ibid.

⁵ “*Sed hanc Ethicae nostrae reservamus discussionem*”, *PL*, 178, 951A.

⁶ Cf. R. Face, “Review of D. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1971”, en *Speculum*, Medieval Academy of America, Vol. 48, N. 2 (Apr., 1973), pp. 383-385. El *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christinum* y la *Epistola XVII* son ejemplos de ello.

⁷ Cf. D. Luscombe, op. cit., p. LI.

RESEÑAS

CLAUDIA D'AMICO (editora), *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2008, 274 pp.

El estudio de la influencia y las adhesiones medievales al neoplatonismo es un tema de reiterado interés entre los medievalistas, que se esfuerzan por explicar los motivos del reinado secular de esta corriente entre los cristianos latinos, sólo debilitada en los tiempos escolásticos adictos al aristotelismo en sus diferentes versiones. En Argentina se ha constituido desde hace años un grupo dedicado a este estudio, fruto del cual son varias tesis terminadas o ya encaminadas, y numerosas publicaciones. Este libro es también una buena muestra de las ventajas del trabajo en equipo. Se presentan diez textos que, como señala D'Amico en la "Presentación", ofrecen un panorama general. Cada texto está precedido por una introducción sobre el autor y su conexión con la tradición neoplatónica.

La "Introducción general" de Claudia D'Amico presenta lo que se ha llamado el "neoplatonismo medieval", trazando la historia del término a partir del s. XIX, revisando la polémica del siglo pasado sobre el "encuentro" entre filosofía helénica y cristianismo y arribando a la tarea de identificar las fuentes del platonismo y el neoplatonismo medievales. Finalmente se intenta una caracterización adecuada del "neoplatonismo medieval", asumiendo en primer lugar la propuesta de F. Brunner (1986), quien identifica diez temas como propios de la corriente y los encuentra presentes en numerosos autores: la noción de intelecto y su objeto, la idea como anterior a la cosa, la idea como realidad verdadera, la teología negativa (la conversión, el retorno a lo divino, la afinidad con la religión), el origen de las cosas, el mundo como imagen, la inmortalidad del alma y la libertad y la providencia. A estos tópicos D'Amico añade otros, partiendo de lo que considera fundamental al neoplatonismo: la reflexión acerca de lo Uno "en" y "por sobre" lo múltiple. Según su interpretación, es en este punto en que se ha producido la originalidad del neoplatonismo cristiano: la reflexión sobre lo uni-trino. A esto debe añadirse, como consecuencia, la interpretación de la creación como teofanía y la unidad entre filosofía y teología, asunciones comunes a muchos medievales. D'Amico concluye indicando que si el concepto de "neoplatonismo medieval" es una

categoría historiográfica plausible, entonces debe ser considerados textos de otras áreas culturales y lingüísticas (griega, árabe, siríaca); por lo tanto, el libro representa sólo una de las vertientes de esta corriente, si bien de especial importancia para nuestra propia tradición filosófica.

Los autores y textos seleccionados son los siguientes: de Mario Victorino, su Epístola a Cándido el arriano; de Agustín de Hipona, el párrafo “Sobre las ideas” de las *Ochenta y tres cuestiones*, ambos a cargo de Claudia D’Amico; de Boecio, el capítulo “Cómo las sustancias son buenas...”, de *La consolación de la filosofía*, por María Cecilia Rusconi; del pseudo Aeropagita la Epístola I (al monje Gayo) según la versión de Escoto Eriúgena, por Ezequiel Ludueña; de, *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena, el inicio del Libro I y fragmentos del III, sobre el sentido en el cual la naturaleza increada es parte de la totalidad, por Natalia Strok; fragmentos del *Liber de causis* que muestran la utilización de tesis plotinianas por parte de Proclo, por Ezequiel Ludueña y Natalia Strok; de Thierry de Chartres fragmentos del Comentario al *De Trinitate* de Boecio, por María Cecilia Rusconi; el *Libro de los veinticuatro filósofos* (proposiciones sobre al esencia de Dios) por José González Ríos; de Meister Eckhart el Comentario a Exodo 3,14 (“yo soy el que soy) por Ezequiel Ludueña y el Sermón 216 de Nicolás de Cusa por José González Ríos.

