

## El intelecto activo de Aristóteles: otra aún más modesta propuesta

José Antonio García-Lorente<sup>1</sup>

Recibido: 17/01/2023 / Aceptado: 12/04/2023

**Resumen.** En este trabajo se presenta una interpretación sobre la célebre distinción entre el intelecto activo y el intelecto pasivo en *De anima* III, 5, a partir de “otra modesta propuesta”. Para ello, se expone el núcleo fundamental de esa reciente propuesta, que identifica el intelecto activo con el hábito de los principios y con el contenido de los primeros principios. A continuación, se ponen de manifiesto algunas objeciones a dicha interpretación y, finalmente, se analizan las notas o características del intelecto activo presentes en el texto de Aristóteles. El propósito de este artículo consiste en mostrar una posible comprensión del intelecto activo de Aristóteles, con la intención de que se convierta en “otra aún más modesta propuesta”.

**Palabras clave:** Aristóteles; alma; intelecto; principio; verdad.

### [en] The active intellect of Aristotle: another even more modest proposal

**Abstract.** The object of this paper is to present an interpretation of the well-known distinction between the active intellect and the passive intellect in *De anima* III, 5 using as a basis a previous article entitled “a modest proposal.” To achieve this aim, I will expound on the fundamental nucleus of that recent proposal, which identifies the active intellect with the habit of principles and with the content of the first principles. I will then point out certain objections to the aforementioned interpretation. Finally, I will provide an analysis of the marks or characteristics of the active intellect in the text of Aristotle. The purpose of this article is to offer a possible understanding of the active intellect of Aristotle, with the intention that it may become “another even more modest proposal”.

**Keywords:** Aristotle; soul; intellect; principle; truth.

**Sumario:** Introducción. 1. El texto de Aristóteles. 2. El intelecto activo como hábito de los principios. 3. El intelecto activo como el contenido de los primeros principios. 4. La “otra aún más modesta propuesta”. 4.1. Objeciones a la “otra modesta propuesta”. 4.2. Las notas del intelecto activo en la “otra aún más modesta propuesta”. Conclusión.

**Cómo citar:** García-Lorente, J. A. (2023): El intelecto activo de Aristóteles: otra aún más modesta propuesta, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(3), 429-442.

### Introducción

El profesor de filosofía y estudios clásicos en la Universidad de Michigan, Victor Caston, escribió un artículo sobre la concepción del intelecto en Aristóteles, publicado en 1999 con el título “Aristotle’s Two intellects: A Modest Proposal”<sup>2</sup>. A partir de este título, el recientemente fallecido profesor emérito de la Universidad de Padua, Enrico Berti, el 14 de mayo de 2014 pronunció una lección en el 2nd “International Colloquium on Aristotle”, organizado por el “Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies” (en la

Aristotle University of Thessaloniki) cuyo título reproduce intencionadamente el de Caston, “Aristotle’s Nous Poietikos: Another modest Proposal”, porque después de más de veinte siglos de debate sobre el tema, deberíamos ser muy descarados si pretendiésemos resolver definitivamente la cuestión sobre el intelecto activo de Aristóteles<sup>3</sup>. Pero la historia no termina aquí, pues el joven profesor de la Università di Sassari, Diego Zucca, en 2016, publica un artículo que discute la intervención de Berti, “Di cosa parla *De anima* Γ 5? Una modestissima proposta”<sup>4</sup>. Con estos títulos, todos los autores mencionados han

<sup>1</sup> Profesor Titular de Universidad (<https://webs.um.es/garcia-lorente/>). Investigador principal del Grupo de Investigación Nóesis. Codirector del Seminario filosófico de investigación sobre Aristóteles y la tradición aristotélica (<https://www.um.es/noesis/>). Universidad de Murcia. E-mail: [garcia-lorente@um.es](mailto:garcia-lorente@um.es). ORCID: 0000-0003-2519-9194.

<sup>2</sup> Caston, V., “Aristotle’s Two Intellects: A Modest proposal”, *Phronesis*, 44 (1999), pp. 199-227.

<sup>3</sup> El texto fue publicado como “L’intelletto attivo: una modesta proposta”, en *Atti dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, CDXI, 2014, *Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Memorie, serie IX, vol. XXXV, fasc. 3, Roma 2015, pp. 559-571 (Publicado también en *Nuovi studi aristotelici V - Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 191-203). Este texto ha sido revisado y ampliado en una nueva versión: “Aristotle’s Nous poiëtikos: Another Modest Proposal”, en Sillitti, G., Stella, F., Fronterotta, F., *Il nous di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, pp.137-153.

<sup>4</sup> Zucca, D., “Di cosa parla *De Anima* III 5? Una modestissima proposta”, *La Cultura*, LIV, 2016, pp. 47-75. Otra versión más reciente: “What is Aristotle’s Active Intellect?”, in Diego Zucca – Roberto Medda (eds.), *The Soul/Body Problem in Plato and Aristotle*, Academia Verlag, Baden-Baden (Germany) 2019, pp. 133-157. Sin embargo, la misma idea aparece ya en su libro monográfico sobre la psicología de Aristóteles: *L’anima*

tenido una única y “modesta” intención: esclarecer algo de luz sobre uno de los pasajes más comentados de todo el *Corpus aristotelicum*, i.e. aquél donde se menciona la famosa distinción entre el intelecto activo o agente (νοῦς ποιητικός) y el intelecto pasivo (νοῦς παθητικός), presente en *De anima* III, 5, 430 a 10-25, un texto de tan solo 16 líneas de la edición bekkeriana.

En realidad, la propuesta de Caston no es nueva, pues recupera y reivindica sustancialmente la interpretación clásica del gran comentarista antiguo de Aristóteles, Alejandro de Afrodisias, quien identificó el intelecto activo con el intelecto divino<sup>5</sup>. La otra propuesta clásica, que se remonta a Teofrasto, Temistio y Filopón, pero que tiene en Tomás de Aquino a su máximo representante, identifica el intelecto activo con el intelecto humano, o al menos, con una parte de éste<sup>6</sup>. Sin embargo, tanto la propuesta de Berti como la de Zucca representa una cierta “novedad”, no en el sentido de que no haya sido nunca jamás concebida por nadie, sino porque rompe con la doble interpretación clásica y se aleja de ella.

Pues bien, a continuación se presenta una síntesis de las propuestas de Enrico Berti y Diego Zucca sobre el νοῦς ποιητικός de Aristóteles y, a partir de ellas, se ofrece una posible interpretación de *De anima* III 5, que esquive las objeciones planteadas por ambos autores. Para ello, se extraen las notas distintivas del intelecto activo, justificando su sentido en el texto aristotélico, con la intención de que se convierta en “otra aún más modesta propuesta”.

## 1. El texto de Aristóteles

El texto de referencia es *De anima* III 5, 430 a 10-25<sup>7</sup>:

10 Ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη  
11 ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα),  
ἕτερον δὲ  
12 τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ  
τέχνη  
13 πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ  
ὑπάρχειν

14 ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος  
νοῦς τῷ πάντα  
15 γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ  
φῶς·  
16 τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα  
χρῶ-  
17 ματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωρι-  
στὸς καὶ  
18 ἀπαθῆς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα<sup>8</sup>. εἰ γὰρ  
τιμιώτε-  
19 ρον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.  
τὸ δ'  
20 αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνεργεῖαν ἐπιστήμη τῷ πράγ-  
ματι· ἢ δὲ  
21 κατὰ δυνάμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ  
οὐδὲ χρόνῳ.  
22 ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐ-  
στὶ μόνον  
23 τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ  
αἰδίδιον. οὐ  
24 μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ πα-  
θητικός  
25 νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

La traducción que propongo es la siguiente<sup>9</sup>:

(10) Ahora bien, dado que, en toda naturaleza, existe algo que es materia (11) para cada género de entes –o sea, es en potencia todas las cosas pertenecientes a tal género–, y algo diverso, (12) que es la causa y es aquello que produce, el cual, haciendo todas las cosas, (13) actúa en la materia como lo hace la técnica [arte], también es necesario que se den en el alma (14) estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas (15) y otro capaz de hacerlas todas, como un cierto hábito, como por ejemplo la luz; (16) la luz hace en cierto modo de los colores en potencia (17) colores en acto. Y este intelecto es separable, (18) impassible y sin mezcla, siendo en acto según su substancia. Y es que siempre es más excelso (19) aquello que actúa que aquello que padece, y el principio más que la materia. (20) Por lo demás, la ciencia en acto es idéntica a su objeto. (21) Desde el punto de vista de cada individuo, la ciencia en potencia

*del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 293-326.

<sup>5</sup> *Alexandri Aphrodisiensis De anima*, in Id., *Scripta minora*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887, 88, 16-89, 22. En la literatura más reciente, siguen esta interpretación, aunque con matices, autores como Paul Moraux (1942), S.R.L. Clark (1975), W.K.C. Guthrie (1981), John M. Rist (1989), Michael Frede (1996) o Myles F. Burnyeat (2008).

<sup>6</sup> Themistii, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Berlin 1899, Georg Reimer (*CAG* 5, 3); S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis librum de anima commentarium*, ed. A.M. Pirotta, Marietti, Turin 1959, lib. III, lectio 10. Recientemente, en esta interpretación, siempre con matices, se ubica Jonathan Barnes (1979), Michael V. Wedin (1993), John Sisko (2001) o Lloyd P. Gerson (2004).

