

EL INTELLECTO AGENTE EN EL S. XIV

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra

RESUMEN

En este trabajo se estudian las líneas maestras de interpretación del intelecto agente en el s. XIV. Está dividido en tres partes: *Averroísmo* (Juan de Jandún, Marsilio de Padua, Pablo de Venecia y un anónimo). *Nominalismo* (Guillermo de Ockham y Juan de Buridán), *eclecticismo* (Teodoro Métochite y Pedro de Ailly), y *reduccionismo* (Nicolás Oresmes). *Potencialismo* (Gil de Roma, Radolfo Brito, Walter Burley y un anónimo).

Palabras clave: intelecto agente, s. XIV, averroísmo, nominalismo, eclecticismo, reduccionismo, potencialismo.

ABSTRACT

The «intellectum agens» in 14th century. In this paper we study the agent intellect in the XIV century. This work is divided into 3 different parts: *Averroism* (Ioannes de Janduno, Marsilius Paduanus, Paulus of Venice and an anonymous author). *Nominalism* (Gulielmus of Ockham and Ioannes Buridanus), *eclecticism* (Theodorus Metochites and Petrus of Ailly) and *reductionism* (Nicolas Oresmes). *Potentialism* (Aegidius Romanus, Radulfus Brito, Walter Burley and an another anonymous author).

Key-words: agent intellect, XIV century, nominalism, eclecticism, reductionism, potentialism.

INTRODUCCIÓN

En 1964 Jozef Raedemaeker publicó un listado de 554 comentarios al *De anima* de Aristóteles y de cuestiones disputadas sobre el alma fechados entre los ss. XIII y XV¹. De ese elenco, lo primero que llama la atención es que 229 son anónimos, es decir, casi el 42%. Cabe preguntarse por qué tantos, ¿acaso los autores eran reticentes a firmar sus propios escritos en temas tan delicados en un tiempo tan comprometido debido a la reiteradas condenas eclesíásticas de doctrinas antropológicas erróneas? Es posible. Lo segundo a destacar es que de los 325 de los que se conoce su autor, 126 son distintos y el resto repetidos. De estos 126 diferentes, no todos son del s. XIV, pues unos pertenecen a filósofos del s. XIII², otros a pensadores del s. XV³, e

1 Cfr. DE RAEDEMAEKER, J., «Une ébauche de catalogue des *Commentaires sur De anima* parus aux XIIIe, XIVe, et XVe siècles», *Bulletin de Philosophie Médievale*, V (1964) 149-183.

2 Por ejemplo: Alberto Magno, Alejandro de Hales, Guillermo de Alvernia, Juan Duns Escoto, Juan Peckham, Juan de la Rupella, Mateo de Acquasparta, Pedro Hispano, Roberto Grosseteste, Siger de Bravante, Tomás de Aquino, etc.

3 Por ejemplo: Apolinar Offredi, Argyropoulos Bizantinus, Cayetano de Thiene, Domingo de Flandes, Guillermo de Valle, Nicolás Tignosius, etc.

incluso hay alguno de los siglos XII⁴ y XVI⁵. Además, en esa lista no están algunos pensadores que aquí vamos a estudiar⁶, y sí están otros que son difíciles de fechar. En suma, según este elenco serían casi un centenar los documentos pertinentes a investigar en el tema que nos ocupa. Ahora bien, poco después, el mismo autor publicó (con el mismo título que el trabajo precedente) otro listado de comentarios al *De anima* de esos mismos siglos en el que se mencionan 265 manuscritos distintos de los anteriores⁷. En ese segundo inventario aparecen otros 130 documentos anónimos, o sea, el 49%. De esta lista también unos son anteriores al s. XIV y otros posteriores; asimismo, unos autores se repiten, pero aparecen 48 nombres no registrados en el catálogo anterior, que si los añadimos a los 126 precedentes suman 174.

Añádase al considerable número del precedente catálogo que éste listado constituye sólo un esbozo inicial de lo existente. En efecto, con motivo del Congreso Internacional de Filosofía Medieval habido en España en 1972 se creó una comisión para buscar todos los manuscritos medievales y renacentistas de los comentarios a todas las obras de Aristóteles; por tanto, también al *De anima*. Fruto del trabajo llevado a cabo a raíz de ese ambicioso proyecto se han publicado multitud de elencos de comentarios a las obras del Estagirita en esos siglos, revisando las bibliotecas de los diversos países europeos una a una⁸, labor todavía en marcha y de la que queda bastante por realizar. Y otro tanto cabe decir respecto de los documentos anónimos. ¿Por qué tanto comentario al Estagirita?, ¿tal fue su prestigio tras su traducción al latín en el s. XIII que todo pensador debía tenerlo en cuenta?, ¿por qué se estudió en todas las universidades?, ¿por qué todas las órdenes religiosas y el clero secular explicaban la filosofía aristotélica? La respuesta es sencilla: ya desde la primera mitad del siglo XIII, había que estudiar todo Aristóteles⁹ y en la segunda mitad del XIII, tácitamente, desaparece en la práctica común la prohibición de comentar en clase sus libros, seguramente porque los múltiples comentarios escritos por teólogos se consideran como la purga que se había puesto como condición.