Los textos se presentan en versión bilingüe enfrentada, lo que permite al lector compulsar las opciones del traductor. Se ha optado por una traducción lo más ceñida posible al original, y sólo en algunos casos se ha modificado la puntuación o la sintaxis, para evitar confusiones en el texto castellano.

Resulta un acierto la inclusión, a modo de apéndice, de un breve trabajo de Adriana Martínez: “Las imágenes medievales”, en el cual se muestra, a través de diez ejemplos, cómo los pensadores cristianos se servían de imágenes como mediadoras, remitiendo a la vez a una pluralidad de sentidos, de modo que el signo icónico despliegue una semiosis *ad infinitum* (p. 266). Las imágenes seleccionadas son: un orante (pintura, s. III); Triunfo de Jesús y la Iglesia (tallado en madera, s. V); el bautismo de Cristo (mosaico, s. VI-VI); interior de Santa Sofía de Constantinopla (s. VI); Cristo en majestad (miniatura en pergamino, s. IX); descendimiento de la cruz (vitral de la Catedral de Chartres, s. XII); las artes liberales (arquivoltas de la Catedral de Chartres, s. XII); cabecera de la iglesia de Santiago del Arrenal (Toledo, s. XIII); Cristo en el huerto de los olivos

(grabado sobre madera, s. 1400), “Autorretrato ad imaginem, Dei” de Durero (1500).

En síntesis, esta obra presenta, en relativamente pocas páginas, un adecuado panorama de un aspecto de la filosofía latina medieval y de su inserción en la cultura y sus manifestaciones. Ello muestra que la Edad Media se nos revela cada vez más como una época rica y motivadora de ulteriores estudios y profundizaciones.

* * *

CARL SCHMITT, *Catolicismo y Forma Política*, traducción, estudio preliminar y notas de Carlos Ruiz Miguel, Buenos Aires, Areté grupo editor, 2009, 110 pp.

El libro incluye como apéndice el trabajo de Schmitt “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”, traducido por Román García Pastor.

Carl Schmitt fue un pensador controvertido, cuya reflexión política (unida a la acción) atravesó los momentos cruciales del siglo XX (nació en 1888 y murió en 1985). Fue, al menos al comienzo de su carrera, un intelectual católico y como tal formó parte del catolicismo alemán, dentro de cuyo marco escribió esta obra, en 1923; “Visibilidad de la Iglesia” data de 1917. Pero su concepción acerca de la proyección política de la Iglesia no es conciliable con la forma que tomó la inserción política católica, a través de partidos políticos, como el Demócrata Cristiano (que, por otra parte, advierte Ruiz Miguel, resultaron en casi toda Europa un fracaso político). Su progresivo alejamiento de este grupo, incluso por cuestiones personales, coincide con el desarrollo de su pensamiento que lo situará en el decisionismo que algunos, como Sampay, consideran sólo compatible con una posición atea, cosa que el prologuista cuestiona y rechaza, considerando que, más allá de sus circunstancias personales, Schmitt nunca dejó de ser católico y de pensar como tal.

Además, resulta sorprendente, nos dice el traductor con razón, que esta obra no se tradujera al castellano, ni siquiera en la España del “nacionalcatolicismo”, época en la que se hicieron numerosas traducciones de sus obras. Tal vez la respuesta, sugiere, sea precisamente la forma original en que Schmitt encara al politicidad de la Iglesia. Ruiz Miguel añade a su traducción un amplio Estudio Preliminar sobre la vida y obra del traducido, mostrando una notable sintonía y una comprensión de sus

ideas, así como un muy buen conocimiento de lo que se ha escrito y dicho sobre Schmitt en el ámbito lingüístico hispano. Por estas razones, la traducción resulta enriquecida para el lector, ya que le ofrece una serie de motivos de reflexión que avanzan sobre la historia del texto. Con buenos argumentos analiza las traducciones (y sus respectivas introducciones) al inglés y al italiano. Se basa en la segunda y definitiva edición de 1925, siguiendo el texto tal como aparece en la de 1984 (Klett-Cotta), que la reproduce. Explica también algunas decisiones acerca del modo de traducir, como cortar algunos párrafos demasiado largos y sobre todo, por qué traduce “Catolicismo romano” simplemente por “Catolicismo”.