<sup>7</sup> Sigo la edición de Ross en: Aristotle, *De anima*, edited, with Introduction and Commentary, by David Ross, Clarendon Press, Oxford 1961. Ross publicó una primera edición en la “Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis” (*Aristotelis De anima*, recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross, Oxonii 1956).

<sup>8</sup> En esta ocasión, sigo la edición de la mayoría de los manuscritos, incluido el manuscrito E (*Parisinus graecus* 1853), el más antiguo y fiable de todos, que contiene ἐνεργεῖα (en dativo). Torstrik (*Aristotelis, De anima libri tres*, Weidmann, Berolini 1862), siguiendo el comentario del neoplatónico Simplicio, lo ha corregido con ἐνεργεῖα (nominativo), preferido también por Ross.

<sup>9</sup> La traducción es mía, aunque tomo en consideración la ya clásica traducción de Tomás Calvo Martínez, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978 y la reciente edición y traducción de José Manuel García Valverde, *Sobre el alma*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2019. Recientemente se ha llevado a cabo una nueva traducción, con un estudio y análisis filológico muy riguroso, a cargo del catedrático de Metafísica de la Universidad de Murcia, Alfonso García Marqués, “Propuestas filológicas para leer de nuevo modo *De anima* III, 5”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (40) 2(2023), pp. 261-279.

es anterior en cuanto al tiempo, pero, desde el punto de vista en general, no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo, (22) pues ciertamente, no ocurre que el intelecto a veces piense y a veces no piense. En cuanto separado, (23) es solo aquello que propiamente es, y únicamente él es inmortal [perpetuo] y eterno [atemporal]. (24) Sin embargo, nosotros no lo recordamos, porque es impasible, mientras que el intelecto pasivo (25) es corruptible y sin este nada piensa.

## 2. El intelecto activo como hábito de los principios

La interpretación de Enrico Berti se articula en torno a la idea de que el νοῦς ποιητικός, el intelecto activo es un *habitus* (ἕξις), esto es, un hábito de los principios que conforma el “patrimonio de las verdades eternas”, o dicho de otro modo, “el sistema de los principios de las ciencias en cuanto poseídas por el género humano”<sup>10</sup>. Berti traduce y analiza el texto de la edición de Ross, a partir de la siguiente división.

### a) Líneas 10-17<sup>11</sup>

Las observaciones principales en estas líneas son las siguientes<sup>12</sup>:

1. Aristóteles habla de dos intelectos, basándose en la distinción, presente en toda la naturaleza, entre materia o potencia y causa eficiente, ya en acto: intelecto material o potencial e intelecto agente o activo.
2. Los dos intelectos están en el alma, que no significa en el alma del individuo humano singular (como ha interpretado Tomás de Aquino<sup>13</sup>), sino en el alma humana en general (análogo al ámbito de la naturaleza, como ha mostrado Caston<sup>14</sup>).
3. El intelecto activo es comparado con el arte (un hábito dianoético)<sup>15</sup>.
4. El intelecto activo, llamado un cierto hábito (ἕξις τις, línea 15), es comparado con la luz.
5. Ni el arte ni la luz son sujetos, es decir, sustancias, sino hábitos, esto es, propiedad del artista y del medio transparente respectivamente<sup>16</sup>.

6. El hacer (*poiein*) del intelecto activo no es un producir de la nada, sino un pasar de la potencia al acto, como hace el arte que opera sobre una materia haciendo una obra de arte, o la luz que opera sobre los colores en potencia haciéndolos pasar en acto.

### b) Líneas 17-22<sup>17</sup>

Se trata del pasaje decisivo para comprender la naturaleza del intelecto. Según Berti, aquí se dice lo siguiente<sup>18</sup>:

1. El intelecto activo es separable, impasible, sin mezcla y en acto (dativo).
2. El intelecto activo es más noble que el intelecto pasivo, porque es causa eficiente.
3. Hay una ciencia en potencia y otra ciencia en acto: el intelecto activo o en acto es como la ciencia en acto.
4. La ciencia es idéntica a su objeto, como se afirma en *De anima* II 4 430 a 4-5 y en dos lugares de la *Metafísica* (XII 9, 1075 a 1-3. 3-5).

Pues bien, ¿cuál es el objeto del intelecto? El intelecto es el hábito de los principios, por tanto, el intelecto es el conjunto de los principios propios y comunes de las diferentes ciencias, la posesión de tales principios<sup>19</sup>. La ciencia en potencia precede en el tiempo en el individuo singular (ἐν ἐνί), mientras que en general (ὄλως) no. Así pues, en general, la ciencia en acto existe en el tiempo incluso antes que el individuo singular la conozca. Si se aplica este discurso al intelecto resulta que, en el individuo singular, el intelecto en potencia precede en el tiempo al intelecto en acto, pero “en general”, fuera del individuo singular, el intelecto en acto, es decir, el hábito de los principios, el conjunto de los principios de las ciencias precede al intelecto en potencia, respecto al rango (porque es más noble) y respecto al tiempo (porque es la causa que le hace pasar al intelecto pasivo de la potencia al acto)<sup>20</sup>.

De este intelecto, o sea, de esta ciencia en acto que precede en el tiempo a la ciencia en potencia, no tiene sentido afirmar que “piense a veces y a veces no piense”, no porque siempre piensa (como

<sup>10</sup> Berti, E., “Aristotle’s Nous poiêtikos”, pp. 142 y 144.

<sup>11</sup> Enrico Berti sigue la edición de David Ross, pero no tiene en cuenta la modificación que el editor introdujo en 430 a 10 y, de este modo, atiende al texto unánime de los manuscritos. Para el comentario de Berti, cito por su texto en la versión inglesa, “Aristotle’s Nous poiêtikos: Another Modest Proposal” (en estas líneas, pp. 138-139).

<sup>12</sup> Berti, E., “Aristotle’s Nous poiêtikos”, p. 139.

<sup>13</sup> Cfr. S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis librum de anima commentarium*, lib. III, lectio 10, c. 736.

<sup>14</sup> Cfr. Caston, V., “Aristotle’s Two Intellects”, pp. 205-207.

<sup>15</sup> Los hábitos dianoéticos, –como sabemos: arte (τέχνη), ciencia (ἐπιστήμη), prudencia (φρόνησις), sabiduría (σοφία) e intelecto (νοῦς)–, son aquellos por los que “el alma está en lo verdadero mediante la afirmación o la negación (ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι)”, *Ética nicomáquea*, VI 3, 1139 b 14-16 (Cito por la edición de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985, pero en este caso la traducción es mía).

<sup>16</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 7, 418 b 19-20.

<sup>17</sup> Enrico Berti sigue la lectura en la línea 18 del término ἐνεργεῖα, con la iota suscrita, –como la mayor parte de los manuscritos, incluido el más antiguo y fiable de todos, el manuscrito E (*Parisinus graecus* 1853)–, que Torstrik ha enmendado por ἐνεργεία, sobre la base del comentario del neoplatónico Simplicio.

<sup>18</sup> Berti, E., “Aristotle’s Nous poiêtikos”, pp. 140-141.

<sup>19</sup> Cfr. Aristóteles, *Analytica posteriora*, II, 19, 100 b 12 (Aristóteles, *Análíticos segundos*, ed. de Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de lógica (Órganon) II*, Gredos, Madrid 1988); *Ética nicomáquea*, VI, 6, 1141 a 7-8.

<sup>20</sup> Berti, E., “Aristotle’s Nous poiêtikos”, pp. 142-143.

han señalado todos los comentaristas), sino porque no piensa en modo alguno. Es decir, no es una mente ni un sujeto pensante; no es un individuo, sino un hábito, una posesión de verdad, un patrimonio de saber que pertenece siempre a la humanidad entera<sup>21</sup>.

### c) Líneas 22-25

Haciendo referencia a este intelecto en acto, Berti comenta el final del capítulo con el análisis siguiente<sup>22</sup>:

1. El término “separado” (*khôristheis*) no tiene un significado temporal, en el sentido de que el intelecto activo se separa del individuo después de la muerte, sino que quiere decir que “es considerado en sí mismo”, es decir, no en cuanto poseído por el alma, sino “en general”, como la ciencia en acto. Pero además, es cierto que sí está separado de cada individuo y, en este sentido, el intelecto activo precede al intelecto en potencia, es decir, ya existe, antes de hacer pasar de la potencia al acto al intelecto del individuo singular.
2. El intelecto activo es eterno e inmortal, o sea, siempre ha existido, existe y siempre existirá (contra Tomás de Aquino, que considera “eterno” no “lo que siempre ha existido y existirá”, sino “lo que siempre será”).
3. La frase “no somos capaces de recordarlo” no significa que después de la muerte no recordamos las cosas aprendidas durante la vida (contra Temistio y Tomás de Aquino), sino que nosotros en esta vida no recordamos el contenido del intelecto activo, a pesar de que existía siempre, porque nuestro intelecto, el pasivo, no es eterno, sino corruptible y, por tanto, no ha vivido antes de que nosotros naciéramos de modo que hubiera podido aprehender los principios y después recordarlos.
4. Nuestro intelecto, que es en potencia, aprehende los principios por inducción (*epagogé*), a partir de la experiencia, a través del “fantasma”, o a través de la discusión dialéctica que parte de las opiniones más autorizadas (éndoxa). Así pues, nuestro intelecto (pasivo), a través de las inducciones, discusiones e investigaciones, llega a descubrir los principios que se encuentran en el intelecto activo y, de este modo, es iluminado (como una luz), pasando al acto.
5. La última frase “sin eso, nada piensa” hay que entenderlo como la operación propia del *noûs*, es decir, entender los principios, conocer las esencias, las causas, las explicaciones de las cosas.