Teniendo en cuenta la proporción numérica de los documentos precedentes, una primera consideración —por lo demás obvia— salta a la vista del lector de cara a nuestro propósito:

4 De esa centuria es Domingo Gundisalvo.

5 Del s. XVI son Juan de Gandavo. Por su parte Juan Versor está a caballo entre el s. XV y XVI; etc.

6 Es el caso de Marsilio de Padua y Teodoro Métochite.

7 Cfr. *Ibid.*, *Bulletin de Philosophie Medieval*, VI (1964) 119-134.

8 Cfr. LOHR, C., *Latin Aristotele commentaires*, vols. I-III, Index, Firenze, Olscki, 1988-1995; DE RIJK, L. M., WEIJERS, O., *Repertorium commentariorum medi aevi in Aristoteles Latinorum quae in Bibliothecis publicis Nederlandicis asservantur*, Amsterdam, Oxford, New York, North Holland, Pub. Co., 1981.; KOROLEC, G. B., *Repertorium commentariorum medi aevi in Aristotelem Latinorum quae in Biblioteca olim Universitatis Pragensis nunc Statni Knihovna CSR vocata asservantur ex descriptionibus a se confectis composuit G.B.K.* Wroclaw, Zaklad, W. P. Akademii Nauk, 1977; MARKOWSKI, M., *Repertorium commentariorum medi aevi in Aristoteles latinorum quae in Bibliothecis Wienne asservantur*, Wroclaw, Wydawnictwo, Polskiej Akademii Nauk, 1985; *Repertorium commentariorum medi aevi in Aristoteles latinorum quae in Bibliothecis Amploniana Erffordiae*, Wroclaw, Wydawnictwo, Polskiej Akademii Nauk, 1987; MARKOWSKI, M., WLODEK, S., *Repertorium commentariorum medi aevi in Aristotelem Latinorum quae in Biblioteca Jagellonica Cracoviae asservantur*, Wroclaw, Zaklad, Narodowy, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1974; *Commentaires médiévaux sur Aristote à la Bibliothèque Jagellonica*, *Actas del V Congreso internacional de Filosofía Medieval*, I, Madrid, Nacional, 1979, 461-463; ROBLES, L., «Aristóteles Latinus. Repertorio de manuscritos españoles», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, I, Madrid, Nacional, 1979, 333-346; SENKO, W., *Repertorium commentariorum medi aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliothecis Publicis Parisiis asservantur*, Warszawa, Akademia Teologii Katolockiej, 1982; SMET, A.J., *Initia commentariorum quaestionum et extractum latinorum in Aristotelis libros De anima saeculis XIII, XIV, XIV editorum, Pro manuscriptis*, Leuue, De Wulf, manison-Centrum, 1963; LEONARDI, C., *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, Unione Accademica Nazionale, Corpus Philosophorum medi aevi, Subsidia I y II, Firenze, 1980-81; PATTIN, R.P.A., *Repertorium commentariorum medi aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliothecis Belgicis asservantur*, *Ancient and Médieval Philosophy*, de Wulf-Mansion Centre, Series 1, Leuven-Leiden, 1978; etc.

9 Cfr. C. LAFLEUR (ed.), «L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109», Brepols, Turnhout, 1997.

no podemos tener en cuenta todos y cada uno de los comentarios al *De anima* aristotélico del s. XIV, y tampoco de los siglos siguientes (XV-XVII), no sólo porque no dispongamos ni siquiera de la lista completa ellos, ni sólo porque falte mucho trabajo por realizar para comparar unos manuscritos con otros y advertir cuántos distintos existen, ni tampoco porque, además, falte la labor de fechar muchos de estos legajos, sino, sobre todo —y como es manifiesto—, porque llevar a cabo esa tarea desbordaría con creces el objetivo de esta exposición que pretende sintetizar la concepción que del intelecto agente se tuvo en el s. XIV. De modo que deberemos centrar la atención en unos pocos de ellos que sean representativos.