Estamos en un momento de revisión del pensamiento europeo anterior a 1945, y también en situación de discutir con más calma, y tal vez de comprender, el complejo movimiento político que va de 1918 a 1939, especialmente en Alemania e Italia. Junto a obras que reiteran argumentos “aliancistas” (incluyendo, de nuevo, a Heidegger), otras buscan no sólo entender las motivaciones de las personas, sino y sobre todo, entender la relación de ellas con sus propias ideas y con las ideas de su tiempo. En este sentido, traducir y explicar a un pensador como Schmitt contribuye significativamente a ampliar el horizonte histórico. El traductor tiene una amplia experiencia en estos temas. Habiéndose doctorado en Derecho en la Universidad Complutense de Madrid, se dedicó a temas jurídico-políticos y escribió sobre derecho y práctica internacional, derechos humanos, seguridad del Estado, etc. Se desempeña actualmente como profesor de Derecho en la Universidad de Murcia.

* * *

JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina*, Madrid, BAC, 2009, 370 pp.

El autor de este libro ha sido el director de la colección *Teología en América Latina*, proyecto centralizado en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que se prolongó por quince años, con un equipo de unos cuarenta investigadores de América Latina y Europa, cuyo producto fue serie de cuatro gruesos volúmenes publicados a lo largo de una década por Iberoamericana- Vervuert. Con esa experiencia y el caudal acumulado, se presenta ahora una síntesis más adecuada a la enseñanza y a la divulgación, manteniendo lo esencial de aquella propuesta. El esquema es básicamente el mismo. Luego de una introducción en que se explica la periodización y el estado bibliográfico del tema, se pasa al análisis histórico dividido en tres grandes partes.

La primera se refiere a la teología en el ciclo colonial, dividido a su vez en cuatro etapas: la evangelización fundante (1493-1563); recepción del Concilio de Trento (1563-1619); la escolástica barroca americana (1619-1767) y la ilustración americana, hasta 1810. En el balance que cierra esta parte (p. 139 ss.) el autor expresa que la teología latinoamericana se alineó con las grandes preocupaciones europeas, siendo primero escolástica, después escolástica barroca y finalmente acusó influjo iluminista. Los elementos que le dan una coloración especial son su acento en la antropología teológica, determinado por las cuestiones vinculadas a la relación con los pueblos originarios, las cuestiones dogmáticas sobre disciplina eclesial y ordenación de los indios, el debate eclesiológico derivado de la recepción tridentina y finalmente la consideración de la religiosidad popular.

La segunda parte, referida a la teología del primer ciclo republicano, abarca el período de 1810 hasta fin del siglo XIX y su material se articula en dos capítulos: de 1810 al Concilio Vaticano I (1870) y desde ahí al fin del siglo. En las consideraciones finales (p. 22 ss.) afirma que a pesar de las dificultades por las que atravesó la iglesia, hubo teología en mayor o menor medida en toda la región, y son interesantes las reflexiones y soluciones dadas al problema de la obediencia debida, a la independencia y a las autoridades republicanas; destaca también que hubo una significativa vida conciliar a nivel regional.

La tercera parte trata la teología en el siglo XX, también en dos capítulos; primeramente los Concilios Plenarios nacionales, la Conferencia de Río y al fundación del CELAM y luego el período que va desde el Vaticano II a nuestros días. En el “Balance muy provisional del siglo xx” (p. 343 ss), Saranyana reconoce que es difícil hacer un balance, que faltan estudios serenos sobre la recepción del Vaticano II y sobre las nuevas teologías; pero su actitud es mesurada y optimista.