Pues bien, las conclusiones sobre la distinción entre el intelecto activo y el intelecto pasivo en *De anima* III, 5, según Berti, son las siguientes<sup>23</sup>:

1. El intelecto activo no es el intelecto humano individual (contra Temistio y Tomás de Aquino), pues el intelecto humano individual es en potencia y pasa de la potencia al acto, mientras que el intelecto activo está siempre en acto; además, el intelecto humano individual, esto es, el pasivo, es corruptible, mientras que el intelecto activo es eterno.
2. El intelecto activo no es el intelecto divino (contra Alejandro de Afrodisias), pues éste es el motor inmóvil, es decir, una substancia que piensa, o sea, un sujeto pensante, una mente. El intelecto divino no es un hábito, o sea, no es un sistema de verdad y, además, no interviene en las actividades humanas (salvo en ciertas ocasiones excepcionales).
3. El intelecto activo es un intelecto humano, porque los principios de las ciencias son descubiertos – no inventados– por el hombre. Pero este hábito no está en el individuo singular (*en hení*) al que pertenece el intelecto en potencia, sino en el alma intelectual en general (*holós*). Es el alma, por así decir, del género humano: es el patrimonio de verdades eternas que la humanidad ha gradualmente descubierto y continuará progresivamente descubriendo y que, una vez aprehendido por el individuo singular, deviene el intelecto en acto del singular, es decir, el intelecto adquirido.

Finalmente, en su primera versión, Enrico Berti establece una comparación entre el intelecto activo, entendido como hábito universal de los principios y el mundo 3 del que habla Karl Popper. Se trata del mundo de los “contenidos objetivos de pensamiento”, esto es, los pensamientos científicos y poéticos, y de las obras de arte. Se trata del saber humano universal, que existe independientemente del hecho de ser contenido en la mente de un individuo singular. Los lugares en los que habita este intelecto activo como hábito universal de los principios, o sea, donde viene custodiado, alimentado y acrecentado, son también las Academias. Más adelante, en su última versión, Berti asemeja su interpretación con la idea del “*third realm*” de Gottlob Frege. En esta ocasión, el intelecto activo es el pensamiento que no necesita propietario. Un ejemplo es el teorema de Pitágoras, que es una verdad atemporal e independientemente verdadero de que alguien lo piense como verdadero. En cualquier caso, se trata del aprendizaje humano universal, que existe con independencia de que esté o no esté en la mente de un individuo singular<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 145-147.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 147-151.

<sup>24</sup> Esta versión ha sido defendida también por algunos especialistas: Kahn (1992), Polansky (2007), Mingucci (2015). Filópono (*De intellectu*, 60, 37-43) parece ser el primero en sugerir que el intelecto humano se pone en marcha, porque el género humano siempre está pensando.

### 3. El intelecto activo como el contenido de los primeros principios

En su última versión, Diego Zucca identifica su propuesta como “*The Content Interpretation*” y la diferencia de las que él denomina como “*The Divine Interpretation*” (Alejandro de Afrosias), “*The Human Interpretation*” (Tomás de Aquino) y “*The «Social» Interpretation*” (Enrico Berti). Su propuesta es una simplificación drástica de la sugerente interpretación de Enrico Berti: el intelecto activo no es el hábito de los principios, sino el contenido mismo de los principios<sup>25</sup>. Para ello, el joven profesor italiano enumera las notas o características del intelecto activo presentes en *De anima* III, 5. Son las siguientes<sup>26</sup>:

1. Está al intelecto pasivo como la *techné* está a la materia.
2. *Produce* todas las cosas que el otro intelecto deviene.
3. Es como la luz, que hace pasar los colores en potencia a colores en acto.
4. Es (no sólo) separado, imparable, no mezclado (sino también) *en acto* por esencia.
5. Es *superior* al otro intelecto, como el principio activo es siempre superior al pasivo.
6. No se da el caso de que a veces piense y a veces no piense.
7. Es propiamente aquello que es en cuanto es *separado*.
8. Sólo este intelecto es *inmortal y eterno*.
9. No recordamos, porque es imparable, mientras que el intelecto pasivo es corruptible.
10. Sin él, nada piensa.

Además:

- a. La diferencia activo/pasivo es necesaria que esté presente en el alma.
- b. La ciencia en acto es idéntica al objeto conocido y es, en general, anterior a la ciencia en potencia (aunque la ciencia en potencia es anterior en el tiempo, en el individuo)<sup>27</sup>.

Después de presentar la interpretación tradicional del intelecto activo que se identifica con el motor inmóvil y la interpretación que se identifica con —una parte, una función o un aspecto— el alma individual, además de sus respectivas objeciones, Diego Zucca presenta algunas reservas a la interpretación del intelecto activo como hábito de los principios defendida por Berti. Por un lado, no parece que la posesión de los principios por parte de la humanidad sea la causa

eficiente de nuestro intelecto pasivo, pues Aristóteles parece sostener que la intelección tiene lugar por el mismo inteligible (ὑπὸ τοῦ νοητοῦ)<sup>28</sup>, directamente, y no por la posesión por parte de otros o de la humanidad entera. Por otro lado, no existe posesión de los principios “en general”, sino en tanto que posesión por parte de algún intelecto particular. Pero, sobre todo, la versión de Enrico Berti no cumple con el requisito de la eternidad, pues es incompatible con la plena conciencia aristotélica del desarrollo y progreso del avance humano en el descubrimiento de los principios. En este sentido, la eternidad es incompatible con el hecho de que los principios son “descubiertos” en cierto momento del progreso del conocimiento humano. Por lo demás, la eternidad de la posesión de los principios comportaría una especie de “innatismo de especie”, pues ninguno habría jamás conocido los principios por primera vez, si no es a través de la posesión previa por parte de otros. Así pues, la interpretación más novedosa y prometedora de Enrico Berti (*The “Social Interpretation”*), a juicio del joven profesor Zucca, no cumple con los requisitos 1, 2, 3 ni, sobre todo, con 8 (eternidad)<sup>29</sup>.

La propuesta o variante de Zucca se sintetiza en lo siguiente: el intelecto activo no es el hábito o posesión de los principios, ni siquiera a nivel del género humano, sino que se identifica con el mismo conjunto de principios y de verdades primeras *simpliciter*, i.e. con los mismos principios y, por tanto, no con su posesión por parte de la humanidad. Los primeros principios son las esencias y las verdades fundamentales (*basic truths*), esto es, las esencias objetivas de la realidad (*the objective essences of reality*): los objetos de nuestro intelecto pasivo. En este sentido, el conjunto de los principios primeros y las esencias es “productivo o agente” de nuestro intelecto individual pasivo, pues lo actualiza<sup>30</sup>.

Así se justifican, entonces, las notas o características del intelecto activo<sup>31</sup>:

1. El intelecto activo, i.e. el conjunto de los primeros principios informa al intelecto individual pasivo (como la técnica informa la materia).
2. El intelecto activo es exactamente lo que nuestro intelecto pasivo se hace (o se convierte), en el momento en el que aprehende su objeto. Por tanto, la posesión de los principios no es el intelecto agente, sino lo que hace posible tal posesión, del mismo modo que la forma sensible es la causa de su ser percibida (por ejemplo, el teorema de Pitágoras).
3. El intelecto activo hace que las cosas inteligibles en potencia pasen a ser cosas inteligibles en acto:

<sup>25</sup> Zucca, D., (2016), pp. 66-75; (2019), pp. 149-154.

<sup>26</sup> Zucca, D., (2016), p. 53; (2019), pp. 134-135.

<sup>27</sup> Zucca, D., (2019), p. 135.

<sup>28</sup> Cfr. *De anima*, III, 4, 429 a 14; *Metaphysica*, XII, 7, 1072 a 30 (Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1980.)

<sup>29</sup> Zucca, D., (2016), pp. 64-66; (2019), pp. 146-149.

<sup>30</sup> Zucca, D., (2016), p. 66; (2019), pp. 150-151.

<sup>31</sup> Zucca, D., (2016), pp. 66-68; (2019), pp. 151-153.

los principios actualizan nuestro intelecto, como hace la luz con los colores, pues iluminan nuestro intelecto, haciendo que se haga los principios. La luz nos revela los colores en la misma medida en la que el intelecto activo se revela a sí mismo a nosotros: la estructura formal de la realidad es auto-reveladora (*self-revealing*).

