

LA INTERPRETACIÓN DE ENRICO BERTI SOBRE EL *NOÛS POIËTIKÓS*. UNA MODESTA CRÍTICA

THE INTERPRETATION OF ENRICO BERTI
ON THE *NOÛS POIËTIKÓS*. A MODEST CRITIQUE

ÁNGEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ
Universidad Católica San Antonio de Murcia

RESUMEN

Este artículo presenta un conjunto de críticas a la interpretación que Enrico Berti hace del νοῦς ποιητικός presentado por Aristóteles en *De anima* 3.5. En concreto, las críticas se centran en resaltar las aporías que emanan de esta visión del intelecto agente, entendido como «el sistema de los principios de las ciencias en cuanto poseídas por el género humano», en lo que respecta a la cuestión su unidad y su eternidad.

Palabras clave: *De anima* 3.5, eternidad, intelecto productivo, unidad.

ABSTRACT

This paper presents a set of arguments against Enrico Berti's interpretation of νοῦς ποιητικός on Aristotle's *De anima* 3.5. In special, the critiques are focused on underlying the aporias which emerge of this vision of agent intellect, understood as «the possession of principles of sciences by human kind as a whole», in respect to its unity and its eternity.

Keywords: *De anima* 3.5., eternity, productive intellect, unity.

1. INTRODUCCIÓN

Si hubiese que escoger un solo texto en función de su impacto en la historia universal de la filosofía, las apenas dieciséis líneas que componen *De anima* Γ 5 constituirían, de modo indiscutible, el más firme de los candidatos. La parquedad del pasaje, la posibilidad de su corrupción, las dificultades de coordinar todas las notas del νοῦς ποιητικός allí descrito, la existencia de diferencias en los casos de algunos términos relevantes en los diferentes manuscritos (ἐνέργεια / ἐνεργεία), la presencia de sujetos elididos (ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ), la posible afirmación de la supervivencia *post mortem* del alma humana, son algunas de las razones que justifican una tradición exegética que se extiende más de dos mil años, dejando tras de sí alrededor de setecientos comentarios y una discusión apasionada, aún viva.¹

El *status quaestionis* de las diferentes tradiciones exegéticas, acerca de la naturaleza del intelecto agente, pueden englobarse, en general, en dos familias con sus correspondientes subdivisiones internas. La primera, la constituyen aquellos que consideran al νοῦς ποιητικός como una substancia separada, única y común a todos los individuos de la especie humana. Dentro de este grupo, podemos distinguir entre los que afirman que el intelecto agente es una substancia divina, una causa primera transcendente, identificable con el primer motor inmóvil del que se habla en *Metafísica* Λ 6-7 (Alejandro de Afrodisia, Clark, Frede, Caston, Burnyeat, Moreaux, Guthrie o Rist);² y los que afirman que esta substancia transcendente y separada no debe ser identificada con el primer motor inmóvil (Avicena y Averroes).³

La otra gran familia de intérpretes la conforman los que consideran que el νοῦς ποιητικός ha de entenderse como una parte del alma individual humana. Dentro de esta tradición, más heterogénea que la anterior, los autores han diferido en la manera concreta en la que se entiende la noción de

1 Cf. Shields 2016: vii y ss. Una visión de campo de este interés secular acerca de la cuestión del intelecto agente, de la suma ingente de comentadores y del renovado interés en la actualidad, es la reciente publicación de Sellés 2017.

2 Cf. Afrodisia 1887: 89, ll. 9-25; Clark 1975: 174 y ss.; Frede 1996: 377-390; Caston 1999: 211-212; Burnyeat 2008: 37-43; Moreaux 1942: 97-99; Guthrie 1981: 309-327; Rist 1989: 181-182.

3 Avicena, *De anima*, trac. 5.6; Averroes, *Comm. Magnum* 3.5 (1953: 411 ll. 703-706); 3.19; Averroes 1998: 254-256.

«parte». Así, para Teofrasto o Temistio, el *νοῦς ποιητικός* es uno de los dos aspectos, junto con el *νοῦς παθητικός*, de una única alma racional humana. Ambos aspectos constituyen una unidad indisoluble, perteneciéndose como la materia a la forma.⁴ Otros, como Tomás de Aquino o Brentano, entienden que el intelecto agente es una potencia del alma racional humana identificable con el puro poder abstractivo.⁵ Más recientemente, Barnes y Wedin, estableciendo una distinción entre la recepción de los conceptos y la composición a partir de los mismos, consideran que el intelecto activo es un acto segundo: la operación del intelecto que ejercita y reactualiza los universales ya recibidos por el intelecto pasivo.⁶ Finalmente, autores como Gerson Lloyd opinan que, así como Aristóteles usa términos como *πρακτικός νοῦς* o *θεωρητικός νοῦς* no para hablar de dos intelectos sino para nombrar diferentes usos de un único intelecto (*De anima* B 3, 415a11-12), el *νοῦς ποιητικός* es el nombre que recibe el único intelecto cuando opera sin imágenes, en una pura y constante actividad auto-reflexiva.⁷

Pese a la variedad que revela el *status quaestionis*, lo común a todas las interpretaciones es que el candidato a intelecto agente siempre es o bien un sujeto, una mente, o bien la parte de un sujeto o la operación de una mente. Quizás detectando esta unidad en las interpretaciones, en el año 2014, Enrico Berti, con ocasión de una ponencia, presentó una nueva hipótesis imposible de integrar en las corrientes que acabamos de esbozar.⁸ Su propuesta, en efecto, enfatiza el hecho de que se diga del *νοῦς ποιητικός* que es un *habitus* (*ἕξις*), no un sujeto, y que, por tanto, no debe ser considerado ni como una substancia ni como algo de una mente.⁹ Separándose, entonces, de las principales líneas exegéticas de la tradición filosófica, Berti identifica el intelecto agente con el «patrimonio de las verdades eternas», o mejor con «el sistema de los principios de las ciencias en cuanto poseídas por el género humano».¹⁰ El impacto de esta interpretación, publicada ulteriormente en

4 Cf. Themistius, *In libros De Anima Paraphrasis*, en Todd 1996: 107 l. 30 - 109 l. 3; 99 ll. 11-25; 102 l. 30 - 103 l. 19; 103 ll. 4-5.

5 Cf. Aquinas 1948: lib. III, lect. 10; Brentano 2017: sec. 2.4.d.

6 Cf. Barnes 1979: 32-41; Wedin 1989: 67-87.

7 Cf. Gerson 2004: 363-365.

8 El manuscrito de la conferencia apareció por primera vez en Berti 2014a (posteriormente en Berti 2015). Citamos por la versión revisada y ampliada en lengua inglesa publicada más adelante en Berti 2016.

9 Cf. Berti 2016: 144 y 147.

10 Berti 2016: 142 y 144.

diversos lugares y lenguas, ha sido considerable, sirviendo de marco para otras muchas, y volviendo a llamar la atención acerca de uno de los pasajes más seductores de toda la historia de la filosofía.

No obstante, si bien considero que la propuesta del profesor Berti, y anejas, posee la virtud de resolver muchos de los aspectos más problemáticos del *De anima* Γ 5, no por ello carece de dificultades internas. Mi intención es poner de relieve, «modestamente», dos de los problemas fundamentales que emergen de esta interpretación del intelecto agente. Por motivos de espacio, doy por supuesto el contenido de la propuesta del autor para afrontar directamente los problemas mencionados.

2. EL PROBLEMA DE LA UNIDAD

Desde mi punto de vista, la principal dificultad que supone la interpretación del intelecto agente, defendida por Enrico Berti, es aquélla que el propio autor advierte al final de su artículo: el problema de la unidad del intelecto. La cuestión me parece de radical importancia en un doble sentido. Por un lado, una interpretación como ésta, que pretende estar dentro de los límites del aristotelismo, no puede descuidar uno de los temas fundamentales de la filosofía del Estagirita y, por extensión, de la filosofía antigua. Tal es la centralidad del problema de lo uno (τὸ ἓν) en el pensamiento griego. Pero, por otro lado, una interpretación del intelecto agente que se presenta, si bien modestamente, como «novedosa», corre el riesgo de no ser capaz de salir airosa de una cuestión de este calado.¹¹ Pues, en efecto, si Berti no consigue satisfacer la cuestión de la unidad, podemos inferir de ahí la razón que justificase por qué ninguno de los grandes exégetas, que se han desvelado intentando resolver el misterio del intelecto agente, haya explorado jamás esta vía.