Cierra la obra un apartado de apéndices con documentos conciliares de interés histórico. Debe reconocerse que, aunque se disponga de mucho material -y tal vez precisamente por eso- no es fácil sintetizar en poco más de trescientas páginas una historia compleja y dilatada. Dos méritos sobre todo hay que reconocer a esta obra. En primer lugar, que la síntesis realizada por el autor es sin duda acertada y producto de un largo y fecundo contacto con las fuentes, dado que él mismo se comprometió con buena parte de la redacción de los volúmenes del *opus maior* (como él lo llama). Y sobre todo, considero que el mérito principal radica en la mesura, la objetividad y la reflexión seria sobre temas muy sensibles y en los cuales las posiciones suelen derivar en dolorosos enfrentamientos, no sólo teóricos. Las

cuestiones de la conquista americana, de las teologías hegemónicas, del clero separatista decimonónico, de los movimientos eclesiales de base, los “curas del tercer mundo”, la teología de la liberación, entre otras, son abordadas con ejemplar espíritu académico sin necesidad de abogar por un imposible “objetivismo” autoral. En ese sentido seguramente la obra será de lectura compartida por los diversos sectores que transitan el estudio y el análisis del pensamiento latinoamericano.

* * *

La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo, Estudio preliminar: Francisco Bertelloni, Introducción, traducción y notas: María Florencia Marchetto y Antonio Tursi, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2010 243 pp.

La “cuestión de los universales” fue el punto central de la filosofía latina en los siglos XI y XII, y hasta podría decirse el aporte más importante hasta entonces de los medievales a esta disciplina. La disputa que enfrentó a los realistas de entonces con las nuevas posiciones críticas tuvo una secuencia histórica cuyos dos antecedentes principales fueron Porfirio y Boecio. La obra que se nos ofrece refleja estos dos momentos y la recepción del *status quaestionis* en el pensamiento del filósofo más célebre del siglo XII: Pedro Abelardo.

En el Estudio Preliminar, Bertelloni ubica a Abelardo como el momento de cierre del período de predominancia de la *logica vetus*. Tomando entonces su *Logica Ingredientibus* como punto *ad quem* de esta tradición, se retrocede a sus fuentes: la *Isagoge* porfiriana y los comentarios de Boecio. Luego pasa a dos formas altomedievales de realismo, aunque antagónicas: Roscelino de Compiègne y Guillermo de Champeaux. Sus teorías fueron conocidas, criticadas y superadas por Abelardo, cuyo mayor aporte es, según Bertelloni su teoría del *status*, que sintetiza el esfuerzo de “descosificar” al universal, algo que no había logrado -aunque parezca lo contrario- el nominalismo extremo de Roscelino, ni menos, obviamente, el realismo extremo de Guillermo. En palabras de Bertelloni “El sentido del *status* abelardiano entendido como principio inmanente es su capacidad de generar, por medio del lenguaje, la organización de las cosas que el principio inmanente invocado por el nominalismo no había logrado organizar. [...] El *status* reúne, pues, la inmanencia que faltaba a Guillermo y la legalidad que faltaba a Roscelino. [...] Frente a este conjunto de individuos sin organización, propio del nominalismo, y frente a la

organización sin individuos -pues los individuos son absorbidos desde fuera de la realidad- propia del realismo, Abelardo recupera la legalidad interna de la realidad, sin recurrir a un principio metaempírico” (p. 37) encontrando así en esta teoría una síntesis de ambas posiciones. De este modo Abelardo queda configurado como el primero en plantear la cuestión desde la perspectiva que luego retomaría Ockham. El texto escogido para ilustrar su posición es el pasaje en que Porfirio se desentiende de resolver el problema de los universales (pp. 7-27 de la edición de Geyer) cuyo texto latino se acompaña con una traducción casi a la letra.

Naturalmente el texto “disparador” (Proemio de la *Isagoge*) es incluido en la traducción de la selección dedicada a Porfirio: los primeros seis capítulos, que incluyen la introducción mencionada y la relación de los cinco universales o predicables: género, especie, diferencia, propio y accidente. En este caso, la traducción va acompañada de la versión griega establecida por Bosse y la traducción latina de Boecio (es decir, la fuente de Abelardo).

De Boecio se traducen los dos comentarios al Proemio. Los traductores señalan, en su Introducción, que para el primer comentario a la *Isagoge*, Boecio utilizó la versión de Mario Victorino, pero para el segundo hizo la suya propia, más fiel al texto griego (esta fidelidad puede apreciarse en la parte dedicada a Porfirio). Los traductores han seguido las versiones de Schepss y Brandt.