Como se aprecia, en el s. XIV, el tema del *intellectus agens* fue tratado por bastantes pensadores, pues constituía un lugar común entre los aristotélicos y un tema de aguda discusión¹⁰. En este trabajo se expone la interpretación que de él hicieron diversos filósofos que aquí agrupamos en tres apartados: a) *Averroístas* (Juan de Jandún, Marsilio de Padua, Pablo de Venecia y un anónimo). b) *Nominalistas* (Guillermo de Ockham y Juan de Buridán), *eclécticos* (Teodoro Métochite, y Pedro de Ailly) y *reduccionistas* (Nicolás Oresmes). c) *Potencialistas* (Gil de Roma, Radolfo Brito, Walter Burley y un anónimo). Hay que tener en cuenta que una nota común a los diversos filósofos estudiados es que conocen el texto de Aristóteles sobre el intelecto activo, y conocen, además, las tesis principales de otros pensadores cristianos del s. XIII, y de otros precedentes (griegos, árabes y judíos) entre los que destaca, sin duda, Averroes, quien —seguido o criticado— fue el más conocido por todos¹¹.

1. AVERROÍSTAS

Tras el primer cuarto del s. XIV el averroísmo desapareció en París¹², pero permaneció en el este de Alemania y, sobre todo, en Italia¹³ donde duraría hasta el s. XVI. Los averroístas italianos del s. XIV se centraron, sobre todo, en la cuestión de la unicidad del intelecto agente, aunque —salvo casos aislados— no defendieron explícitamente las tesis de Averroes. Tadeo Alderotto (¿-1295) ya había suspendido el juicio respecto de esta cuestión¹⁴. De ese estilo fueron Mateo de Eugubio (s. XIV) y Anselmo de Cumis (1325-1355). Otros, en cambio, la ad-

10 A principios del s. XIV algunos pensadores que atacaron la doctrina aristotélica fueron: Antonius Andreas (¿-d. 1320), escotista; Francis Meyronnes (¿-d.1328), asimismo escotista; Joannes Canonicus; Gregorio de Rimini (1300-1358), agustinista; Durando de San Porciano (1270/75-1332), opositor también de la doctrina tomista, quien negó el intelecto agente en el hombre; Enrique de Harclay (1270-1317); Nicolás de Autrecourt (1300-d.1350), que fue un ockhamista peculiar; Pedro de Ailly (1350-1420), del que estudiamos más abajo su concepción del intelecto agente, etc.

11 Junto a Averroes, Mahoney piensa que en este siglo se conocía bien la doctrina de Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio y Juan Filopón. Cfr. «Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers», *The impact of Aristotelism on modern philosophy*, Pozzo, R., (ed.), Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2004, 8.

12 «After the first quarter of the 14th century, there was no trace of Averroism in Paris. A second location of Averroistic activity was Italy», KUKSEWICZ, Z., «Commetarium super libros de anima by an anonymous averroist of the fourteenth century Erfurt», *Studia Mediewistyczne*, 17 (1977), 5.

13 Cfr. MAHONEY, E.P., *op. cit.*, 2-3; NARDI, B., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florence, Sansoni, 1958; *Averroisme bolonais au XIVe siècle*, Kuksewicz, Z., (ed.), Wrocław, edition de l'Académie Polonaise des Sciences, 1965; *L'Averroismo in Italia*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979; POPPI, A., *La filosofia nello Franciscano del Santo a Padova*, Padua, Centro Studi Antoniani, 1989, 219-270; *Averroismus in Mittelalter und der Renaissance*, ed. F. Niewöhner y L. Sturlese, Zuerich, Spur Verlag, 1994.

14 «Ad istam quaestionem non est congruum respondere, quia ecclesia cum philosophis posterioribus discordat... Ad istam quaestionem dico quod quantum est per viam naturae anima non reminiscitur post mortem et concedo rationes ad hoc factas: sed per viam gratiae est possibile. Nam contemplan-do divinam essentiam possunt omnia scire: quia Deus est supra naturam et hoc est». Cfr. GRABMANN, M., «L'aristotelismo italiano al tempo di Dante», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, (1946), 248-270.

mitieron explícitamente. Fue el caso de Angelo Arezzo, (¿-1325), quien «sostuvo la unidad numérica de los dos entendimientos, agente y posible, separados y comunes para todos los hombres, a sabiendas de que era contrario a la fe cristiana»¹⁵. Otro tanto hicieron Pablo de Venecia y Juan Wenceslao de Praga, etc.

a) Juan de Jandún (1280/89-1328). Este filósofo, que dispensó su magisterio en París, quiso ser discípulo fiel de Averroes, al que describió como «perfecto y glosiosissimus physiscus, veritas amicus et defensor intrepidus»¹⁶. Fue amigo de Marsilio de Padua, a quien ayudó a redactar en París el polémico libro *Defensor pacis* (1324)¹⁷ y, como él tuvo bastante influjo posterior¹⁸. Tiene una obra titulada *Super libros Aristóteles De anima Subtilissimae quaestiones*¹⁹. El manuscrito *Questiones in libros De anima* (I-III) de Erfurt tiene la peculiaridad de que su libro III es idéntico al libro III del comentario de Juan de Jandún²⁰. Tuvo como adversario a Bartolomé de Brujas.