En el último párrafo de su artículo, Berti elabora un argumento que trataría de mostrar que el intelecto agente, interpretado como «el sistema de los primeros principios de las ciencias y las verdades eternas poseídas por la humanidad como un todo», satisface el problema de la unidad. Huelga decir que con «el problema de la unidad» no nos referimos a la pregunta acerca de si el intelecto agente posee o no unidad, si «es uno» o no. Como es sabido, lo uno (τὸ ἓν) es un πολλαχῶς λεγόμενον, un concepto con una multiplicidad de sentidos irreductibles pero que encuentra su unidad de

11 Cf. Berti 2016: 138.

significación en relación a un sentido primero (προς ἓν).¹² Además, τὸ ἓν no constituye un género sino que se predica de todas las categorías sin estar en ninguna y, por tanto, se trata de un predicado transgenérico, trascendental y coextenso al predicado «ente» (τὸ ὄν).¹³ Así, de todo puede predicarse que es uno, tanto *per se* como *per accidens*, o, si se prefiere, indiviso.¹⁴ Por ello, la cuestión heurística, acerca del problema de la unidad, no es si el intelecto agente es o no es uno. Obviamente lo es. Lo relevante aquí es preguntarse qué tipo de unidad es esa que decimos que tiene.

Buscando responder a esta cuestión, Berti despliega su argumento, de carácter analógico, que viene a resumirse en lo siguiente: el intelecto agente es uno en la misma medida y forma en que la ciencia, en general, es una. Paso a explicitar el argumento en su estructura general para después mostrar dialécticamente los problemas que surgen del mismo.

2.1. EL ARGUMENTO

El planteamiento del argumento es expresado en los siguientes términos:

Un último problema [...] es el de su unidad, v.g. cómo los contenidos de este *nous* [...] pueden constituir un único hábito como lo es el *nous poiêtikos*. El mismo problema emerge acerca de la *epistêmê* de la que habla Aristóteles. Una ciencia particular es, para Aristóteles, un hábito único cuando sus objetos pertenecen a un único «género subyacente» (*gênos hypokeímenon*) [*An. post.* 1.7, 75a42]. Pero, ¿qué hay de la *epistêmê* en general, de la que Aristóteles habla en la *Ética* a Nicómaco, definiéndola como «el hábito que capacita para la demostración»? [*Eth. Nic.* 6.3, 1139b31]. Ésta es probablemente el género del que las ciencias particulares son sus especies. Lo mismo sucede con el intelecto, que es la comprensión de los principios de las ciencias.¹⁵

12 Cf. *Metaph.* I 1 (1052a15).

13 Que no es un género: cf. *Metaph.* B 3 (998b23-28), *Top.* 4 (127a26-b1), 6.6 (144a31-b3); que es convertible y coextenso a ente, así como un predicado transgenérico: cf. *Metaph.* I 2 (1054a13-16); que ente y lo uno se corresponden como el principio y la causa: cf. *Metaph.* I 1 (1052b15-18). Cf. Berti 2014b: 459. Sobre lo uno como predicado trascendental, cf. Berti 2005: 65-74.

14 Que ente y uno son coextensos pero poseen enunciados diversos: cf. *Metaph.* Γ 2 (1003b23-25). Que ser uno es «ser indiviso» (ἓν ἀδιαίρετον): cf. *Metaph.* I 1 (1052a36-b1). Sobre la diversidad de sentidos de lo uno, cf. *Metaph.* Δ 6.

15 Berti 2016: 151.

Antes de nada, deseo advertir un matiz. Este fragmento parece suscitar la idea de que Aristóteles habla de las ciencias particulares en *Analíticos posteriores* mientras que, en la *Ética a Nicómaco*, habla de la ciencia en general. Esto es confuso. En ambas obras, Aristóteles habla de la ciencia en general. La diferencia es que, en la primera, se pretende el estudio de la ciencia (ἐπιστήμη) *per se* (καθ' αὐτὸ) y en referencia a su objeto (ἐπιστητοῦ). O sea, lo que se intenta es una teoría del conocimiento científico en general, de la ciencia *qua* ciencia. Sin embargo, en la segunda, se investiga qué es la ciencia, en general, pero desde la perspectiva del género (κατὰ τὸ γένος) o sujeto al que remite. En este sentido, como no existe el puro conocer sino alguien que conoce, la ciencia ha de analizarse *qua* hábito (ἔξις) poseído por un alma.¹⁶ No se trata aquí, entonces, de construir una epistemología, sino de trazar una tipología «de los hábitos por los que el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo [...], a saber, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto».¹⁷ Por tanto, la diferencia entre ambas investigaciones no es la existente entre las ciencias particulares y la ciencia en general, sino que se trata siempre de la ciencia en general pero desde dos accesos o perspectivas diversas, ora en sí misma, ora como hábito de un sujeto.

Teniendo esto en cuenta, en efecto, en *Analíticos posteriores* I 7 Aristóteles está defendiendo la idea de que una demostración de una ciencia determinada no es transferible a otra ciencia, salvo en el caso de que entre ambas exista una relación de subordinación.¹⁸ La razón que se aporta es que todos los elementos constitutivos de una demostración, sean los axiomas, sea la conclusión, han de compartir un mismo género subyacente (τὸ γένος ὑποκείμενον) o sujeto propio de la demostración.¹⁹ Dentro de un mismo género, los elementos del objeto de una ciencia poseen unidad. Por extensión, lo que hace que dos demostraciones pertenezcan a ciencias

16 Cf. *Top.* 4.4 (124b32-34): «ἔνστασις ὅτι οὐκ ἀνάγκη καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ τὸ γένος πρὸς ταῦτὸ λέγεσθαι. ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ λέγεται, ἔξις δὲ καὶ διάθεσις οὐκ ἐπιστητοῦ ἀλλὰ ψυχῆς». Sobre la cuestión de los distintos tratamientos aristotélicos en función del enfoque, cf. Fermani 2016: 1158 y ss.

17 *Eth. Nic.* 6.3 (1039b15-17).

18 Así, la armonía con relación a la aritmética o la óptica con relación a la geometría: cf. *An. Post.* 1.7 (75b14-17).

19 Cf. *An. Post.* 1.7 (75a38-39); 1.28 (87a38-b4), en concreto: «ἐν ταῦτῳ γένοι ὅσι καὶ συγγενῆ» (b4). Por extensión, esta es la razón por la que es imposible que toda demostración tenga los mismos principios. Por ello es necesaria la distinción entre principios propios y comunes de las ciencias: cf. *An. Post.* 1.32 (88b21-29).

diversas, es que sus elementos resultan heterogéneos, pues sus objetos pertenecen a géneros diversos. Así, por ejemplo, Aristóteles critica a Brisón por intentar probar la cuadratura del círculo mediante prueba aritmética y no geométrica.²⁰ Con esto, en el fondo, se afirman dos tesis al tiempo. Por un lado, se dice que es la pertenencia a un género subyacente, en cuyo interior existe el cuerpo de una ciencia, lo que aporta la unidad a la misma. Pero, por otro lado, también queda excluida la posibilidad de una *scientia universalis*. En efecto, ello implicaría que todos los principios estuviesen dentro de un único género, pero esta es la postura que niega Aristóteles rotundamente con su solución a la aporía undécima y su propuesta de la multiplicidad de sentidos de ente.²¹

Por su parte, en la *Ética* a Nicómaco, se llama ciencia a uno de los cinco géneros de hábitos del alma humana, y esta ciencia es, a su vez, género de las ciencias particulares, que son sus especies ínfimas. Por tanto, lo que indica Berti es que entre la ciencia y la geometría, la física, la astronomía, etc. *qua* hábitos del alma, se da la misma relación que la que existe entre animal y hombre, perro, caballo, etc. El resto del argumento consiste en desplegar una analogía: lo mismo que le sucede al hábito de la ciencia, que es género de sus especies, le sucede al *voûç*, presentado en la *Ética* a Nicómaco como el hábito de la comprensión de los principios.²² Hasta aquí podemos leer en el fragmento pero, evidentemente, cabe esperar que ese *voûç* género del que se habla sea el *voûç ποιητικός*.

Paso a comentar críticamente el argumento para mostrar dialécticamente: 1) que, de ser válido, del argumento se desprenden consecuencias indeseables para la propia posición del autor; 2) que el argumento, de hecho, es inválido.