4. El intelecto activo, i.e. el conjunto de principios y de verdades primeras es tal con independencia de ser ejemplificado por este o aquel particular. Ahora bien, los primeros principios no son separados en el sentido ontológico de las Ideas platónicas (ser en acto significa simplemente ser verdadero: son siempre y necesariamente verdaderos y reales). Su independencia ontológica significa que su existencia no depende de nuestra posesión. Por eso, la relación entre los principios y nuestra adquisición de ellos es radicalmente asimétrica, en la medida en que los principios son causa del conocimiento que adquiere nuestro intelecto pasivo, pero nuestro intelecto pasivo no causa los principios y lo que ellos son. Es cierto que nuestro intelecto pasivo puede llegar a ser idéntico con los principios, pero de modo contingente, pues la auténtica naturaleza de los principios no se mezcla con nuestra relación cognitiva hacia ellos.
5. El intelecto activo, o sea, su contenido es superior, del mismo modo que lo cognoscible siempre es superior a la ciencia, ya que lo segundo mide lo primero. Así pues, los primeros principios son superiores a nuestro intelecto, como el objeto más excelente de una capacidad cognitiva es más noble que la capacidad misma: el *νοούμενον* se dice que es *τιμιώτερον* que el *νοῦς* (*Metaph.* XII, 7, 1074 b 29-32).
6. El intelecto activo, i.e. los primeros principios son siempre en acto, o sea, verdaderos; es nuestra mente la que ahora los piensa y ahora no. En este sentido, el intelecto activo no piensa intermitentemente, pues no piensa nada en absoluto. De ahí que no sea un sujeto, pero tampoco un hábito. El sistema de los primeros principios es el objeto del pensamiento y es siempre objetivo y verdadero.
7. El intelecto activo, i.e. el sistema de los principios es con independencia de que “este” o “aquel” intelecto individual lo piense o no lo piense: es independiente de nuestro conocimiento. Su ser separado consiste en su absoluta objetividad y su contenido cognoscible no necesita ser conocido por ningún ser humano para ser lo que es.
8. El intelecto activo, i.e. el conjunto de los principios primeros y de las verdades primeras es inmortal y eterno. Existe idéntico a sí mismo desde siempre y por siempre (a diferencia de nuestro intelecto pasivo, corruptible, que nace y muere).
9. La eternidad e inmortalidad del intelecto activo, a diferencia de la corruptibilidad de nuestro intelecto pasivo, explica nuestro no recordar. Así

pues, no hay lugar para la *ἀνάμνησις* y el innatismo platónico. La memoria depende del cuerpo y de la sensibilidad, mientras que los primeros principios pueden ser entendidos solamente recibiendo del mundo, a través de la experiencia, la inducción y la enseñanza.

10. Sólo la existencia, la realidad independiente y eterna de los principios primeros puede hacernos aprehender las esencias. Por eso, sin los primeros principios nada piensa: si tenemos en cuenta que *νοεῖν* significa “aprehender las esencias”, sin el objeto no es posible aprehender nada.

Esta lectura hace justicia al lenguaje de dos intelectos separados: los dos intelectos son dos realidades diversas, nuestro intelecto pasivo, por una parte, y su objeto más alto, i.e. el intelecto activo, por otra.

Y además:

- a. En relación a la diferencia entre el intelecto activo y el intelecto pasivo en el alma, la interpretación del *νοῦς ποιητικός* como el conjunto de los principios primeros se sostiene en lo siguiente: cuando contemplamos las verdades eternas, nuestro intelecto, nosotros como intelectos, nos hacemos idénticos al objeto contemplado. Por eso, identificándonos con un objeto eterno y divino, en cuanto intelectos, nos hacemos, si bien *pro tempore*, eternos y divinos al modo del objeto contemplado y, en cierto modo, transcendemos nuestra temporalidad y nuestra individualidad. Pero en mi alma, hay una diferencia entre el contenido objetivo (intelecto activo), con el que mi alma se ha hecho idéntico, y mi intelecto (intelecto pasivo) como capacidad para hacerse éste u otro contenido noético.
- b. Desde el punto de vista individual, nuestra capacidad para aprehender los principios precede, en el tiempo, a su ejercicio, aunque por naturaleza el acto precede a la potencia, incluso en el individuo. El acto que, en general, precede a la capacidad de la ciencia significa el “ser en acto de los principios mismos”, su ser verdaderos como principios ontológicos que son. En este caso, Zucca reconoce que la justificación de la atribución al intelecto activo, en base a la ciencia en acto, es más débil (*meno lineare, meno trasparente*) que la interpretación del intelecto activo como hábito de Berti. En este sentido, el *νοῦς ποιητικός* como el conjunto de los principios exige que la ciencia en acto se dé, tanto en general (como sostiene Aristóteles), como en el individuo (en contra de lo que dice Aristóteles), pues la ciencia no es un hábito, sino el mismo contenido objetivo de los primeros principios, absolutamente independientes de nuestro conocimiento.

En suma, Zucca concluye que su “*modestissima proposta*”, “*The Content Interpretation*”, cumple con

todos los requisitos 1-10, incluso con a), aunque débilmente con b)<sup>32</sup>.

#### 4. La “otra aún más modesta propuesta”

##### 4.1. Objeciones a la “otra modesta propuesta”

En una conversación informal, y a partir de las observaciones de Zucca sobre la interpretación del intelecto activo como hábito de los principios, el mismo Enrico Berti confesó que su última versión no estaba lejos de la propuesta de Diego Zucca. Por consiguiente, podemos aunar ambas interpretaciones bajo la consideración de que, en última instancia, el *νοῦς ποιητικός*, según la interpretación de la “otra modesta propuesta”, se corresponde con el contenido de los primeros principios y verdades eternas<sup>33</sup>.

Las ventajas de esta línea interpretativa son enormes y, ciertamente, *νοῦς*, desde un punto de vista filológico-semántico, puede significar el contenido mismo de una ciencia. En efecto, si atendemos al significado del término griego *νοῦς*, los diccionarios señalan que puede significar: 1) la *facultad*, esto es, una capacidad o fuerza intelectual que está en el ánimo; 2) el *acto*, es decir, el acto mismo de entender; 3) el *hábito*, o sea, el conocimiento o pericia que se posee en la fabricación de artefactos; 4) el *contenido* del acto cognitivo<sup>34</sup>.

En efecto, Aristóteles utiliza el término *νοῦς* con toda la flexibilidad semántica propia del griego. En este sentido, el intelecto (*νοῦς*) es la facultad o fuerza cognitiva, es decir, “la parte con la que el alma conoce y piensa”<sup>35</sup>. También es el acto o la actividad del intelecto; por eso se dice que hay un uso práctico de la razón, esto es, el “*νοῦς πρακτικός*” (intelecto práctico)<sup>36</sup> y un uso teórico de la razón, el “*νοῦς θεωρητικός*” (intelecto teórico)<sup>37</sup>. Además, en Aristóteles, *νοῦς* tiene el sentido de hábito intelectual, de *ἔξις*, es decir, es un hábito dianoético en el sentido de que es un modo por el que nos disponemos hacia la verdad<sup>38</sup>. Finalmente, cuando Aristóteles habla de la ciencia, que es precisamente un hábito intelectual, sostiene que es enseñable, haciendo referencia de

este modo al contenido, o sea, a las verdades que forman parte de la ciencia<sup>39</sup>.

Sin embargo, aunque Aristóteles admite y utiliza el término griego *νοῦς* para referirse al contenido de la ciencia, como hemos visto, la consideración del *νοῦς ποιητικός* como el conjunto de los principios y verdades de la ciencia, en el contexto concreto del *De anima* III 5, no está exenta de dificultades, y así lo ha reconocido también el propio Zucca<sup>40</sup>. Por lo tanto, podemos establecer que dicha interpretación plantea, al menos, las siguientes cuestiones:

1. ¿Cómo puede ser el *νοῦς ποιητικός* el conjunto de los primeros principios, el contenido de las esencias, las verdades eternas, la estructura formal del universo, si la propia noción de principio, esencia, verdad y forma remite a un contenido del intelecto? ¿Por qué llama Aristóteles a eso *νοῦς*, cuando en realidad son el contenido inteligible, es decir, son *νοητά*?<sup>41</sup>.
2. ¿Cómo pueden los primeros principios y las verdades eternas, o sea, la ciencia en acto ser idéntica al objeto conocido, si la ciencia en potencia en el individuo es anterior en el tiempo? En efecto, si el *νοῦς ποιητικός* es esencialmente cognoscible, pero absolutamente independiente de nuestro conocimiento, su contenido objetivo, es decir, la ciencia en acto es también anterior en el individuo, en contra de lo que Aristóteles sostiene<sup>42</sup>.

Como se ha dicho anteriormente, el campo semántico de la palabra *νοῦς* permite una referencia al contenido de los principios, a un objeto de conocimiento existente. Ahora bien, no tiene sentido afirmar que ese contenido existe con independencia de su ser pensado y, mucho menos, con anterioridad a su ser pensado. Los principios y verdades eternas no pueden ser con independencia de un intelecto que los piense, pues los principios primeros son proposiciones, como el propio Zucca reconoce<sup>43</sup>. Así pues, la verdad del teorema de Pitágoras no es independiente de un sujeto que lo piense, porque su contenido es el contenido de un sujeto que lo piensa.

<sup>32</sup> Zucca, D., (2019), p. 154.

<sup>33</sup> Zucca, D., (2016), nota 1, p. 47; (2019), nota 60, p. 150.

<sup>34</sup> *Thesaurus linguae graecae* (TLG) en la versión en línea <<http://www.tlg.uci.edu/>> de Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart, *A greek-english lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996. Para entender el significado, la semántica y traducción del término griego *νοῦς* vid. García Marqués, “Propuestas filológicas para leer de nuevo modo *De anima* III, 5”, *op. cit.*, pp. 263-265.

<sup>35</sup> *De anima*, III, 4, 429 a 10. Cfr. I, 5, b 26, 413 b 10-16; II, 2, 413 b, 11-12.