En este tema la cuestión de la traducción y la hermenéutica consiguiente han tomado un papel casi decisivo. En efecto, Porfirio comienza por hacer su interpretación del Estagirita a partir del proyecto neoplatónico de conciliar a los dos grandes genios de la filosofía griega, proyecto compartido expresamente por Boecio. Y por tanto, aun expresándose en griego, no lo hacía con iguales matices que Aristóteles. Una traducción latina que además incluyera un comentario debía ser, obviamente, una fuente de terminología técnica filosófica latina. De ahí que Boecio, comprendiendo este punto, prefiriera su propia traducción y que ella fuese lo más ceñida posible al original. Los traductores han optado por el mismo criterio, pues son pocos los textos filosóficos que, dentro de una asombrosa parquedad, hayan podido determinar una polémica que es, en sí misma, uno de los capítulos más importantes de la historia de la filosofía.

Las notas que acompañan las traducciones se hacen cargo de este tema. Para poner un solo ejemplo: traducen como “subsistir” el “*subsistere*” de Boecio, versión del original “*hyphesténai*”, explicando por qué no

traducen con “existir”, y coincidiendo en esto explícitamente con Boecio. Y luego, estos recaudos se repiten al traducir a Abelardo, que a su turno usa las mismas expresiones de Boecio. La línea teórica que se muestra en esta publicación se revela claramente dependiente de la comprensión del lenguaje usado por Porfirio, al plantear una cuestión que descubría en la lógica aristotélica, pero que no se decidió a abordar. Los traductores recuerdan que la distinción entre “existir” y “subsistir” fue establecida por los estoicos y que Porfirio recoge, usándola paralelamente a la distinción entre lo corpóreo (que “existe”) y lo incorpóreo (que “subsiste”). En todo caso no es una distinción de Aristóteles; el tema de los predicables es leído, de este modo, con un matiz que pasa por otras concepciones y que se va incluyendo en los usos sucesivos del lenguaje, configurando al fin una tradición tanto de tecnicismo lingüístico, como de concepción doctrinal. Un caso más que muestra la importancia de la traducción filosófica para la tarea misma de hacer filosofía.

Celina A. Lértora Mendoza

INFORMACIÓN

Hermenéutica y traducción

Los días 20, 21 y 22 de mayo de 2010 se celebró en San Miguel de Tucumán el I Congreso Internacional de Filosofía Hermenéutica “A cincuenta los de *Verdad y Método*”. En sus Actas, hay varios trabajos de interés para VersioneS, por lo cual a continuación aportamos los resúmenes de las ponencias que se hallan completas en la publicación

Actas I Congreso Internacional de Filosofía Hermenéutica, A cincuenta años de Verdad y método, Editor Dr. Rafael Cúnsulo, Tucumán, 2010, CD, s/v.

Leandro Catoggio

La unidad del lenguaje y ser en la proyección hermenéutica de la noción *Sein zum Texte* (ser-psra-el-texto)

A través de una entrevista que Jean Grondin le realiza a Gadamer en la década del noventa el filósofo alemán se muestra de acuerdo con la observación de Odo Marquard de que su tercera parte de *Wahrheit und Methode* puede leerse como un reemplazo de la expresión heideggeriana *ser-para-la-muerte* por la expresión *ser-para-el-texto*. Nosotros nos centraremos en la posibilidad efectiva de esta noción en el desarrollo del proyecto hermenéutico filosófico. Es decir, intentaremos discernir qué se entiende por la expresión *ser-para-el-texto* en el contexto del pensamiento gadameriano. El trabajo, según esto, se dividirá en dos partes. La primera de ellas tendrá por objetivo mostrar que la ontología para la hermenéutica tiene una estructura textual. Ser y lenguaje son consustanciales y ambos se estructuran desde el factor de la coherencia pragmática, que es el requisito mínimo de la textualidad. La segunda y última parte intentará mostrar cómo la hermenéutica filosófica desde esta noción de *ser-para-el-texto* configura un modelo explicativo y orientativo para la sociedad contemporánea que permite en una intersección con otras disciplinas ampliar su campo de acción.