2.2. DE RESULTAR VÁLIDO

Supongamos que el argumento, *ex hypothesi*, es válido. Entonces, la unidad del intelecto agente es la propia de un género de hábitos del alma, cuyas especies se oponen por sus diferencias. En otras palabras, que el hábito de los principios de la geometría, el hábito de los principios de la física, el hábito de los principios comunes que es parte de la *sophia*, etc.,

20 Cf. *An. Post.* 1.9 (75b40-76a1).

21 Cf. *Metaph.* B 4 (1001a4-9); Γ 2 (1003b33-1004a3, 1004a17-23); I 2 (1053b9-24) *et passim*. Cf. Berti 2014b: 394-401.

22 Cf. *Eth. Nic.* 6.6 (1141a7-8).

son uno en género (έν κατά γένος) pero diversos por la especie (κατ' εἶδος). Pues bien, resta preguntarse qué tipo de unidad es esta.

A mi entender, el intelecto agente como género de hábitos posee la unidad de un universal (καθόλου), de un predicado que expresa una característica general, un cual (τοιόνδε), común a varias especies, al que le pertenece, como predicado, una intelección indivisa (τῶν ἀδιαιρέτων νόησις).²³ Esto es, como advertíamos, en la *Ética* a Nicómaco se busca establecer una tipología de los hábitos, decir cuáles son y qué son. Por tanto, a pesar de que la definición en sentido estricto lo es de la substancia, puedo igualmente tomar por objeto los hábitos del alma, una especie de cualidad.²⁴ En efecto, puedo preguntar qué es eso que Calias tiene cuando digo de él que es geómetra.²⁵ Se inicia entonces la búsqueda de una definición (ὁρός), de un enunciado que diga lo que se predica *per se* (καθ' αὐτό), a través de una predicación vertical, de eso que Calias posee como hábito: la geometría. Así podré decir, por ejemplo, que eso que Calias tiene, o, si se prefiere, su alma, es el hábito demostrativo cuyo objeto propio está ínsito en el género subyacente de la longitud. Este enunciado supone la definición que indica la especie ínfima, la geometría *qua* poseída por un sujeto. Puedo hacer eso con Corisco, que sabe aritmética, y con Empédocles, que es físico, y continuar definiendo las especies ínfimas de cada ciencia. Ahora bien, la especie ínfima lo es dentro de un género (τὰ γένους εἶδη), y género es todo aquello que se predica dentro del qué es, lo común acerca de varias cosas que difieren en la especie, sin significar la esencia.²⁶ Esto es, que yo puedo preguntarme qué tienen en común la geometría, la aritmética y la física. Reconoceré, entonces, que son «hábitos demostrativos», y a eso le ponemos el nombre de ciencia (ἐπιστήμη).

Ahora bien, cada una de las ciencias particulares posee, desde el punto de vista de su sujeto, la unidad de un hábito, v.g. de un acto primero poseído por Calias. Pero, ¿y la ciencia como género? ¿Posee la unidad de un hábito? ¿Es el género de los hábitos demostrativos un hábito demostrativo?

23 *De an.* 3.6 (430a26); cf. *Metaph.* I 1 (1052a34-b1).

24 Cf. *Cat.* 8 (8b26-35), 15 (15b17-18).

25 Pues con respecto a cualquier realidad, dentro de cualquier categoría, puedo buscar los cuatro predicables y, por tanto, puedo buscar la definición de cualquier cosa: *Top.* 1.9 (103b20-33). Si bien, queda claro, que el sentido primero de definición es de la substancia y del resto de categorías en sentido mediato o lato: *Metaph.* Z 4 (1030a17-27). Por eso, Aristóteles se pregunta, insisto, en sentido lato, acerca de la esencia del blanco: *Metaph.* Z 4 (1029b14-1030a6).

26 Cf. *Top.* 1.5 (102a31-102b3).

No. Ser un tipo, ser una clase de hábitos, no es ser un hábito. Los géneros se predicán de las especies pero no de sí mismos, al menos con una intención atributiva. Esto es, yo puedo afirmar que «animal es animal», si con ello sólo quiero decir que animal posee un significado unitario o autoidéntico.²⁷ Pero, entonces, la predicación resulta superflua: decir que «animal es animal» es lo mismo que decir «animal». Pero, si lo que pretendo es predicar de forma atributiva «animal» de «animal», entonces somos platónicos, convertimos lo común en algo determinado (τόδε τι) y se podrá alegar el «tercer hombre».²⁸ Por tanto, el género de los hábitos no es un hábito, sino la unificación mental de un conjunto de hábitos, irreductibles entre sí, y considerados *in abstracto*.

En mi opinión, una prueba de que ésta es la posición del propio Aristóteles, con respecto a la ἐπιστήμη de la que se habla en Ética a Nicómaco, la encontramos a renglón seguido de la cita que resalta el propio Berti. En efecto, justo al definir la ciencia como hábito demostrativo, se apresura a decir: «[la ciencia es un hábito demostrativo] y a esto pueden añadirse las otras circunstancias dadas en los *Analíticos*».²⁹ A mi entender, lo que aquí se dice es: llamamos ciencia, en general, a un tipo de hábitos que tienen en común el ser hábitos demostrativos, pero esto no existe más que como un predicado, un modo de clasificar lo real.³⁰ Nadie posee el hábito, *qua* género, de la ciencia *in re*, sino que lo que realmente existe es el hábito de la geometría en Calias o el hábito de la física en Sócrates. Las ciencias particulares, que, *in abstracto*, son las especies ínfimas de lo que existe como un hábito determinado, *in concreto*, son hábitos irreductibles pues sus objetos lo son: pertenecen a géneros subyacentes diversos, y por eso, «añádase lo dicho en los *Analíticos*».

Si lo dicho es correcto, entonces sucederá lo mismo con el νοῦς como hábito de los principios. De poseer la unidad de un género, poseerá la unidad del universal. Pero un universal es un existente *in mente* y, por tanto, algo de una mente. Pero esto es precisamente lo que pretende negar Berti.³¹

27 Cf. *Metaph.* Z 1 (1028a13-28).

28 Cf. *Metaph.* Z 13 (1038b34-1039a3).

29 *Eth. Nic.* 6.3 (1139b31-32).

30 Así, en *Categorías*, se dice que la especie que es «más substancia» que el género: cf. *Cat.* 5 (2b 20-22).

31 Cf. Berti 2016: 144: «It does not think, i.e. it is not a mind, it is not a thinking subject, it is not an individual, but it is a habit, i.e. a possession of truths, a patrimony of knowledge belonging eternally, as Aristotle believes, to the whole of humanity».

Por tanto, y cierro la primera rama dialéctica, parece que de ser válido el argumento, no alcanza lo buscado.

2.3. INVALIDEZ DEL ARGUMENTO

Para que un argumento por analogía funcione, los elementos que se comparan han de guardar la misma relación, seguir la misma *ratio*. Si se dice que el intelecto agente será uno de la misma forma en que la ciencia es una, y luego se dice que la ciencia posee la unidad de un género, entonces se sigue que la unidad del intelecto es la unidad de un género. Vamos a comprobar si la segunda parte del argumento que estamos exponiendo sigue esta regla:

Habrà un único intelecto para cada ciencia particular, que tenga como objeto los principios propios de la ciencia respectiva. Pero, ¿qué hay acerca del *nous* en general, que Aristóteles define en la Ética a Nicómaco como «la comprensión de los primeros principios» [*Eth. Nic.* 6.6, 1141a7-8]? ¿De qué principios habla Aristóteles en este caso? Probablemente de todos los principios, de los propios y los comunes. Éstos últimos son también el objeto de la ciencia que investiga el ente en cuanto ente, v.g. de la filosofía primera o sabiduría (*sophía*) [*Metaph.* Γ 3, 1005b7-8]. De hecho, en la Ética a Nicómaco, Aristóteles define la sabiduría como «*noûs* combinado con *epistêmê*» [*Eth. Nic.* 6.7, 1141a19-20].³²

Hasta aquí, nada parece ir en contra de la validez del argumento. En efecto, se sigue dentro de los límites planteados más arriba. Así como hay muchas ciencias particulares, que son especies de la ciencia como género, Berti prosigue indicando que hay muchas especies de intelectos. Como el intelecto tiene por objeto los principios de cada ciencia, habrá como mínimo tantos intelectos como ciencias. Incluso se incluye el *voûç* exclusivo de la *σοφία*, o sea, la comprensión de los primeros principios comunes, aquéllos que son objeto de la Metafísica. Resta que se concluya que el *voûç ποιητικός* *qua* hábito de los principios, es género de sus especies. Pero entonces Berti concluye el argumento con un sorprendente giro:

32 Berti 2016: 151.

Por lo tanto, existe un *noûs* general que es parte de la *Sophia* que concierne a los principios comunes, y muchos intelectos particulares que están en la base de las ciencias particulares, que conciernen a los principios propios. Ellos forman un único hábito genérico, [...] y es el *nous poiêtikos*.³³

Desde mi punto de vista, la conclusión del argumento es claramente inválida. Pues, si bien durante todo el desarrollo del argumento se establece una relación entre el género y sus especies, la conclusión lo hace entre una totalidad, entendida como la suma de las partes, y sus partes. Esto es, lo que se describe en la conclusión es que existe un hábito que «contiene» o «es igual a»: «el hábito de los principios comunes, que es parte de la *sophía*» y «el hábito de los principios de la geometría» y «el hábito de los principios de la aritmética», etc. [($\nu\omicron\upsilon\zeta$ x) \wedge ($\nu\omicron\upsilon\zeta$ y) \wedge ($\nu\omicron\upsilon\zeta$ z) \wedge ...]. Pero este hábito así descrito, de ser un género, sería un género que es el conjunto de sus especies, a las que contiene como a sus elementos.³⁴ A mi entender, un género que contiene sus diferencias no es género en ningún sentido. Creo que Berti es consciente de que ésta no es la manera aristotélica de entender la noción de género. Por ello, quizá no arbitrariamente, en esta segunda parte del argumento se evita usar la palabra misma. En efecto, la palabra «género» ya no acompaña a los términos « $\nu\omicron\upsilon\zeta$ » o «hábito», sino que se la ha sustituido larvadamente por otras expresiones más vagas: v.g., « $\nu\omicron\upsilon\zeta$ en general» o «hábito genérico». No veo ninguna otra razón que pueda

33 Berti 2016: 144: «Therefore, there is a general *noûs* which is a part of the *sophía*, which concerns the common principles, and many particular intellects which are at the basis of the single sciences, which concern the proper principles. They form a unique generic habit, [...] and it is the *noûs poiêtikós*».

34 Hay, sin duda, una manera legítima de decir que el género contiene a sus especies y es en el orden de la definición; cf. *Metaph.* Δ 6 (1016a24-27), Z 12 (1038a5-9). En este sentido, el género es substrato o materia de la definición: el género es el aquello a partir de lo cual la especie ínfima es o se hace tras la introducción de la diferencia específica. En este sentido, y sólo en este sentido, puede decirse que el género contiene la especie, y que la especie es parte ($\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$) del género o que proviene de él ($\acute{\epsilon}\kappa$ $\tau\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$). Cf. *Metaph.* Δ 24 (1023a35-b2), Δ 25 (1023b22-25); Alex., *In Metaph.*: 422, 38 y ss. Pero, en este sentido, decir que el género contiene a las especies no quiere decir que las contenga, por así decirlo, en acto, sino sólo en potencia. Así, cuando se dice que x es un animal, se quiere decir que ese algo puede ser o un perro, o un caballo, o un hombre, pero no todo eso al tiempo (cf. Lloyd 2010: 32). En definitiva, el género no es el conjunto de sus especies, sino que una especie es siempre la determinación formal de un género. Cf. Frede y Patzig 2001: 386-388.

justificar este cambio terminológico, más allá de la conciencia, por parte del autor, de que no se puede estar hablando de un género. Sin embargo, se afirma que lo es para proporcionar una aparente continuidad inferencial al argumento. Sea como fuere, una cosa es clara: sea cual sea la unidad del intelecto agente descrito por Berti, no se accede a ella mediante este argumento.

Ahora bien, declarada la invalidez del argumento, queda claro que el intelecto agente aquí descrito no posee el tipo de unidad que poseen los géneros, la unidad distributiva de un universal, de un ὅλον que distribuye su cualidad a todas las cosas de las que se predica. ¿A qué tipo de unidad es homologable?³⁵ Mi propuesta es que la unidad que se esconde detrás del intelecto agente propuesto por Berti es también la de un universal pero que se refiere a un todo (πᾶς) *ex omnibus partibus*, cuyas partes no poseen un género común.³⁶ Es decir, no es la unidad de un conjunto de especies por lo que tienen de común (v.g., el ser un tipo de hábitos), sino la unidad de un conjunto de especies por lo que tienen de distintas (v.g., el ser principios de saberes cuyos objetos pertenecen a géneros subyacentes distintos). Pero, desde este punto de vista, la única unidad que puede resultar de una totalidad de esta naturaleza es un tipo de unidad por analogía, pues sólo ella puede ser unidad de lo que es distinto por el género, la unidad de una pluralidad, una unidad divisa.³⁷ Decir «ciencia» o «intelecto» en este sentido es lo mismo que decir «todas y cada una de las especies de ciencia», «todas y cada una de las especies de intelecto».

Ahora bien, si aquello que merece ser llamado con mayor razón (μᾶλλον) «uno» es la substancia, este tipo de unidad analógica me parece, por así decirlo, una unidad débil e impropia de lo que parece estar describiendo Aristóteles en *De anima* 3.5.³⁸ Por su cercanía a la substancia y a sus notas, especialmente a la determinación, cualquier intelecto paciente individual que esté en posesión del *habitus principiorum* de cualquier ciencia merece ser llamado «uno» con mayor razón que el intelecto agente así

35 Cf. *Metaph.* Δ 26 (1023b26-32); Berti 2017: 252, n. 144.

36 Pues no todas las formas de este sentido acumulativo de πᾶς suponen la adición de partes pertenecientes a géneros diversos. Por ejemplo, el número 2 es un conjunto de partes (de unidades) y se resuelve en ellas. Pero en el caso de los números naturales tanto el todo como las partes pertenecen al mismo género. Cf. *Metaph.* Δ 26 (1024a6-8).

37 Cf. *Metaph.* Δ 5.1, 7.1-3; Δ 28 (1024b6-16).

38 «Será primariamente uno lo que es para las substancias causa de la unidad» (*Metaph.* I 1, 1052a33-34).

descrito. Por eso, como apuntábamos al principio, podemos encontrar aquí la razón por la que la tradición de comentaristas ha pensado siempre como candidato a intelecto agente, bien una substancia (sea o no separada), bien una parte o potencia de la substancia. No consigo concebir manera alguna en la que el intelecto agente propuesto por Enrico Berti pueda escapar de este callejón sin salida.

3. EL PROBLEMA DE LA ETERNIDAD

3.1. UN ERROR COMÚN

Hay un último conjunto de problemas que tienen que ver con el tratamiento que hace Berti del término «eterno» (*αἰδιον*) en *De anima* 3.5. El planteamiento de la cuestión me fue suscitado a partir de la lectura de la crítica que Diego Zucca ha realizado acerca de este mismo asunto, la cual suscribo en general. Lo que sucede, y este será el centro de mi planteamiento, es que la crítica planteada por Zucca supone una de las dos ramas de una aporía de la que el autor no es consciente. Prueba de ello es que, al proponer su propia tesis positiva a este respecto, lo que hace es abrazar la otra rama de la aporía, cayendo en un error semejante al de Berti. De este modo, la referencia a Zucca resulta justificada, pues a través de él, tanto en su dimensión crítica como en su dimensión propositiva, podrá observarse el núcleo de este error común, frente al que intentaré construir mi propia propuesta.