Juan de Jandún sabía que, según el Comentador, el intelecto es separado²¹. Sin embargo, criticó al filósofo cordobés que lo identificase con una sustancia separada externa al hombre: «aunque esta opinión sea del Comentador y de Aristóteles, y aunque incluso esta opinión no pueda removerse con razones demostrativas, sin embargo, yo sostengo otra cosa, y digo que el intelecto no es uno en número para todos los hombres, sino que más bien es numerado en diversos según la numeración de los cuerpos humanos y es la perfección que da el ser de modo simple; esto no lo pruebo con alguna razón demostrativa, ya que no veo que esto sea posible, y si alguien lo sabe, que se alegre. Pero esta conclusión la mantengo simplemente como verdadera y la tengo sin duda por la sola fe»²². En este texto se puede apreciar, por un lado, que Juan de Jandún considera que el parecer de Aristóteles respecto del modo de entender la separación del intelecto es el mismo que el de Averroes, asunto que no es correcto, y por otro lado, que admite que la tesis del Comentador no se puede rebatir racionalmente sino sólo por fe, lo cual tampoco es correcto y, además, separa problemáticamente la fe de la razón hasta admitir la heterogeneidad entre ellas, parecer que, en el fondo, es averroísta.

Juan de Jandún intentó apoyar la tesis precedente en San Alberto, quien decía que la forma de un hombre es distinta de la de otro porque la forma de cada quién es su intelecto. Añadió además, que de haber un solo intelecto «yo adquiriría la ciencia que tu adquieres, y al revés, perdería la ciencia que tu pierdes, ya que la ciencia no se adquiere sino en el intelecto, y no se

15 «Secundum intentionem Commentatorem et Aristotelis intellectus est unus numero in omnibus hominibus liceo hoc sit contra fidem. Et quia est unus numero in omnibus idcirco est separatus a corpore. Nam si esset corpori coniunctus, tunc corpora plurificata sunt, et intellectus plurificatus erit. Cum ergo sit unus numero, erit a corpore separatus». GRABMANN, M., «Der Bologneser averroist Angelo d'Arezzo (ca. 1325)», *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. II, Munich, 1936, 266.

16 Tomado de FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, vol. III, Madrid, BAC, 1978, 104.

17 Ese libro fue considerado herético en 1327, motivo por el cual Juan de Jandún y Marsilio de Padua huyeron y se refugiaron en Nuremberg. Esa condena se reiteró en 1343 y 1378. Esa obra también fue criticada por Ockham. Cfr. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, vol. III, *De Ockham a Suárez*, Barcelona, Ariel, 3ª ed., 1979, 169.

18 Cfr. MAHONEY, E.P., «John of Jandun», *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 5, London, Routledge, 1998, 106-9; MACCLINTONCK, S., *Perversity and Error. Studies on the «Averroist» John of Jandun*, Indiana University Publications, Humanities Series, n. 37, Bloomington, 1956.

19 En al Biblioteca Nacional de París se conservan unas *Quaestiones in I-III libros De anima* Juan de Jandún.

20 Cfr. THIRRY, A., «A propos de certains commentaires médiévaux du *De anima* d'Aristote, Resultats de quelques recherches», *Bulletin de Philosophie Medieval*, 8/9 (1966/7) 80-85.

21 «Probat Commentator intellectum non esse in corpore et arguit sic. Si intellectus esset virtus in corpore, oporteret quod esset aliqua dispositio aut aliqua quilitas et illa quiditas aut attribuetur complexioni secundum quod complexio aut esset quiditas in complexione addita tamen complexioni et utrumque istorum est impossibile. Nam si esset virtus addita complexioni necessario haberet organum et etiam ostensum est, quod non habeat organum... Quod autem intellectus est non virtus attributa complexioni manifesta est ex praedictis; cum anima sensibilis non est virtus attributa complexioni tanto magis intellectus». *Questiones in libros De anima*, Venetiis, Scoti, 1948, l. III, cap. 8.