<sup>36</sup> *De anima*, III, 10, 433 a 16.

<sup>37</sup> *De anima*, II, 3, 415 a 11-12.

<sup>38</sup> *Ética nicomáquea*, VI, 3, 1139 b 14-16.

<sup>39</sup> *Ética nicomáquea*, VI, 3, 1139 b 31-32; b 25.

<sup>40</sup> Que yo sepa, el único texto que se ha publicado hasta ahora sobre estas críticas es el del prof. Ángel Martínez Sánchez, “La interpretación de Enrico Berti sobre el *noús poietikós*: una modesta crítica”, en *Convivium*, 35 (2022), pp. 49-74.

<sup>41</sup> Zucca, D., (2016), p. 73. Es interesante ver cómo el propio Zucca menciona la posibilidad de que su interpretación sea calificada como una forma de idealismo: Zucca, D., *L'anima del vivente*, p. 323.

<sup>42</sup> Zucca, D., (2019), p. 153.

<sup>43</sup> Zucca, D., (2016), p. 66, nota 73.

Me parece que Aristóteles ha establecido esta relación un poco antes, cuando trata de solucionar algunas aporías respecto al intelecto<sup>44</sup>:

“Y es que, en las realidades privadas de materia son lo mismo lo que entiende y lo entendido: la ciencia especulativa y el objeto conocido de esta forma son, en efecto, lo mismo. Y hay que investigar el motivo de que el intelecto no entienda siempre. En las cosas que tienen materia, por contra, cada uno de los inteligibles existe en potencia: en consecuencia, en esas cosas no habrá intelecto (pues el intelecto es la potencia de devenir tales cosas sin materia), mientras que en él se dará la inteligibilidad”<sup>45</sup>.

Según Aristóteles, los universales y, por tanto, las esencias y las verdades fundamentales, en los objetos con materia —que son precisamente los particulares percibidos— están presentes en potencia. Los particulares percibidos, que son distintos del νοῦς, son cognoscibles cuando un intelecto individual actualiza el universal, que está presente en los particulares sólo en potencia. En efecto, las potencias son reales, pero en relación al acto, pues, si no existiesen intelectos individuales, las formas de las substancias sensibles no serían inteligibles en potencia. En definitiva, según Aristóteles, no pueden existir primeros principios, verdades fundamentales, esto es, esencias objetivas de la realidad *en acto*, al margen de un intelecto que las piensa. Por consiguiente, sólo hay dos posibilidades:

1. νοητά en potencia en los particulares con materia.
2. νοητά en acto en el intelecto.

Queda totalmente excluida la existencia de νοητά en acto en los particulares con materia, o sea, anteriores e independientes de un intelecto que las piensa.

Además, la interpretación Berti-Zucca asume que Aristóteles menciona dos intelectos y, aunque ninguno menciona las razones que lo justifican, sí apelan a la autoridad de Victor Caston. Para este último, en *De anima* III 5, Aristóteles marca la diferencia entre los dos intelectos mediante: 1) la fuerte distinción que marca la expresión griega μὲν... δέ; 2) la distinción causal entre los dos intelectos; 3) la distinción en la propiedad esencial de cada uno de ellos: uno es perecedero (φθαρτός, 430 a 25), el otro es inmortal y eterno (ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον, 430 a 23)<sup>46</sup>. Sin embargo, desde un punto de vista filológico, mientras que Caston ha querido ver en la coordinación μὲν...

δέ una máxima oposición entre dos cosas distintas, otros autores han señalado que dicha oposición radical no se da, pues puede referirse perfectamente a dos aspectos o dimensiones distintas, pero no opuestas<sup>47</sup>. Por lo demás, como se mostrará más adelante, una distinción causal y una distinción en su propiedad esencial no significa necesariamente que se esté hablando de *dos* intelectos.

#### 4.2. Las notas del intelecto activo en la “otra aún más modesta propuesta”

Pues bien, la “otra aún más modesta propuesta” que aquí se defiende es la siguiente: el intelecto activo o agente es una dimensión o un aspecto del intelecto humano, que hace posible el conocimiento de los principios y verdades primeras. En este sentido, Aristóteles, según las reglas y usos de la lengua griega, está adjetivando un sustantivo como νοῦς ποιητικός («ὁ τῷ πάντα ποιεῖν», In. 15) y otro como νοῦς παθητικός (In. 24), para indicar dos partes, actividades, funciones o dimensiones de esa única cosa nombrada, y que es *una* en número, a pesar de que se le adjetive con propiedades diversas o incluso contrarias. Como era de esperar, esta propuesta tampoco es nueva y se sitúa en la línea de la que Zucca ha reconocido como “*The Human Interpretation*”, según la cual, el intelecto activo es identificado con *una* parte/función/aspecto de nuestra alma humana individual, distinto del intelecto pasivo, que es *otra* parte/función/aspecto de nuestra alma humana individual. En cualquier caso, no se trata de dos intelectos, sino de *un único intelecto* que tiene *dos funciones distintas*: activa y pasiva. A continuación, se somete a prueba la “otra aún más modesta propuesta”, a partir de las notas o características del intelecto activo presentes en *De anima* III, 5<sup>48</sup>.

##### 1. *Está al intelecto pasivo como la techné está a la materia*

El νοῦς ποιητικός, o sea, la dimensión activa del intelecto produce las formas y el νοῦς παθητικός, esto es, la dimensión pasiva del intelecto las recibe, de la misma manera que la materia es informada a través de la técnica. Zucca, aunque reconoce como sugerente la interpretación de Tomás de Aquino, según la cual, el intelecto agente abstrae activamente las especies inteligibles de las imágenes (φαντάσματα) y el intelecto pasivo las recibe, la considera como una “*pesante integrazione teoretica*”, sin base textual en

<sup>44</sup> La primera aporía (429 b 23-27) establece que si el νοῦς es impenetrable y no está mezclado con nada, ¿cómo puede pensar si pensar implica un padecer? La segunda aporía versa sobre la posibilidad de la propia intelección del intelecto (429 b 27-29).

<sup>45</sup> *De anima*, III, 4, 430 a 2-9.

<sup>46</sup> Caston, V., “Aristotle’s Two Intellects”, p. 203.

<sup>47</sup> Gerson, L., “The Unity of Intellect...”, p. 362. Así aparece también en el *TLG*. Incluso, Aristóteles la utiliza sin oposición alguna cuando dice “[μὲν] la proposición es un enunciado afirmativo o negativo... [δέ] a su vez, puede ser universal o particular o indefinido” (*Análiticos primeros*, I, 1, 24 a 16-17). En este caso, no hay ninguna oposición entre decir que el enunciado puede ser afirmativo o negativo, y también universal o particular.

<sup>48</sup> No es posible recoger en este trabajo las múltiples y casi infinitas variantes de esta interpretación, después de más de dos milenios de discusión. Por este motivo, la “otra aún más modesta propuesta”, insertada en una larga tradición, trata de exponer de modo sintético cada una de las notas o características del νοῦς ποιητικός, respondiendo especialmente a las objeciones presentadas por parte de Enrico Berti y Diego Zucca.



el *corpus*<sup>49</sup>. En este mismo sentido, Zucca lee el *locus classicus* en el que se tematiza la intelección de los principios primeros y de los universales (*Analíticos segundos* II, 19), como un proceso en el que los universales mismos son los que causan su propia intelección, a partir de la δύναμις innata de la percepción<sup>50</sup>. Sin embargo, aunque es cierto que hay algunas lagunas en la psicología de Aristóteles, por ejemplo, el modo en el que llegamos a pensar cualidades abstractas a partir de los objetos concretos –como ha reconocido Victor Caston<sup>51</sup>, lo cierto es que el alma no piensa sin imágenes y no piensa sin intelecto. En efecto, en *Analíticos segundos* se afirma que no bastan las imágenes por sí mismas para que se dé la intelección, de lo contrario, los animales, que poseen imágenes, tendrían intelección<sup>52</sup>. Así pues, la dimensión activa del intelecto actualiza la dimensión pasiva, haciendo posible que surja lo universal, a partir de la percepción. Por eso, no tiene sentido afirmar que los primeros principios informan el intelecto individual pasivo, como sostiene Zucca, pues los primeros principios existen en la medida en que existe una capacidad activa del intelecto humano, capaz de producir los primeros principios, a partir de los sensibles particulares. Volveremos sobre este asunto más adelante.

## 2. Produce todas las cosas que el otro intelecto deviene

El intelecto, en su aspecto activo, produce (ποιεῖν), es decir, hace pasar algo de la potencia al acto, como hace el arte con la materia. Ahora bien, este “hacer” del intelecto no tiene lugar desde la nada –como bien ha señalado Enrico Berti–, pues hace pasar algo de la potencia al acto. ¿Qué es lo que hace pasar al acto? Pues bien, la dimensión activa del intelecto hace posible que los νοητά en potencia en las cosas pasen al acto. Ciertamente, Aristóteles no entra en detalle a la hora de especificar cómo se conocen los inteligibles, pero está claro que se trata de un proceso, i.e. ἐπαγωγή, que parte de la percepción y culmina con la intelección de lo universal en el alma<sup>53</sup>. El resultado es que, a partir de los particulares sensibles en materia, que son νοητά en potencia, el intelecto activo produce los νοητά en acto, que el intelecto pasivo recibe. Por este motivo, *no* es el conjunto de los primeros principios lo que hace posible su posesión,

por ejemplo, el teorema de Pitágoras, sino que dicho principio, o sea, el propio “teorema” es el resultado final de un proceso que se inicia con la percepción.