Zucca (2015 y 2016) ha señalado, en varios lugares, que la interpretación de la eternidad del intelecto agente defendida por Berti es justificada en los siguientes términos: la razón por la cual el intelecto agente *vel* «el sistema de los primeros principios y verdades eternos poseídos por la humanidad como un todo» es eterno, radica en la eternidad de la especie. Ahora bien, la eternidad de la especie, en atención al desarrollo argumentativo del profesor padovano, se fundamenta en la sucesión indefinida de individuos particulares, como Sócrates (α), Calias (β) y Aristóteles (γ), cuyos intelectos se relacionan constituyendo una cadena causal eficiente.³⁹ En otras palabras, y usando el esquema simplificado en su expresión mínima, lo que realmente

39 Cf. Zucca 2016: 64-65. Esto es, que sólo tiene sentido decir que la especie humana posee los principios en relación a los intelectos individuales que permiten concebir esa posesión «en general», de «la humanidad como un todo».

existe *in re* es que α , cuyo νοῦς posee el hábito de los principios x , actualiza el νοῦς παθητικός de β , de tal modo que el νοῦς de β pasa a poseer en acto x ; ulteriormente, el νοῦς de β , que ya posee x en acto, puede hacer pasar al acto al νοῦς de γ ... etc.⁴⁰ Esta cadena de transmisión causal del hábito de los principios se extiende a través de un esquema temporal infinito: a saber, hubo un tiempo en que α poseía el *intellectus in habitu* en potencia, pero éste fue actualizado por un individuo anterior, en una regresión al infinito; y, de igual forma, el intelecto actualizado de γ será capaz de actualizar el intelecto de ϵ , y así *ad infinitum*. Presumiblemente, este esquema básico desplegado en toda su complejidad, en infinitas cadenas causales de transmisión de los principios, en diferentes segmentos espacio-temporales, aseguraría que en cada tiempo presente haya al menos un conjunto de individuos que estén en posesión del *habitus principiorum*, garantizando la perpetua posesión de la ciencia por la humanidad *vel* la eternidad del νοῦς ποιητικός.⁴¹ Como puede verse, entonces, el hilo de Ariadna del argumento

40 Como digo, este es el esquema en su versión más simple. Berti en su artículo menciona otro tipo de entidades que pueden servir de agentes actualizantes de un intelecto, v. g. libros (cf. Berti 2016: 143). No obstante, es fácil ver que, dado que cosas tales como libros, medios audiovisuales, cintas magnéticas, etc., son siempre obras de la técnica y además, en este caso, meros instrumentos de transmisión de contenidos cognitivos, pueden omitirse resumiendo el esquema en una mera cadena causal entre individuos racionales.

41 Esta posición es eminentemente averroísta. Curiosamente, en su escrito, Berti narra cómo un amigo le ha hecho saber que su interpretación se parece a la propuesta por Averroes. Berti se defiende, entonces, indicando que las causas que motivan ambas interpretaciones difieren en lo fundamental: para Averroes, el intelecto agente es una substancia separada identificable con el motor inmóvil de la esfera de la luna (Berti 2016: 149). Esto es verdad. No obstante, considero que el verdadero paralelo, entre lo dicho por Berti y lo dicho por Averroes no radica en la identificación entre ambas posiciones acerca del intelecto agente, sino entre el νοῦς ποιητικός aristotélico y el *intellectus speculativus* del *Commentarium Magnum*. Allí, después de haber afirmado la necesidad de la existencia de tres partes del intelecto, Averroes defiende que el intelecto entendido como el hábito de los principios es desde un punto de vista, generable y corruptible, pero, desde otro, eterno (cf. Averroes, *Comm. Magnum* 3.5 [1953: 406 ll. 569-574]). Así, el *intellectus speculativus* es corruptible desde el punto de vista del individuo que lo aprehende temporalmente, pero es eterno desde el punto de vista de la especie (cf. 3.5 [1953: 407 ll. 589-594]). ¿Y cómo es posible que se declare eterno en este sentido al intelecto especulativo? Ante esto Averroes afirma que, dado que la eternidad del intelecto especulativo depende de su posesión en acto por este o aquel individuo, desde la perspectiva de la humanidad como un todo, al menos habrá en todo tiempo un filósofo que asegure la perpetua y permanente continuidad del *habitus prin-*

radica en la necesidad de una cadena causal indefinida que se extienda a través de una sucesión infinita de individuos que posean el *intellectus in habitu*, los unos antes, los otros después, y así sucesivamente. *Ergo*, resulta que el intelecto agente será eterno en la misma medida en que la especie humana lo sea. Finalmente, como, *de facto*, Aristóteles afirma la eternidad de la especie humana, Berti cree haber disuelto el misterio de la eternidad del intelecto agente desde una perspectiva puramente aristotélica.⁴²

Frente a esto, Zucca ha advertido una contradicción entre este planteamiento y otra de las tesis con la que Aristóteles estaría igualmente comprometido: el progreso del conocimiento humano.⁴³ En otras palabras, la eternidad del intelecto agente, tal y como la entiende Berti (sustentada en un *continuum* infinito de individuos — α , β , γ , etc.— en el que, en todo lugar y tiempo, si un individuo adquiere el hábito de los principios, es porque otro individuo lo ha poseído ya antes), es incompatible con el hecho de que los principios sean descubiertos en un determinado punto de la historia. De esta guisa, no hay modo de concebir forma alguna de progreso en el conocimiento con respecto a un tiempo pasado. En efecto, en la interpretación de Berti parece subyacer una especie de ley tácita de conservación de la ciencia, o principio de plenitud de los principios, que genera una sórdida paradoja: ningún individuo habrá descubierto nada que no haya sido poseído ya antes por otro individuo o, lo que es lo mismo, nadie habrá descubierto jamás la ciencia.⁴⁴ Zucca finaliza el argumento afirmando que la posición defendida por Berti describe a un Aristóteles que, tras repudiar la trascendencia de los principios y negar que nazcamos en la posesión de los mismos, *more* platónico, resolvería la cuestión conservando el innatismo pero únicamente desplazando el sujeto, del individuo a la especie.⁴⁵

cipiorum, así como de su propagación (cf. 3.5 [1953: 408 ll. 610-617]). Ahora bien, dado que, para Averroes, el intelecto especulativo viene a identificarse con el paciente y el agente, a través de la noción de *continuatio* o *copulatio*, en el *intellectus adeptus* o *continuatio intellectus agentis nobiscum* (cf. 3.5 [1953: 411 ll. 703-706]), considero justificado señalar a Averroes como un antecedente histórico de la propuesta de Berti.

42 Esta manera de explicar la eternidad de algo en relación a la eternidad de la especie, a la sucesión infinita de individuos, ya aparece en Alejandro de Afrodisias en su explicación de la eternidad de los universales. Cf. Alex., *Quaest.* I, 3, 8, 20-30.

43 Zucca aporta como soporte textual acerca del compromiso aristotélico con la idea de progreso: *Metaph.* A 2 (982a18-19), A 10 (993a15-17). Cf. Zucca 2015: 311-312; 2016: 65.

44 Cf. Zucca 2016: 65.

45 Cf. Zucca 2016: 65-66.

Pero proponer un innatismo de la especie parece resolver lo *obscurum per obscurius*.

En general, me parece que las observaciones de Zucca son válidas, salvo en un matiz. A mi entender, Aristóteles no está comprometido con la noción de progreso del conocimiento, si con ello se afirma una concepción lineal de la historia. La concepción del despliegue en la historia universal del conocimiento humano que subyace al pensamiento aristotélico es más bien cíclica. Como es harto sabido, esto no es una visión de la historia exclusiva del Estagirita, sino un lugar común de la cosmovisión griega. Por tanto, la idea de progreso sólo me parece aceptable si se la inserta en un esquema más general y reversible, del tipo de unos *corsi e ricorsi, pace Vico*.⁴⁶ De todos modos, esta observación no daña al espíritu general del argumento de Zucca. Pues, de igual modo que la interpretación de Berti es contradictoria con la idea del progreso del conocimiento humano, también choca con su destrucción, así como con la regresión o barbarización de las naciones: no sólo se le quita a la humanidad la posibilidad de descubrir algo nuevo, sino también la posibilidad de olvidar la ciencia. Quizás Berti pudiera defenderse aludiendo a un análisis sincrónico y no meramente diacrónico de las naciones, pero, si aquí lo importante es entender qué quiso decir Aristóteles, me parece sobrecargar en demasía el *corpus aristotelicum* tal y como nos ha sido legado.