22 *Ibid.*, l. III, cap. 7.

pierde sino en el intelecto, pero es imposible adquirir la misma ciencia y perderla»²³. Adjunta también el argumento de quienes —oponiéndose a Averroes— dicen que si el intelecto fuese uno para todos los hombres, se seguiría que los contrarios se darían a la vez en el mismo sujeto, lo cual parece imposible. Por otra parte, Juan de Jandún está de acuerdo con que el intelecto agente concurra para que la especie inteligible sea conocida²⁴. En suma, su parecer no es netamente averroísta, pero no cabe duda que el filósofo árabe dejó su impronta en este pensador del cuatrocientos.

b) Marsilio de Padua (1275-1343). Este Maestro de Artes y Rector en la Universidad de París estudió derecho, medicina y filosofía, fue discípulo de Pedro de Abano (1250/7-1315)²⁵ y amigo de Juan de Jandún (ambos eran tenidos como averroístas)²⁶. El Maestro Paduano destacó más en temas de ética y, sobre todo, de política²⁷ («ciencia civil», la llama) que en teoría del conocimiento, siguiendo en estos asuntos más a los intérpretes árabes y judíos de Aristóteles que al pensador griego²⁸. En efecto, se muestra como un conciliador entre Al-Farabí y Averroes. Recuértese que el primero indagó acerca de la felicidad práctica del hombre en este mundo, mientras que el Comentador buscaba la beatitud teórica reservada al hombre tras la muerte. Ambos admitían que la felicidad de la vida humana consiste en la progresiva unión humana con el intelecto agente, la cual se consigue por esfuerzo intelectual, pero mientras que para el Primer Maestro árabe ese logro repercutía en la vida de este mundo, el Comentador, en cambio, lo reservaba para la vida del más allá. Además, mientras que Al-Farabí no identificaba el entendimiento agente con Dios, sino con «la inteligencia de las últimas esferas celestes», Averroes sí lo hacía. Pues bien, Marsilio de Padua intentó integrar ambas visiones «felicitarias». Más aún, frente al Estagirita, que sostenía la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa, Marsilio puso ambas actividades en el mismo plano. En esto se opuso a Juan de Jandún, quien siguió al Comentador.

En el libro I de las *Questiones super Metaphysicæ* libros I-IV, atribuidas a Marsilio de Padua, se lee que el intelecto agente es una «virtud»²⁹ humana natural, como el posible y la voluntad. En este punto no hay sospecha de averroísmo. Ahora bien, más adelante se añade: «hay dos dudas: la primera, es que la felicidad consiste en el conocimiento de los principios abstractos, sobre todo Dios, que se consigue por la adaptación del intelecto agente; por tanto, la felicidad no consiste en el acto de la sabiduría. La antecedente es clara por el Comentador en el libro III *De Anima*, máximamente al final de la digresión. La segunda, que aquella es la óptima disposición de la razón, a saber, el conocer los principios abstractos por el intelecto agente unido...

La felicidad humana está en el conocimiento de los principios abstractos por unión del intelecto agente. Y allí dice el Comentador que este conocimiento no corre curso filosófico, esto es, curso natural, ya que el intelecto posible unido al agente como forma..., no es alguna cognición filosófica»³⁰. En la exposición de estas dos dudas el averroísmo marsiliano parece más

23 *Ibid.*, I, III, cap. 7.

24 *Ibid.*, I, III, cap. 10.

25 Cfr. sobre la psicología de Pedro de Abano, introductor del averroísmo en Padua desde 1307: NARDI, B., *La teoria dell'anima secondo Pietro d'Abano*, Milán, 1921. Sus tesis fueron contradichas posteriormente por A. LUDOVICO, *Liber de erroribus Petri Aponensis in Problematibus Aristotelis explanandis*, 1540.

26 Cfr. QUILLET, J., «L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme», *Medievo*, 5 (1979),

81. Cfr. asimismo: GIACON, G., *Pietro d'Abano e l'averroïsme padovano*, Roma, 1937.

27 A diferencia de Aristóteles, Marsilio de Padua trató la política como una ciencia teórica, apodictica.

28 «L'arsitotélisme de Marsile de Padoue pourrait donc bien être, sinon un «farabisme», du moins un aristotélisme fortement teinté des positions du philosophie musulman, et peut-être même aussi, de celles de Maïmonide, qui soutient aussi que le bonheur civil est la fin dernier que recherche l'homme». QUILLET, J., *Op. cit.*, 101. Cfr. asimismo: GILSON, E., *La philosophie au moyen-âge*, 1944, 592.