## 3. Es como la luz, que hace pasar los colores en potencia a colores en acto

El νοῦς ποιητικός es como la luz, que hace pasar los colores en potencia a colores en acto. Así pues, hay una dimensión del intelecto que hace que los inteligibles en potencia en las cosas pasen al acto e iluminen el aspecto pasivo del intelecto. Aquí también la luz, como también lo es el arte, es reconocida como un cierto hábito (ἔξις τις) o una cierta capacidad, en definitiva, es una propiedad del intelecto. Por eso, no se puede afirmar que la estructura formal de la realidad es auto-reveladora, como ha indicado Zucca, si no es a partir de una capacidad del intelecto, capaz de producir los νοητά en acto, a partir de los sensibles que contienen νοητά en potencia.

## 4. Es (no sólo) separado, impasible, no mezclado, (sino también) en acto por esencia

El νοῦς ποιητικός, como el νοῦς παθητικός, es separado, impasible y no mezclado. Sin embargo, la dimensión activa del intelecto, a diferencia de la dimensión pasiva, es en acto, según su substancia. ¿Cómo se puede interpretar el intelecto activo “en acto”, si cada aspecto del alma cognitiva, según Aristóteles, es una capacidad que puede o no puede actualizarse?<sup>54</sup> Aristóteles dice que el aspecto activo del intelecto, conforme a su substancia (τῆ οὐσίᾳ), es ser en acto. Como sabemos, la substancia significa (σημαίνει) el “qué es” y “algo determinado” (τί ἐστὶ καὶ τόδε τι)<sup>55</sup>, que para Aristóteles resulta ser el “qué era ser” (τὸ τί ἦν εἶναι), expresado mediante una definición<sup>56</sup>. Pues bien, el νοῦς ποιητικός es en acto, porque aquello que lo define es ser en acto respecto al νοῦς παθητικός, que se define por ser en potencia. Desde este punto de vista, la dimensión activa del intelecto se define por ser en acto, pues lo que lo define, lo que indica aquello que realmente es, su patrimonio o contenido propio, esto es, su substancia, es ser acto. ¿En qué sentido? Pues del mismo modo que en la técnica respecto a la materia, y en la luz respecto a los colores, se da una relación de acto respecto a potencia, el intelecto activo es acto respecto al intelecto pasivo, que

<sup>49</sup> Zucca, D., (2016), p. 56; (2019), p. 144.

<sup>50</sup> Zucca, D., (2016), p. 64.

<sup>51</sup> Caston, V., “Aristotle’s Two Intellects”, p. 204.

<sup>52</sup> *Analytica posteriora*, II, 19, 99 b 37-100 a 3.

<sup>53</sup> *Analytica posteriora*, II, 19, 100 a 13-14.

<sup>54</sup> Esta es la objeción que Zucca presenta a “*The Human Interpretation*”. Zucca, D., (2016), p. 57; (2019), p. 144. Por lo demás, no parece oportuna la crítica siguiente: siendo el intelecto activo acto por esencia, ¿cómo es que no somos continuamente conscientes de su actividad cuando estamos durmiendo? La objeción se salva si se tiene en cuenta la diferencia entre “acto primero” y “acto segundo”. Aristóteles puede muy bien admitir la existencia siempre en acto del intelecto activo, incluso cuando dormimos, pues acto se dice como la ciencia y como ejercer actualmente la ciencia. En este caso, el acto del νοῦς ποιητικός es como la ciencia. Cfr. *De anima*, II, 1, 412 a 10. 21-22.

<sup>55</sup> *Metaphysica*, VII, 1028 a 11-12.

<sup>56</sup> Cfr. *Metaphysica*, I, 3, 983 a 27-29. Para un análisis más detallado del significado y traducción del término οὐσία en Aristóteles, vid., Alfonso García Marqués, “Ousia: su significado y traducción”, en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 77 (2021), núm. 293, pp. 171-194.

es potencia. La dimensión activa del intelecto es en acto, porque es siempre y necesariamente el que produce o fabrica el contenido que el mismo intelecto, en su dimensión pasiva, recibe. Por eso, la relación entre el agente y el paciente no se confunde, sino que se entiende como una relación acto-potencia, que se da en cada naturaleza, o sea, en cada principio natural (*ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει*). Efectivamente, en un individuo concreto puede que dicha capacidad se actualice o no se actualice (como cualquier otra capacidad), pero Aristóteles, a mi juicio, no se refiere a la posesión o no posesión de la dimensión activa del intelecto por parte del individuo, sino a lo que, conforme a su substancia, el intelecto activo es y respecto a qué es: el intelecto activo es en acto respecto al intelecto pasivo, que es en potencia. La clave interpretativa está en el modo de entender la expresión “conforme a su substancia”.

*5. Es superior al otro intelecto, como el principio activo es siempre superior al pasivo*

El intelecto activo, o mejor dicho, la dimensión activa del intelecto es superior o más excelso que la dimensión pasiva, porque es causa eficiente. Esta característica no encierra serios problemas de interpretación.

*6. No se da el caso de que a veces piense y a veces no piense*

El aspecto activo del intelecto, que es en acto, en cuanto a su substancia, no es posible considerarlo, de suyo, como entendimiento intermitente o episódico. Eso no quiere decir que nuestra alma humana, a través del intelecto, está continuamente actualizando las formas que el entendimiento pasivo recibe, pues de hecho no ocurre así. Esto es claro en Aristóteles. Pero, en cuanto que se refiere al intelecto, en su aspecto activo, Aristóteles no puede concebirlo como algo que no es capaz de producir formas en algún momento, pues el intelecto siempre y en todo momento es capaz de producir la forma, es decir, lo inteligible, a través de las imágenes (*φαντάσματα*) y, por consiguiente, persiste continuamente como disposición habitual activa<sup>57</sup>. Sin embargo, frente a esta interpretación tradicional, Berti y Zucca defienden que el intelecto activo no piensa en absoluto, pues no es algo de un sujeto, sino el objeto del pensamiento objetivo y verdadero. ¿Qué quiere decir aquí verdadero? ¿Cómo puede ser algo verdadero con independencia del sujeto que lo piensa? Como sabemos, la verdad es una propiedad del discurso,

o mejor, del pensamiento y, por tanto, no es posible que existan juicios verdaderos (primeros principios) si nadie los piensa. Así pues, no pueden existir principios verdaderos antes de o con independencia de ser pensados<sup>58</sup>.

*7. Es propiamente aquello que es en cuanto es separado*

La versión canónica de “*The Human Interpretation*” (la que Berti y Zucca critican) establece que el intelecto activo es separado en un sentido temporal y, de este modo, interpreta que estando separado del cuerpo (*χωρισθείς*) –después de la muerte– es lo que realmente es. Sin embargo, creo que es posible interpretar esta característica de otro modo. Así pues, Aristóteles reconoce que el intelecto activo es propiamente aquello que es, cuando la dimensión activa del intelecto humano entra en juego, es decir, cuando el intelecto produce y es el artífice de una forma. Es precisamente en ese momento lo que el intelecto activo propiamente es. De este modo, Aristóteles está distinguiendo y diferenciando la dimensión activa del único intelecto humano, que no se debe confundir con la dimensión pasiva. En este sentido, la separabilidad del intelecto activo respecto al intelecto pasivo es según la noción (*κατὰ λόγον*), como cuando decimos que la substancia es *χωριστόν*, porque se puede pensar de modo absoluto, independiente de lo demás, a diferencia del resto de categorías. En definitiva, el *νοῦς ποιητικός*, considerado independientemente, es sólo lo que es y nada más<sup>59</sup>. Sin embargo, Zucca interpreta la separación del intelecto activo, es decir, del sistema de los principios como independientes de que “este” o “aquel” intelecto individual los piense o no los piense. Sin embargo, creemos que esto es imposible, pues surge el problema de cómo se ha de entender esa supuesta absoluta objetividad de los principios, más allá de un intelecto que los piense. Una vez más, la cuestión es la siguiente: si los principios son un contenido inteligible, como se suele decir, *in mente*, ¿cómo es posible que su separación consista en su absoluta independencia de nuestro conocimiento? Efectivamente, nuestro conocimiento está referido a la realidad, es decir, depende de lo que hay fuera de nuestro pensamiento<sup>60</sup>, pero los primeros principios y las verdades son, de suyo, realidades mentales, esto es, se encuentran en el pensamiento o en la razón. Por consiguiente, la supuesta “absoluta objetividad” de los principios no es tal, sino que es en relación al intelecto que es capaz de entender y asumir, de algún modo, ese contenido cognoscible.

<sup>57</sup> John Sisko alude a la “visión de lo invisible” presente en *De anima*, II, 10, 422 a 20-25 para decir que hay casos en los que el intelecto activo está como un “ojo vidente” en una habitación oscura. Así pues, hay casos en los que una facultad está (en un sentido) en acto, aunque no hay objetos disponibles para ser actualizados por ella en el sentido normal (*standard way*). Sisko, John, “Aristotle and the Modern Mind”, en J.J. Cleary – G.M. Gurtler, (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 16, Leiden-Boston-Köln, Brill 2001, p. 195.

<sup>58</sup> *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 18-28.