Ahora bien, una vez planteada la crítica a la posición de Berti, resta reconstruir la propuesta positiva del propio Zucca, que, como indicaba más arriba, termina por incurrir en otra variante del mismo problema: el

46 Quede claro que no pretendo afirmar la existencia de una teoría aristotélica de la historia de la humanidad. De hecho, afirmo que eso no existe. Pero es evidente que el Estagirita nos brinda de vez en cuando algún que otro pasaje, por lo general dotados de cierta poética, pistas acerca de una idea general de la historia humana que asume, a la manera de Collinwood, como una *absolut presuposition* propia de un griego del siglo IV aC. Cf. el celeberrimo *Metaph.* Λ 8 (1074b1-13). Hay otros pasajes en los que, al defender la eternidad de la generación, se suscitan ideas semejantes pero en las que se insiste en que, si bien los ciclos de la generación son cíclicos, eso no implica que se repitan exactamente igual, pues, en la generación se mantienen las especies pero los individuos son siempre numéricamente diversos. En el fondo esto constituye, convenientemente elaborado, otro argumento en contra de la interpretación de Berti. Esto es, nada impide que una cultura (el conjunto de los individuos de la misma) se derrumbe y la ciencia caiga en el olvido, del mismo modo que nada impide que esa misma cultura (sus individuos) no vuelva a reconstruir la ciencia jamás: cf. *De gen. et corr.* 2.11 (338b1-20).

de ligar la eternidad del intelecto agente a la eternidad de algo diverso a él mismo, algo que existe con una duración infinita. Esta segunda tesis pretende ser, sin más, una simplificación de la idea general defendida por Berti: para Zucca, el intelecto agente ha de identificarse con el conjunto de los primeros principios, no en tanto que poseídos por la humanidad, sino con el conjunto en cuanto tal, *simpliciter*.⁴⁷ Para poder abordar el asunto con mayor brevedad, voy a apoyarme en un fragmento del autor en el que quedan condensadas las ideas que es necesario poner aquí en juego. Tras haber definido al intelecto agente en los términos que acabo de exponer, Zucca pasa a comprobar si su candidato satisface cada una de las notas que Aristóteles predica de él en *De anima* 3.5. Cuando se acerca el momento de introducir la cuestión de su eternidad, se dice lo siguiente:

Podemos distinguir entre el pensamiento como acto psíquico subjetivo, del pensamiento como el contenido objetivo que es representado, o mejor «adquirido», mediante tal acto. Y el acto del pensamiento individual que tiene como contenido la esencia, los primeros principios, las verdades eternas, la estructura formal del universo, tiene un contenido universal objetivo: tal contenido objetivo es productivo en cuanto que es aquello que causa el pensamiento mismo entendido como actividad individual, actualizándolo; es lo propio de los principios y de las verdades primeras, el causar y por tanto «el producir» su misma recepción por parte de nuestros intelectos.

El conjunto de los principios y de las verdades primeras es eterno e inmortal, a diferencia de los intelectos individuales que los acogen, porque las verdades primeras son tanto inmortales como eternas. Y es separado en el sentido en que es el conjunto de las verdades objetivas universales, que no dependen del ser acogidas por los intelectos individuales y que no muta por el hecho de ser asumidas; como el agente genera el cambio en el paciente pero no en sí mismo, la estructura formal de los principios eternos causa en los individuos la aprehensión de su mismísima estructura, actualizando los individuos al modo en como ella misma es ya en acto; pues, para el conjunto de los principios, ser en acto significa simplemente ser verdaderos, ser contenidos objetivos y esencialmente inteligibles; el teorema de Pitágoras fue descubierto, pero su verdad precede a su descubrimiento porque es una verdad eterna y, en

47 Zucca 2015: 313; 2016: 66.

este sentido, está ya desde siempre en acto; pero su cognoscibilidad, en rigor, se actualiza sólo cuando un individuo, un intelecto mortal finito, la aprehende, la demuestra y la contempla.⁴⁸

Lo que se afirma es que el intelecto agente es el contenido objetivo del pensamiento y, por tanto, no un tipo de acto del entendimiento, sino lo inteligible en tanto que inteligible (τὰ νοητά).⁴⁹ Y se dice de ese conjunto de contenidos que es la estructura formal del universo, que es algo en acto, que es verdadero independientemente de que sea o no pensado por un intelecto, que es causa de su ser aprehendido por un intelecto particular, que es eterno y que, por ende, existe con anterioridad a su ser pensado. Sinceramente, no consigo ver qué clase de *ente* es éste que se está describiendo, dentro de los límites del aristotelismo. En concreto, ¿qué quiere decir que los τὰ νοητά, que son el contenido de las verdades, son la estructura formal del universo y que eso existe en acto? Querrá decir que ese contenido apunta intencionalmente a la estructura formal del universo, pero no que la sea. Además, ¿cómo qué tipo de acto existen? He de suponer que como formas. Pero, para Aristóteles, las formas sólo existen o bien como formas universales *in mente* y, por tanto, como dependientes de un sujeto que las piense, o bien como formas particulares *in re*.⁵⁰ Si se refiere a lo primero, entonces Zucca está afirmando la existencia de universales extramentales, y tendrá que justificar cómo es eso posible desde una posición aristotélica. Si, por el contrario, se refiere a lo segundo, habrá de explicar, por un lado, cómo es posible que esas formas particulares existan al tiempo como universales sin la mediación de una mente que las piense *in abstracto*, y, por otro lado, cómo es posible que esas formas existan *in re* como cognoscibles en acto, cuando Aristóteles dice explícitamente que los τὰ νοητά existen en las cosas, pero sólo en potencia.⁵¹

Sea como fuere, lo cierto es que Zucca cree que algo así es posible y que además eso es eterno. Pero, cuál sea la causa de dicha eternidad tampoco queda claro en el texto salvo por el modo en el que se interpreta el

48 Zucca 2015: 313-314. La traducción es mía.

49 La identidad νοῦς / νοητά es reconocida por el propio autor. Cf. Zucca 2015: 325; 2016: 73.

50 Sé que la cuestión ha sido y sigue siendo objeto de debate y que hay quienes defienden que las formas *in re* son particulares, y quienes defienden que son universales. Para un completo *status quaestionis*, cf. García-Lorente 2018: 461-483.

51 Cf. *De an.* 3.4 (430a6-7).

ejemplo final: el contenido del teorema de Pitágoras es descubierto, pero su verdad es previa a dicho descubrimiento, pues es eterna, siempre en acto. Esto es, que una verdad necesaria es verdadera durante un tiempo infinito previo a su descubrimiento y lo será en un tiempo infinito tras el mismo. ¿Por qué? Probablemente, porque el contenido del teorema forma parte de la estructura formal del mundo y, como el mundo es eterno, la verdad del teorema también. En algún sentido, el contenido del teorema de Pitágoras ha estado en acto «desde siempre». O sea, que sólo se actualiza su cognoscibilidad por parte de los sujetos particulares, pero los principios, en tanto que verdaderos, existen «durante todo el tiempo», incluso aunque no vuelvan a ser pensados jamás.⁵²

Pues bien, como quizás se haya intuido ya, lo común a ambas interpretaciones es que trabajan con una concepción de la eternidad del intelecto que pende de la eternidad de un *aliquid*, sea la especie o el mundo, y que esto les obliga a entender la eternidad como una duración superlativa o como lo que se predica, como afirma explícitamente Berti, de «lo existente en todo tiempo».⁵³ ¿Pero es este el sentido en el que Aristóteles afirma la eternidad de cosas tales como el sistema de los principios y verdades primeras, sea como poseído o en cuanto tal? Esto es lo que pretendo poner en duda.

3.2. SOBRE LA NOCIÓN DE αἰδιον

Supongamos que, para Aristóteles, cosas tales como el universo o las especies han tenido origen. Pongamos un caso extremo. El mundo ha sido creado *ex nihilo* hace media hora. En ese mundo ha aparecido, hace quince minutos, el primer hombre. Ese primer hombre, llamado Tales, ha demostrado, hace diez minutos, que todo triángulo inscrito dentro de los límites de una circunferencia es recto. Pues bien, lo que afirmo es que, dentro de un esquema aristotélico, ese teorema es, con todo rigor, una verdad nece-

52 Alguien tendría que preguntarle a Zucca: si la verdad es una propiedad de los juicios, y los juicios entes mentales, ¿cómo es posible que haya juicios verdaderos aunque nadie los piense? Pero elaborar esta crítica ya nos llevaría lejos. Curiosamente, cuando Zucca afirma esto, no propone texto alguno del *corpus aristotelicum*. ¿Dónde dice Aristóteles que la verdad sea algo así?

53 Berti 2016: 145. Acto seguido aprovecha la oportunidad para criticar la solución hermenéutica del Aquinate, que intenta, por así decirlo, tratar la conjunción como una hendidaxis y un mero refuerzo de «inmortal». Cf. Thom., *In de an.* § 743.

saria y eterna. Evidentemente, aceptar esto implica dos cosas: a) que la eternidad de esa verdad sea independiente de cualquier otra realidad y que, por tanto, sea eterna *per se*; b) que esa noción de eternidad no implique duración infinita *pro tempore*.