29 Cfr. *Super libro Metaphysice Marsilii*, fol. I, 53, *Medievo*, 5 (1979), 127.

30 *Ibid.*, fol. I, 120-130, op. cit., 130.

notorio, no sólo porque se cite dos veces al filósofo cordobés, sino porque se mantiene que la felicidad humana radica —como sostenía Averroes— en la unión con el intelecto agente. Con todo, hay que esperar en el texto a la respuesta del propio Marsilio para ver cuál es su opinión al respecto. Ésta dice así: «para la solución de la primera duda hay que saber que, como dice el Comentador en el libro III *De Anima* en aquella gran digresión, en principio el intelecto agente no se une al intelecto posible como forma, sino como el que mueve y efectúa sólo las formas inteligibles en él... entonces se une al intelecto posible como forma, y será intelecto unido, y conocerá al intelecto agente, y por esta unión el intelecto vendrá a conocer lo que es primero, como es el caso de Dios y de los principios abstractos»³¹. Obviamente, en esta respuesta se toma como autoridad a Averroes, pero todavía no se nos manifiesta explícitamente si tal intelecto agente se supone separado, divino y único para el género humano. Más bien parece distinguirse al intelecto agente de Dios. A continuación añade que la felicidad humana se logra por la unión del intelecto agente, pero tampoco esto es expreso averroísmo. De modo que, a falta de más documentación, de momento, debemos suspender el juicio. En suma, como Juan de Jandún, Marsilio de Padua recibió el influjo del Comentador, pero no afirmó abiertamente sus mismas tesis.

c) Pablo de Venecia (1368-1428). Enseñó en Padua y en Venecia, donde introdujo el averroísmo de Juan de Jandún hacia 1370. Es considerado un averroísta (próximo a Siger de Bravante) en lo referente a nuestro tema, y un nominalista por lo que respecta al problema de los universales (semejante a Thomas Wilton). Su doctrina fue combatida por el Nicolás Fava y Bartolomé Manzolo.

Para esclarecer la opinión de este pensador bajomedieval sobre el intelecto agente expresada en su Comentario al *De Anima*³² de Aristóteles se puede seguir el artículo de Z. Kuksewicz «Paul de Venise et sa théorie de l'âme»³³. En este trabajo se nos advierte que una dificultad notable del texto del maestro paduano estriba en distinguir su pensamiento del propio del Comentador. Titula una cuestión «Utrum intellectus humanus ratione sue simplicitatis et indivisibilitatis sit unicus in omnibus hominibus». La cuestión que sigue a la precedente lleva por título «Utrum ratione evidenti possit probari unicum esse intellectum omnium hominum». Pablo de Venecia aduce al respecto las opiniones de Platón, Alejandro, y la de los «modernos», a saber, la de quienes dicen que el alma intelectiva se multiplica con la multiplicidad de los individuos, opinión que él discute, porque considera que no es aristotélica. Piensa, más bien, que la opinión del Estagirita es la que coincide con la de Averroes, es decir, la de la unicidad del intelecto agente para todos los hombres³⁴. Sabe perfectamente que esa hipótesis es contraria a la doctrina de la fe cristiana, pero se inclina en este tema por la solución averroísta, como había manifestado en otros escritos precedentes³⁵.

Por otra parte, reconoce la diversidad de pareceres entre Aristóteles, Averroes y Juan de Jandún, por lo que se refiere a la vinculación del entendimiento agente al posible. En efecto, a diferencia del Estagirita, el Comentador pensaba que el intelecto no es la forma sustancial del hombre³⁶, mientras que Juan de Jandún consideraba que es como el motor que mueve. En

31 *Ibid.*, fol. I, 137-145, op. cit. 130.

32 Cf. PAULUS DE VENETIA, *Commentum de anima, Venetiis*, 1481, III, com. 6, f. u4 va-b.

33 KUKSEWICZ, Z., «Paul de Venise et sa théorie de l'âme», *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, I, Padova, ed. Antenore, 1983, 279-347.

34 «Le point de départ de l'argumentation de cette thèse c'est la séparation de l'intellect... L'intellect, substance séparé, éternelle et incorruptible donc sauvegarde son espèce par l'existence dans un seul exemplaire». *Ibid.*, 301.

35 «Nulla istarum fuit opinio Aristotelis, sed quod unicus est intellectus in omnibus hominibus, iuxta impositionem Commentatoris, tertio *De Anima*». *Summa naturalium Aristotelis*, Venetiis, 1476, *Liber De anima, Non minor*, f. Q3 rb. «Intellectus non numeratur numeratione individuorum, sed est unicus omnibus hominibus», *Ibid.*, f. Q3 vb.