<sup>59</sup> *Metaphysica*, VIII, 1, 1042 a 26-29.

<sup>60</sup> *Metaphysica*, IX, 10, 1051 b 5-9.

## 8. Sólo este intelecto es inmortal y eterno

El νοῦς ποιητικός es inmortal (ἀθάνατον) y eterno (ἄϊδιον) debido a que es causa de las formas inmateriales, inmortales y eternas. ¿En qué sentido se debe interpretar la inmortalidad y eternidad de las formas de las que el intelecto, a través de su aspecto activo, es causa eficiente? Respecto a la noción de eternidad (ἄϊδιον), en *Physica* IV, Aristóteles afirma la existencia de realidades que existen fuera del tiempo y, por tanto, son atemporales. De entre las cosas que no están en el tiempo se encuentran “las cosas que no son” (τῶν μὴ ὄντων) y su contrario, esto es, “lo que siempre es” (αἰεὶ ἔστιν). Como ejemplo, Aristóteles menciona la inconmensurabilidad de la diagonal, que siempre es (αἰεὶ ἔστι) y, además, no existe en el tiempo (οὐκ ἔσται τοῦτ' ἐν χρόνῳ). De igual modo, tampoco está en el tiempo la conmensurabilidad de la diagonal, que “siempre no es” (αἰεὶ οὐκ ἔστιν) debido a que es su contrario. En consecuencia, el contenido formal del juicio que establece la inconmensurabilidad entre la diagonal y el lado del cuadrado, así como cualquier otro principio verdadero y necesario, indica algo que siempre es, o sea, algo que no cambia, que no está sometido al tiempo y, por tanto, es algo atemporal<sup>61</sup>. Y respecto a la noción de inmortalidad (ἀθάνατον), Aristóteles ha establecido que para “lo que siempre es” y “lo que siempre no es”, no hay generación ni destrucción de ellas<sup>62</sup>. Como sabemos, Aristóteles habla de la posibilidad de la “inmortalidad” (ἀθάνατον) como una propiedad del movimiento incesante (ἄπαυστον), es decir, el movimiento que no se genera ni se destruye, sino que siempre existió y existirá<sup>63</sup>. Pues bien, se dice que el intelecto activo es inmortal y eterno (o mejor, *perpetuo* y *atemporal*), porque es el que causa y produce algo inmortal y eterno, es decir, algo que permanece y es atemporal: son νοητά, un contenido formal, que no se genera, ni se destruye y, por lo tanto, existe como realidad que siempre es y, además, existe fuera del tiempo. En cambio, la dimensión pasiva del intelecto, que es potencia respecto a la dimensión activa, no lo es. ¿En qué sentido? En cuanto que el entendimiento pasivo es potencia: a veces entiende y a veces no entiende, como se ha señalado; es como las cosas que pueden ser y no ser, es decir, está sometido al tiempo y, por tanto, no es ni perpetuo ni atemporal. En este sentido, a mi modo de ver, Aristóteles no está presentando una contraposición entre un intelecto inmortal y eterno, en el sentido de que preexiste a nuestro nacimiento

y/o permanece después de nuestra muerte, como se presenta en cierta interpretación tradicional de “*The Human Interpretation*”, y un intelecto mortal y temporal, que nace y muere. Una vez más, la contraposición se da entre *dos* dimensiones del mismo intelecto humano, que se relacionan como la causa en acto de formas inmortales (ἀθάνατον: perpetuas) y eternas (ἄϊδιον: atemporales), y la causa material en potencia de recibir dichas formas.

## 9. No recordamos, porque es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible

No recordamos el intelecto activo porque es impasible, es decir, no es la dimensión que entiende, o sea, la que padece la recepción de la forma, sino la que hace entender, esto es, la que elabora o produce la forma. Como ha dicho Aristóteles, es como un acto habitual (ἔξις) y, como tal, no es directamente cognoscible, sino deducible a partir de su operación, en este caso, hacer o producir los inteligibles. Por eso, dado que el νοῦς ποιητικός es un hábito productivo, no somos conscientes de él, o sea, como dice Aristóteles “no lo recordamos” o “no lo tenemos presente” (οὐ μνημονεύομεν, In. 24), ni siquiera cuando produce la intelección en nuestro intelecto. En este sentido, el νοῦς ποιητικός es impasible, pues no se modifica cuando modifica a la dimensión pasiva. Y, ¿por qué el intelecto pasivo, es decir, la dimensión o aspecto pasivo del intelecto humano es corruptible o perecedero (φθαρτός)? Pues bien, el intelecto pasivo es potencia y, como tal, es de aquellas cosas que pueden ser y no ser (εἶναι καὶ μὴ), luego está sometido a la generación y destrucción<sup>64</sup>. Así pues, no es que el intelecto activo no recuerde después de la separación del cuerpo y de su separación del intelecto pasivo, porque no dispone de imágenes (φαντάσματα<sup>65</sup>), como algunos de “*The Human Interpretation*” han interpretado (al menos, así lo afirman Berti y Zucca). Precisamente, es más bien lo siguiente: como la dimensión activa de nuestro intelecto es la que hace que la dimensión pasiva reciba las formas, no recuerda, sino que es causa eficiente que actúa a partir de la experiencia o de la discusión dialéctica. En efecto, la memoria depende del cuerpo y de la sensibilidad<sup>66</sup>, pero es el intelecto activo el que trabaja sobre ese material, haciendo posible que haya intelección. En definitiva, en nuestra alma, a través de la inducción (*epagogé*), de la discusión e investigación, se llega a un momento en el que la dimensión activa del intelecto fabrica o produce

<sup>61</sup> *Physica*, IV, 12, 222 a 4-6 (Aristóteles, *Física*, edición de J.L. Calvo Martínez, CSIC, Madrid 1996). En relación a la ciencia, en cuanto a su contenido (sin considerar al sujeto en el que está), Aristóteles dice que es eterna o atemporal (ἄϊδιον), o sea, algo que no está en el tiempo (*Ética nicomáquea*, VI, 3, 1139 b 23; cfr. 1143 a 5). Igualmente, la conclusión de un silogismo, cuyas premisas son universales, es ἄϊδιον, o sea, atemporal (τὸ συμπέρασμα ἄϊδιον) (en *Analytica posteriora*, I, 8, 75 b 22).

<sup>62</sup> *Physica*, IV, 12, 222 a, 6-9.

<sup>63</sup> *Physica*, VIII, 1, 250 b 13 y 259 b 25. Igualmente, en *De caelo* (II, 1, 284 a 13; y también en I, 3, 270 b 9), hablando de los dioses, Aristóteles dice que se hallan en el cielo, pues este es el único lugar que es inmortal o perpetuo (ἀθάνατος), es decir, que siempre permanece (Aristóteles, *Acerca del cielo*, traducción de Miguel Candel, Gredos, Madrid 1996).

<sup>64</sup> *Physica*, IV, 12, 222 a 6-9. Es como la materia, causa y principio de corrupción; cfr. *Metaphysica*, Z, 15, 1039 b 27-31.

<sup>65</sup> Cfr. *De anima*, III, 8, 432 a 4-10.

<sup>66</sup> Cfr. *De memoria et reminiscencia*, 1, 450 a 12-25.

los principios, iluminando (como la luz) la dimensión pasiva, que es la que recibe y asimila o asume dichos principios; ciertamente, no farica de la nada, sino a partir de algo, como ya se dijo anteriormente con precisión.

#### 10. *Sin él, nada piensa*

Sin el intelecto pasivo, nada piensa. Si se asume que el referente de *τούτου* es la dimensión pasiva del intelecto, se puede establecer que sin la acción de esta dimensión o aspecto del intelecto, no es posible que se dé la intelección en el alma humana. Como se ha visto, la acción de entender requiere de una función activa que hace posible las formas inteligibles. Por este motivo, no es la existencia y realidad independiente y eterna de los principios la que nos permite entender las esencias, como sostienen Berti y Zucca, sino la capacidad productiva natural que está en acto, como un acto habitual, como una *ἔξις* i.e. la dimensión activa del intelecto en nosotros. Ahora bien, es la dimensión pasiva del intelecto la que recibe o asimila los principios y, de ese modo, tiene lugar la intelección en el alma humana. Por este motivo, podemos traducir e interpretar mejor el texto diciendo que, sin la actualización de la dimensión pasiva del intelecto, no hay intelección en absoluto.