En el libro cuarto de su *Physica*, y tras haber definido la noción de tiempo como la medida o número del movimiento, Aristóteles inicia una interesantísima incursión que pretende delimitar cuáles de entre los entes son existentes en el tiempo ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omega\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$) y cuáles no.⁵⁴ Lo que allí se dice es que sólo aquellos entes cuyo ser o cuyo movimiento puedan ser medidos por el tiempo, pueden ser considerados entes en el tiempo. O sea, que sólo aquellos existentes que o bien se muevan en acto, o bien, estando en reposo, sean móviles en potencia, están en el tiempo y por tanto duran, su tiempo es numerable.⁵⁵ Así, continúa Aristóteles, todas aquellas realidades cuyo tiempo no posea medida o, lo que es lo mismo, para las que no hay tiempo que sea su número, simplemente, de suyo, no están en el tiempo, pues el tiempo no las contiene, son atemporales, son *sine tempore*. Como ejemplos de tipos de existentes atemporales, Aristóteles insiste en dos: lo que no es, o sea, lo que es imposible que sea, y su opuesto, lo que es necesario que sea.⁵⁶ En concreto, al instanciar esta clasificación, se afirma lo siguiente:

En general, si el tiempo es en sí mismo medida del movimiento, e indirectamente es medida de otras cosas, es claro entonces que aquello cuyo ser sea mensurable por el tiempo tendrá que existir en reposo o en movimiento. Por lo tanto, todo cuanto es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo cuanto a veces es y a veces no es [$\acute{\omicron}\lambda\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\tau\acute{\epsilon}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\tau\acute{\epsilon}\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\acute{\eta}$], tendrá que ser necesariamente en el tiempo [$\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omega\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$]. [...] Pero, si el tiempo no las contiene de ningún modo, entonces no fueron ni son ni serán; y entre las cosas que no son, hay también aquellas cuyos opuestos son siempre, como la inconmensurabilidad de la diagonal es siempre [$\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\sigma\acute{\omicron}\mu\mu\epsilon\tau\rho\nu\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota\ \tau\acute{\eta}\nu\ \delta\acute{\iota}\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$], y esto no existe en el tiempo [$\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omega$]. No tampoco la conmensurabilidad de la diagonal: ésta siempre no es, porque es contraria a lo que siempre es.⁵⁷

54 Cf. *Phys.* 4.11 (219b1-2), 4.12 (220b32-221a1), la expresión $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omega\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ en 4.12 (221a 4).

55 Cf. *Phys.* 4.12 (221b12-14).

56 Lo que es siempre: *Phys.* 4.12 (221b 3-7); lo que no es: *Phys.* 4.12 (221b23-26).

57 *Phys.* 4.12 (221b25-222a6); cf. *An. Post.* 1.8-9 (75b21-76a30).

Esto es, que tanto lo expresado por un juicio imposible ($\neg\delta\mu$), el contenido formal ($\nu\eta\tau\acute{o}\nu$) del juicio que dicta que es conmensurable la relación existente entre la diagonal y el lado de un cuadrado, así como lo expresado por un teorema o juicio necesariamente verdadero ($\neg\delta\nu\tau$), el contenido formal del juicio que dicta que dicha relación es inconmensurable, son entes atemporales.⁵⁸ Es cierto que Aristóteles dice que lo imposible «siempre no es» y que lo necesario «siempre es». Pero este uso de «siempre» ($\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$) no indica que esos juicios y su verdad existan independientemente de su ser pensados, sino que para toda instanciación se cumplen en todo caso: tienen carácter universal ($\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$).⁵⁹ O sea, que la inconmensurabilidad de la diagonal con el lado se cumple de este cuadrado, y de ese también, y de ese otro, y de cualesquiera cuadrados que se presenten. En ese sentido, el teorema es siempre, se cumple siempre de todo cuadrado. Pero el contenido de ese teorema no puede decirse de él que exista en todo tiempo, que dure todo lo que dura el tiempo, etc.⁶⁰ Predicar tiempo, duración, el antes o el después, de un teorema es un flagrante error categorial, como predicar el amargor de la hipotenusa, el peso del color, o la simpatía del planeta. Hay que recordar aquí, entonces, un célebre *adagio* aristotélico: «Conviene tener en cuenta el modo en que hablamos de cada cosa pero no más que su modo de ser». ⁶¹ Todos estos ejemplos suponen predicaciones impropias que no pertenecen al qué es ($\tau\acute{\iota}$ ἔστι) de sus sujetos, son predicados indecibles, a no ser que se digan como metáfora.

Pero cosas como las verdades necesarias o los juicios imposibles son sólo dos tipos de entes que no encuentran un tiempo que sea su medida. Pero hay más. La clave para saber cuáles y cuántos son, la da Aristóteles acto seguido: «En cuanto a las cosas cuyos contrarios siempre no son, éstas pueden ser y no ser, y son susceptibles de generación y destrucción». ⁶² Sólo son en el tiempo aquellos entes posibles ($\delta\mu$), o sea, los que pertenecen al

58 Cf. Thom., *In Phys.* 4.1, l. 20, § 611.

59 Cf. Berti 2008: 24.

60 U. Coope (2008: 145-150) ha mostrado como la reflexión aristotélica acerca de lo que está o no en el tiempo, en relación con las realidades eternas emerge de la distinción elaborada por Platón en el *Timeo* (37c-38e) entre realidades eternas dentro del tiempo y realidades eternas que no existen en el tiempo. La aportación aristotélica a la discusión pasa por negar el primero de los dos sentidos: lo eterno, si realmente lo es, no existe en el tiempo.

61 *Metaph.* Z 4 (1030a27-28).

62 *Phys.* 4.12 (221b25 - 222a6-9).

ámbito ontológico de lo contingente, de lo que puede ser o no ser, aquellos que son susceptibles de generación y destrucción. En síntesis, todo aquello que sea ajeno a la generación o a la destrucción no puede decirse que sea un sujeto temporal. Por tanto, no sólo lo necesario o lo imposible no está en el tiempo, sino también el ente coincidental y sus causas al ser impropias (*Metaph.* E 2, 1026b21-24; E 3, 1027a29-30), la sensación (*De Sensu* 446b1-9), todo punto geométrico, las líneas, las superficies (*Metaph.* B 6, 1002a28-34), todo ahora (*Metaph.* B 6, 1002b5-6), la forma de un *synolon* (*Metaph.* Z 8, 1033b 5-7; H 3, 1043b15-18; H 5, 1044b21-24), el contacto entre cuerpos físicos (*De caelo* 1.11, 280b26-28), etc.⁶³ O sea, todo lo que existe sin generación, sino que es o no es de súbito, como lo inmaterial e incorruptible,⁶⁴ o lo que no se genera sino es *per accidens*, como un sub-producto de la relación de existentes temporales, todo eso existe sin tiempo.

Dicho esto, debe quedar claro que, en primer lugar, la cuestión de la eternidad o la no eternidad de la especie o del mundo es una cuestión irrelevante a la hora de decidir si el sistema de los principios y verdades primeras son eternas. Su eternidad, se desprende, por así decirlo de su sola naturaleza: son eternas *simpliciter*. En segundo lugar, contra Berti, no es necesario que en todo presente haya al menos un intelecto que posea esas verdades en acto, asegurando la perpetuidad de la ciencia. Nada impide que haya verdades aún no conocidas y nada impide que aquellas que conocemos hoy caigan algún día en el olvido, sin que por ello pierdan su carácter como principios comunes o propios. En tercer lugar, con Zucca, nada impide tampoco que estas verdades puedan ser descubiertas en un punto determinado del tiempo, pero, en contra de él, difiero en las razones. El argumento no es que esto choque con una supuesta idea aristotélica del progreso, la cual hemos negado. Sino que aquel que hace el descubrimiento es siempre un individuo materio-formal dotado de *lógos* (Tales, Calias) y, por tanto, un existente en el tiempo. Por esto, tiene sentido decir que Pitágoras ha descubierto un teorema *antes* que Calias y que Calias no lo ha descubierto porque existió después que aquel que lo descubrió. El descubrir, como el pensar, es un acto de los individuos, y éstos *qua* individuos son mensurables por el tiempo.⁶⁵ Finalmente, cuando pensamos no en las verdades como descubiertas o poseídas por un individuo sino como τὰ νοητά *qua*

63 Cf. Ross 1936: 607.

64 Pues la materia es principio y causa de corrupción: *Metaph.* Z 15 (1039b27-31).

65 *De an.* 1.4 (408b13-15).