*

María Cristina Bulacio

La palabra entre el tiempo y la eternidad

Nuestra existencia se debate entre el tiempo y la eternidad y allí, en ese no-lugar, se aposenta la palabra como mediadora. Mientras la temporalidad es nuestra mayor certeza y una imperiosa fuerza de gravedad que nos ata a la tierra, la eternidad es la más elevada presunción y el más osado de los sueños. En el mitad, intercediendo, la palabra que –como lo señalan los mitos platónicos– busca apaciguar la angustia de finitud con promesas de eternidad. Incontables textos de las más diversas culturas dan fe de ello. No interesa si la eternidad es “hija de los hombres”, de factura humana, como dice Borges, con seguridad es la meta de toda aspiración humana. ¿Y por qué la palabra para mediar? Porque el lenguaje –la escritura– tiene algo de temporal y de eterno: sucesivo, transparente, deja ver a través de sí los significados que permanecen. Esa mediación –para zanzar el abismo al que George Steiner llama “la grieta de lo desconocido”– sólo puede ser operada por un texto. Si bien no podemos poseer la eternidad, al menos podremos alcanzar la promesa de que nunca moriremos.

Sin embargo, esa palabra también puede decir algo distinto: puede ser testimonio de la incertidumbre y el desconcierto –que ha colonizado el corazón del no creyente– ante la promesa de eternidad. Textos inteligentes, poblados de paradojas revelan nostalgia de quien acepta la finitud como destino. Ficciones y textos poéticos son los que certeramente nos permiten “apropiarnos del mundo” creado por la tensión de aquellos escritos. Con el propósito de indagar esta cuestión, ofrecemos una lectura hermenéutica de algunos textos de Jorge Luis Borges.

*

Alejandra Adela González

Una teo-logía de la traducción: la experiencia de lo extraño

“El traductor tiene muchas veces la dolorosa conciencia de la distancia que lo separa necesariamente del original. Su trato con el texto tiene también algo de los esfuerzos del ponerse de acuerdo en una conversación”. Según Gadamer, la traducción hace referencia a una distancia que nunca puede ser abolida completamente, y a un acuerdo como principio conversacional. Seguiremos avanzando en estas dos líneas: Por un lado la distancia de una lengua a la otra, que nos conducirá hasta pensar la infinita distancia

entre cualquier lengua humana y la lengua de Dios, en el camino de una teología de la traducción. Por otro lado, el acuerdo que se erige desde la presencia de un otro como dolorosa conciencia de la separación. En este sentido, trataremos a la traducción como una instancia ética, regida por ley y habitada por la experiencia de lo extraño.

*

María C. Jugo Beltrán

La conversación, condición de posibilidad de los consensos prácticos

Gadamer comprende el diálogo y la conversación como el acuerdo intersubjetivo, horizonte en el cual se realizan los acuerdos y desacuerdos históricos y fácticos. “Es la idea de la razón misma la que no puede renunciar a la idea del consenso general. Tal es la solidaridad que une a todos.” Esta interpretación no concibe al hombre como individuo en búsqueda de su propia supervivencia, sino constituyéndose en el proceso dialógico comunicativo de mutuo reconocimiento y, por ello, esencialmente solidario. Denota la prioridad de la sociedad para la conformación de la identidad a diferencia de la interpretación biológica, prepolítica, centrada en la salvación individual y nos aproxima a una concepción de la democracia que incorpora en el diseño de sus instituciones, fines y bienes colectivos; y que valora la representatividad de todos los sectores sociales en pos de un consenso solidario y participativo. Heidegger piensa que el Imperialismo Planetario, máxima expresión de la subjetividad moderna, facilita el dominio y es transformación de la subjetividad en objetividad.

Así, la racionalidad práctica es el horizonte de la auto-responsabilidad racional, la cual nos posibilita la “medida” que limite la racionalidad instrumental y la absolutización del yo como fundamento y sentido de la obra humana.

Y por ello no es un simple hábito, sino una virtud, en el momento en que interpretamos textos. Siendo la *phrónesis* la que nos lleva a leer entre líneas, a ver donde otros no ven, y lograr por lo menos, no la realidad del texto en su totalidad, pero por lo menos algo de él, no es un acercamiento total, sino verosimilitud de él.