Y además:

a) *La diferencia activo/pasivo es necesaria que esté presente en el alma*

La diferencia entre la dimensión activa y dimensión pasiva está en el intelecto humano. Ciertamente, así se ha entendido tradicionalmente, a pesar del esfuerzo de los argumentos de carácter filológico<sup>67</sup>. Es la característica que mayor justicia hace en favor de “*The Human Interpretation*”. Zucca sostiene que en nuestra alma hay una diferencia entre el contenido objetivo (intelecto activo) y mi intelecto pasivo, pero, a mi modo de ver, dicho contenido objetivo, aunque se ha obtenido a partir de la experiencia, es un producto de mi alma, a través de la capacidad activa y pasiva del intelecto. Los principios son universales y, por tanto, son formas *in mente*. ¿Qué quiere decir con “contenido objetivo”? Aristóteles distingue entre formas particulares *in re* y formas universales *in mente*, luego, según la interpretación de Zucca, Aristóteles admitiría la existencia de universales extramentales, i.e. los principios y las verdades eternas, independientes de alguien que las piensa. Pero eso es imposible<sup>68</sup>.

b) *La ciencia en acto es idéntica al objeto conocido y es, en general, anterior a la ciencia en potencia (aun-*

*que la ciencia en potencia es anterior en el tiempo, en el individuo)*

La ciencia en acto, en general (*ἰσχύς*), o sea, considerada en cuanto a su contenido abstracto (sin considerar al individuo en el que está), es anterior en cuanto al tiempo a la ciencia en potencia; pero en el individuo, la ciencia en potencia es anterior. ¿Cómo puede la ciencia en acto, en general, ser anterior en cuanto al tiempo a la ciencia en potencia? La ciencia en acto es anterior (*προτέρα*) porque es atemporal y, por consiguiente, la ciencia en acto, incluidos los principios, también lo es. Ahora bien, esto no quiere decir que los contenidos de la ciencia en acto existan con independencia de su ser pensados y que sean anteriores a su descubrimiento. La ciencia en acto es la ciencia que posee un individuo concreto, existente en el tiempo, y la ha adquirido a través de su intelecto, en su dimensión activa y pasiva. Por eso, la ciencia es un hábito (*ἔξις*) del hombre individual, o sea, un existente en el tiempo y, por tanto, no puede haber ciencia sin hombres individuales existentes en el tiempo. Por eso, sí tiene sentido decir que Pitágoras ha descubierto un teorema antes que yo, y yo antes que mi hijo, pues entender es un acto de los individuos y, en cuanto individuos, estamos en el tiempo<sup>69</sup>. Ahora bien, la ciencia y su contenido, o sea, los principios o verdades, no en cuanto descubiertos o poseídos por tal individuo, sino en cuanto *νοητά*, son atemporales y, por consiguiente, están en acto y separados de la misma posesión por parte de cierto individuo. Por ejemplo, el teorema de Pitágoras, su contenido formal, en cuanto forma pensada, es atemporal e independiente del que lo piensa, no en el sentido de que existe *antes* de que alguien lo piense (como sostienen Berti y Zucca<sup>70</sup>), sino en el sentido de que dicho contenido de ciencia es atemporal y, por tanto, existe como una realidad inmaterial, separada, ajena al cambio, no generada, incorruptible, inmóvil, sin tiempo. Precisamente, Aristóteles afirma que, a propósito de los inmóviles no es posible engañarse, ni siquiera según el tiempo, y como ejemplo indica el triángulo, del que no se puede decir que ahora tiene dos rectos y ahora no, pues en ese caso cambiaría<sup>71</sup>.

#### Conclusión

El intelecto activo (*νοῦς ποιητικός*) de la “modesta propuesta” de Enrico Berti y Diego Zucca se identifica con el contenido objetivo de las ciencias y las verdades eternas, con independencia de un sujeto que las piensa. Sin embargo, el mismo contenido de las cien-

<sup>67</sup> Caston, V., “Aristotle’s Two Intellects: A Modest proposal”, pp. 205-207.

<sup>68</sup> Sobre el estatuto ontológico de las formas en Aristóteles, vid. García-Lorente, José Antonio, “El estatuto de la forma en el libro *Zeta* de la *Metafísica*”, *Anuario Filosófico* 51/3 (2018), pp. 461-483.

<sup>69</sup> Aristóteles dice *no* que el alma piensa, sino que es *el hombre singular* (Protágoras, tú, yo) el que lo hace por medio del alma, porque pensar no es una afección del intelecto, sino del individuo que lo posee, en cuanto lo posee; cfr. *De anima*, I, 4, 408 b 13-15. 24-27.

<sup>70</sup> La objeción se puede formular del siguiente modo: ¿Qué significa que la ciencia en general está “fuera del individuo singular y precede al intelecto en potencia”? ¿Cómo es posible una ciencia en acto, “existente en el tiempo, incluso antes de que el individuo singular la conozca”?

<sup>71</sup> *Metaphysica*, IX, 10, 1052 a 4-7.

cias y las verdades eternas hace referencia necesariamente a un sujeto que las piensa. Por eso, la “otra aún más modesta propuesta” que aquí se ha defendido se sustenta sobre el reconocimiento de que no existen verdades sin sujetos pensantes, aunque eso no elimina la posibilidad de aferrar, tocar y entender verdades que, de suyo, en cuanto a su contenido formal, son separadas, perpetuas y atemporales. Precisamente, el *νοῦς ποιητικός* es la dimensión activa que, junto a la

dimensión pasiva (*νοῦς παθητικός*), hace posible que se dé en cada alma humana la intelección de verdades, a través de un único intelecto humano. Las dos dimensiones obedecen a los principios de acto-potencia que, como Aristóteles ha reconocido desde el principio, se dan en toda naturaleza, o si se prefiere, en cada principio natural.

## Bibliografía

### Ediciones, traducciones y comentarios antiguos de Aristóteles

- Aristotle, *De anima*, edited, with Introduction and Commentary, by David Ross, Clarendon Press, Oxford 1961. Ross publicó una primera edición en la “Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis” (Aristotelis *De anima*, recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross, Oxonii 1956).
- Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.
- Aristotelis, *De anima libri tres*, ed. Torstrik, A., Weidmann, Berolini 1862.
- Aristóteles, *Sobre el alma*, ed. José Manuel García Valverde, Consejo superior de investigaciones científicas (CSIC), Madrid 2019.
- Aristóteles, *Acerca del cielo*, traducción de Miguel Candel, Gredos, Madrid 1996.
- Aristóteles, *Analíticos segundos*, ed. de Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de lógica (Órganon) II*, Gredos, Madrid 1988.
- Aristóteles, *Física*, edición de J.L. Calvo Martínez, CSIC, Madrid 1996.
- Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1980.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985.
- Alejandro de Afrodisia, *Alexandri Aphrodisiensis De anima*, in Id., *Scripta minora*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887, 88, 16-89, 22.
- Temistio, en Themistii, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Berlin 1899, Georg Reimer (CAG 5, 3).
- Tomás de Aquino, en S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis librum de anima commentarium*, ed. A.M. Pirotta, Marietti, Turin 1959.

### Estudios y comentarios modernos de Aristóteles:

- Barnes, J., “Aristotle’s Concept of Mind”, en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. IV, Duckworth, London 1979, pp. 32-41.
- Berti, E., “L’intelletto attivo: una modesta proposta”, en *Atti dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, CDXI, 2014, *Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Memorie, serie IX, vol. XXXV, fasc. 3, Roma 2015, pp. 559-571. Publicado también en *Nuovi studi aristotelici V - Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 191-203.
- Berti, E., “Aristotle’s Nous poiêtikos: Another Modest Proposal”, en Sillitti, G., Stella, F., Fronterotta, F., *Il nous di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, pp.137-153.
- Burnyeat, M., *Aristotle’s Divine Intellect. The Aquinas Lecture*, Marquette University Press, Milwaukee 2008.
- Caston, V., “Aristotle’s Two Intellects: A Modest proposal”, *Phronesis*, 44 (1999), pp. 199-227.
- Clark, S.R.L., *Aristotle’s Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Clarendon Press, Oxford 1975.
- Frede, M., “La théorie aristotélicienne de l’intellect agent”, en G. Romeyer-Dherbey, C. Viano, *Corps et Âme. Sur le De anima d’Aristote*, Vrin, Paris 1996, pp. 377-390.
- García-Lorente, José Antonio, “El estatuto de la forma en el libro Zeta de la *Metafísica*”, *Anuario Filosófico* 51/3 (2018), pp. 461-483.
- García Marqués, Alfonso, “Propuestas filológicas para leer de nuevo modo *De anima* III, 5”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (40) 2(2023), pp. 261-279.
- García Marqués, Alfonso “Ousia: su significado y traducción”, en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 77 (2021), núm. 293, pp. 171-194.
- Gerson, L.P., “The Unity of Intellect in Aristotle’s *De anima*”, *Phronesis* 49/4 (2004), pp. 348-373.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy. Aristotle: An Encounter*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Kahn, Ch., “Aristotle on Thinking”, en M. Nussbaum – A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De anima*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 359-380.

- Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart, *A greek-english lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996. Se puede consultar en red: <<http://www.tlg.uci.edu/>>.
- Martínez Sánchez, Ángel, “La interpretación de Enrico Berti sobre el *noûs poietikós*: una modesta crítica”, en *Convivium*, 35 (2022), pp. 49-74.
- Mingucci, G., *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 2015.
- Moraux, P., *Alexandre d’Aphodise, exégète de la noétique d’Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1942.
- Polansky, R., *Aristotle’s De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Rist, J. M., *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press, Toronto 1989.
- Sisko, J., Aristotle and the Modern Mind, en J.J. Cleary – G.M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 16, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 177-198.
- Zucca, D., “Di cosa parla *De Anima* III 5? Una modestissima proposta”, *La Cultura*, LIV, 2016, pp. 47-75.
- Zucca, D., *L’anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia 2015.
- Zucca, D., “What is Aristotle’s Active Intellect?”, in Diego Zucca – Roberto Medda (eds.), *The Soul/Body Problem in Plato and Aristotle*, Academia Verlag, Baden-Baden (Germany) 2019, pp. 133-157.
- Wedin, M.V., “Tracking Aristotle’s *voûs*”, en M. Durrant (ed.), *Aristotle’s De Anima in Focus*, Routledge, London 1993, pp. 128-161.