36 «(Averrois) dicit quod intellectus humanus non unitur corpori ut forma, sed per fantasmata intellecta in actu». *Commentarium De Anima*, com. 8, f. y 6 va.

este punto Pablo de Venecia sigue a Aristóteles³⁷ y rechaza las otras opiniones, o sea, indica que como el hombre es racional *essentialiter*, el intelecto en él es *fomaliter* y no *accidentaliter*. Ahora bien, ¿cómo compatibilizar esa tesis con su averroísmo de fondo? Para él, el intelecto agente es una única forma separada³⁸, está unida al hombre *per informationem*, e informa a pluralidad de cuerpos humanos. ¿Cómo es ello posible? Porque el veneciano admite dos almas en el hombre, una animal y otra racional. Con la unión del intelecto agente al hombre éste es racional; sin él, animal. Rechaza la opinión de Avicena y Algacel, según los cuales el intelecto agente sea una sustancia separada como la llamada por ellos «décima esfera». Asimismo, desestima la de Tomás de Aquino, quien sostenía que el intelecto agente —como el posible— es un accidente del alma. También la de Wiclef, quien admitía tres potencias —posible, agente y voluntad— en una única sustancia del alma. Asimismo, la de Averroes de dos sustancias separadas. ¿Qué defiende? Lo que Pablo de Venecia cree ser la opinión de Aristóteles: el intelecto posible es una facultad del alma que recibe las formas especulativas, mientras que el intelecto agente es una sustancia separada que se identifica con Dios. Éste informa al posible «per modum formae et habitus presentis et indistantis»³⁹. Dios-intelecto agente conoce todas las cosas de una manera universal, abstracta e individual en sí mismo por esencia. Por lo demás, Dios-intelecto agente no es conocido por el intelecto humano.

La raíz de su nominalismo estriba en que admite que las especies del intelecto posible son singulares (como las de la fantasía), pues acepta que este entendimiento sólo conoce lo general en actos posteriores. Más aún, sostiene que el conocimiento singular es el distinto, mientras que el de lo universal es vago. Ahora bien, como mantener esta hipótesis implica defender que el intelecto agente, en rigor, no abstrae, entonces, cabe preguntarle a este autor qué papel le asigna. Pablo de Venecia da como respuesta que el intelecto agente tiene dos operaciones: una, librar de la potencialidad a los fantasmas; otra, imprimirles una forma inmaterial que los eleva sobre su orden natural, la cual les permite inmutar al intelecto posible, pero si bien esa nueva forma inmaterial erradica de ellos la materialidad, no los exime de la particularidad. Por lo que respecta a la situación del alma tras la muerte del cuerpo, mantiene que ésta no recuerda los conocimientos precedentes porque está separada de los sentidos. Tras lo expuesto, es claro que, como balance de la filosofía de este pensador bajomedieval, Kuksewicz lo entronque dentro de la tradición averroísta, pues sigue al Comentador, más que como filósofo, como un historiador.

Un anónimo del s. XIV. Contamos con numerosos comentarios anónimos al *De anima* de corte averroísta propios del s. XIV, pues, en diversos escenarios europeos esta concepción era la *via communis*. Tengamos en cuenta a uno de ellos, que es de finales de siglo, el de Erfurt, publicado por Kuksewicz⁴⁰, pues es representativo para nuestro objetivo, ya que defiende la unicidad del intelecto, considera a Averroes como el verdadero comentador de Aristóteles y defiende la teoría de la doble verdad. Tiene ideas semejantes a las de Theodorico de Erfurt, Rector de esa universidad⁴¹. De este texto vamos a tener solamente en cuenta algunas cuestiones del libro III, pues aunque en otras hay contenidos muy interesantes (p. e. en el mismo sujeto hay varias formas sustanciales; existe un sentido agente; el intelecto y la voluntad son realmente lo mismo, etc.), vamos a centrarnos únicamente en el tema que nos ocupa.

37 «Est dicendum Aristotele et alii perypateticis veris quod intellectus est forma substantialis hominis dans sibi esse et operari». *Ibid.*, III, com. 8, f y 7 rb.

38 «Unicus est intellectus omnium hominum secundum Aristotelis opinionem». *Ibid.*, co., 27, f. z 7 ra-b.

39 *Ibid.*, III, com. 19, f. y 4 vb.

40 Cfr. KUKSEWICZ, Z., «Commentarium super libros *De Anima* by an anonymous averroist of the fourteenth century Erfurt», *Studia Mediewistyczne*, 17 (1977) 5-122.

41 Cfr. KUKSEWICZ, Z., «Theodoric Recteur d'Erfurt, Averroiste Allemand du XIVe siècle», *La filosofia Della Natura nel Medioevo*, Milano, 1966.