τὰ νοητά, ese contenido formal es eterno. Sin embargo, frente a Zucca una vez más, eso no quiere decir que el contenido de un teorema exista antes o después de su descubrimiento, eso es significativo, sino que ese contenido formal, esa forma pensada *qua* forma, no puede decirse que se haya generado y, por tanto, debe predicarse de ella que no tiene ni principio ni fin, ni admite el antes o el después, ni que dure lo que dura el tiempo, sino sólo que existe, como existen las realidades inmateriales, separadas, ajenas al cambio, incorruptibles, inmóviles, *sine tempore*: eternas.

4. CONCLUSIONES

Con esto, creo haber formulado un conjunto de objeciones suficientes que muestran que el candidato a intelecto agente, propuesto por Enrico Berti, resulta inviable o inconsistente en su puesta en relación con otros aspectos del *corpus aristotelicum*. De igual modo, creo que estas críticas, de muy diversa naturaleza, consiguen, por así decirlo, hablar bien de la tradición. En efecto, muestran por qué semejante interpretación no ha aflorado con anterioridad en esta querrela histórica de veinticinco siglos. En otras palabras, existen poderosas razones por las que alguien que ha recibido la herencia del Estagirita no ha si quiera sopesado la posibilidad de interpretar en estos términos al νοῦς ποιητικός. En síntesis, las dos críticas elaboradas pueden resumirse en los siguientes términos:

i) En lo que respecta al problema de la unidad del intelecto agente, entendido como *habitus habitorum principiorum*, o intelecto de intelectos, hemos mostrado que constituye un entero (ὅλον) inconsistente. Desde una perspectiva aristotélica, el intelecto activo descrito por Berti constituye una totalidad (πᾶς) divisa: el conjunto de los diversos intelectos. En este sentido, no puede decirse que posea la unidad de un hábito (ἔξις), sino una unidad predicativa *ex analogia* de un conjunto de hábitos, pertenecientes a géneros subyacentes distintos.

ii) En lo tocante a la cuestión de la eternidad del νοῦς ποιητικός, no debe ésta ser entendida como causada: a) ni por la continua posesión del patrimonio de las verdades eternas a través de la sucesión perpetua de los individuos de la especie humana (Berti); b) ni por la perpetua existencia de los principios y verdades eternas independientemente de su ser pensados (Zucca). Como hemos intentado mostrar, ésto supone predicar tiempo de las verdades necesarias, incurriéndose en un error categorial. Las verdades necesarias, explica explícitamente Aristóteles,

no son existentes en el tiempo (τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι). Por tanto, la noción de eternidad (αἰδίον) predicada de los primeros principios, así como de todo juicio necesariamente verdadero, expresa su inconmensurabilidad con respecto al tiempo, revelando su estatuto como entes atemporales *per se*.

No obstante, considerar que estas dos críticas hacen inviable la interpretación propuesta por Enrico Berti, no es considerar que ésta haya quedado totalmente destruida. Lo que creo es que no es sostenible tal y como ha sido expuesta. Pero, precisamente, porque valoro enormemente el esquema general expuesto por el autor italiano, he considerado pertinente advertir estas dos aporías, con ánimo constructivo. En efecto, no creo que haya filósofo que se precie que no sienta una enorme atracción hacia una interpretación que proporciona semejante dignidad a los primeros principios y a las verdades eternas. Espero que quien quiera seguir la estela de esta heurística interpretación del intelecto agente abierta por Berti, y considere valiosas las críticas aquí propuestas, consiga dotarla de la consistencia que merece.

BIBLIOGRAFÍA

- Afrodisia, A. de y Pseudo Alessandro (2007) *Commentario alla «Metafisica» di Aristotele*. Milán: Bompiani.
- Afrodisia, A. (1887) *In De anima*. En L. Bruns (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Commentaria in Aristotelem Graeca*, suppl. 2.1. Berlín: Reimer.
- Aphrodisias, A. of (1998) *Quaestiones 2.16-3.15*. Londres: Bloomsbury.
- Aquinas, Th. (1848) *In Aristotelis librum De anima commentarium*. Roma: Marietti.
- Aquinas, Th. (1954) *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*. Turín: Marietti.
- Aristotele (2016) *Organon* (M. Migliori, ed.). Ed. bilingüe. Milán: Bompiani.
- Aristotele (2017) *Metafisica*. Trad., intr. y notas de E. Berti. Bari / Roma: Laterza & Figli.
- Aristóteles (1985) *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. y notas de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1987) *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Intr., trad. y notas de E. la Croce y A. Bernabé. Madrid: Gredos.

- Aristóteles (1996) *Acerca del cielo. Metereológicos*. Intr., trad. y notas de M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998) *Metafísica*. Ed. trilingüe de A. García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014) *Sobre el alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014) *Tratados de lógica (Organon)*, vol. I y II. Intr., trad. y notas de M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- Averroes (1953) *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros* (F. S. Crawford, ed.). Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America.
- Averroes (1998) *Compendio de Metafísica*. Ed. y trad. de C. Quirós. Sevilla: Real Academia de Ciencias Morales y Sociales.
- Barnes, J. (1979) «Aristotle's Concept of Mind». En J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*. Londres: Duckworth, vol. IV: 32-41.
- Berti, E. (2005) «Aristotele, 'Metaphysica Iota' 1-2: univocità o multivocità dell'uno». En B. Centrone (ed.), *Il libro «Iota» (X) della Metafisica di Aristotele*. Sankt Augustin: Academia Verlag: 65-74.
- (2008) *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos.
- (2014a) «L'intelletto attivo: una modesta proposta». *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* CDXI. [Original de once páginas preparadas por Berti para su propia ponencia, que no fue publicada en sentido estricto en 2014 sino posteriormente, en Berti 2015. Berti 2015 fue reeditado y ampliado en lengua inglesa en Berti 2016]
- (2014b) *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*. Milán: Bompiani.
- (2015) «L'intelletto attivo: una modesta proposta». *Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Memorie, serie IX, vol. XXXV/3: 559-571.
- (2016) «Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal». En G. Sillitti, F. Stella, F. Fronterotta (eds.), *Il noûs di Aristotele*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 137-153.
- Brentano, F. (2017) *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente*. Trad., intr. y notas de D. Torrijos. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Burnyeat, M. (2008) *Aristotle's Divine Intellect. The Aquinas Lecture*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Caston, V. (1999) «Aristotle's Two Intellects: A Modest proposal». *Phronesis* 44: 199-227.
- Clark, S. R. L. (1975) *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- Coope, U. (2008) *Time for Aristotle. Physics IV, 10-14*. Oxford: Oxford U. P.
- Fermani, A. (2016) «Saggio introduttivo ai Topici». En M. Migliori (ed.), *Aristotele. Organon*, testo, greco a fronte. Milán: Bompiani.

- Frede, M.; Patzig, G. (2001) *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero.
- Frede, M. (1996) «La théorie aristotélicienne de l'intellect agent». En G. Romeyer-Dherbey, C. Viano (eds.), *Corps et Âme. Sur le «De anima» d'Aristote*. París: Vrin: 377-390.
- García-Lorente, J. A. (2018) «El estatuto de la forma en el libro Zeta de la *Metafísica*». *Anuario Filosófico* 51/3: 461-483.
- Gerson, L. (2004) «The Unity of Intellect in Aristotle's *De anima*». *Phronesis* 49/4: 348-373.
- Guthrie, W. K. C. (1981) *A History of Greek Philosophy. Aristotle: An Encounter*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Lloyd, A. C. (2010) *Form and Universal in Aristotle*. Cambridge: Francis Cairns.
- Martínez Sánchez, Á. (2020) «Forma individual o forma individuada». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 79: 147-160.
- Morau, P. (1942) *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*. París: Les Belles Lettres.
- Platón (1997) *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Trad. Ma. Á. Durán, F. Lisi. Madrid: Gredos.
- Rist, J. M. (1989) *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ross, W. D. (1936) *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Sellés, J. F. (2017) *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, vol. 1-3 (s. IV a.C-XXI). Pamplona: EUNSA.
- Shields, Ch. (2016) *Aristotle: De Anima*. Trad. con intr. y comentario. Oxford: Clarendon Press.
- Todd, R. B. (1996) *Themistius: On Aristotle's On the Soul*. Londres: Duckworth.
- Wedin, M. (1989) «Tracking Aristotle's νοῦς». En M. Durrant (ed.), *Aristotle's De Anima in Focus*. Londres: Routledge.
- Zucca, D. (2015) *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*. Brescia: Morcelliana.
- (2016) «Di cosa parla *De Anima* III 5? Una modestissima proposta». *La Cultura* 54 (aprile): 47-75.