La cuestión 7 del libro III afirma que «el intelecto es uno en número para todos los hombres»⁴². Lo intenta probar con 5 argumentos del Comentador. Tras ellos, aporta 10 contraargumentos a la conclusión inicial y una a una las va rebatiendo. La tercera conclusión de la cuestión 15 afirma: «intellectus agens est factivus ut quod intellectionis»⁴³. Los argumentos contra esta solución los rectifica diciendo que el intelecto agente es una «sustantia abstracta»; que así como la especie sensible no realiza la sensación, pues se precisa de un sentido agente, asimismo, las especies intelectuales no ejercen la intelección, pues se requiere del intelecto agente, ya que, en caso contrario, las especies serían más perfectas que el intelecto. Por último, la conclusión de la cuestión 19 afirma que «el intelecto agente se pone de modo necesario», que es «ratio universalis» y que «tal universalidad en la representación no puede ser causada por otro agente particular»⁴⁴. Como en uno de los argumentos contrarios a esta conclusión se objeta «noster intellectus non esset tam simplex sicut aliae intelligentiae», responde: «quod falsum, quia est una intelligentiarum». Con todo, en el último argumento critica a Avicena y a quienes consideraban que el intelecto agente es una «sustancia abstracta», pues «opinio non valet... operationes intellectus agentis et possibilis sunt ad nostram voluntatem»⁴⁵, lo cual no se compagina con la conclusión de la cuestión 7ª. En fin, estamos ante un averroísmo un tanto ecléctico.

2. NOMINALISTAS, ECLÉCTICOS Y REDUCCIONISTAS

a) *Nominalistas*. Si bien el averroísmo fue previo al ockhamismo y, sin duda, influyente en Italia, sin embargo, en la segunda mitad del s. XIV y en los siglos posteriores las doctrinas de Ockham fueron más aceptadas que las de Averroes en las universidades centroeuropeas⁴⁶.

Guillermo de Ockham (1285-1349). Como es sabido, este británico formado en Oxford de talante polemista, y que residió desde 1328 en Munich hasta su muerte, pasa por fundador del nominalismo. Son conocidas sus tesis sobre el conocimiento intuitivo del singular como existente, y sobre el representacionismo de las ideas, pues no admite la intencionalidad de éstas, sosteniendo que simplemente suponen por lo real; suposición, por lo demás, referida más al lenguaje que al conocimiento. Es incluso conocida su tesis psicológica acerca de la ausencia de distinción real entre las facultades del alma, y de éstas con la esencia de la misma. Pero es menos sabida su concepción del intelecto agente. Con todo, su opinión al respecto es deducible de lo anterior. En efecto, si no admite distinción real en las potencias del alma puede afirmar que «el intelecto agente no difiere del posible, ya que uno y otro es la esencia del alma. Y así exponiéndolo por silogismo: esta esencia del alma es intelecto agente, y esta esencia del alma es intelecto posible, por tanto, el posible es el intelecto agente»⁴⁷. Estas drásticas afirmaciones explican que en el conjunto doctrinal del Venerabilis Inceptor «no son ni tan solo importantes estos conceptos»⁴⁸.

Conoce la tesis de Averroes de que el intelecto es uno para todos los hombres⁴⁹. También la de Tomás de Aquino, que distingue realmente entre el intelecto agente y el posible y sostiene

42 *Op. cit.*, 92.

43 *Op. cit.*, 104.

44 *Op. cit.*, 111.

45 *Op. cit.*, 112.

46 Cfr. COPLESTON, F., *Op. cit.*, cap. IX: El movimiento ockhamista, 4. El nominalismo en las universidades, Barcelona, Herder, 3ª ed., 1979, 148-151.

47 De cognitione divina, angelica et humana, 17, en *Opera Philosophica et Theologica*, Collegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, ed. Gedeon Geil, O.F.M., 1967, *Opera Philosophica*, VII, 613.

48 FORTUNY, F., «El intelecto en Guillermo de Ockham», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 154.

49 Cfr. *Opera Theologica*, vol. IV, 551 y 452; vol. VII, 111-114.

ne que para la intelección, además de estos dos intelectos se requieren las especies. Pero su principio de economía de no multiplicar los entes sin necesidad le permite concluir que la distinción entre intelectos no es sino nominal⁵⁰. Afirma, asimismo «que el intelecto agente no produce que el objeto sea inteligible»⁵¹, y universal, pues —según él— si lo fuera, no se podría conocer lo singular por el objeto⁵². Añade que el intelecto agente no forma el universal, puesto que lo hace el sentido⁵³.

Por lo demás, las interpretaciones ockhamistas de los pareceres filosóficos precedentes sobre el intelecto agente son —como sus restantes opiniones—, *sui generis*. En efecto, la tesis aristotélica de que “el intelecto agente hace inteligible en acto lo que es inteligible en potencia” la interpreta Ockham diciendo que eso quiere decir que «el intelecto agente hace del intelecto en potencia el intelecto en acto»⁵⁴. La tesis de Averroes según la cual “el intelecto agente es previo al posible”, la interpreta diciendo que «según él (Averroes) el intelecto agente y el posible son dos sustancias separadas de las cuales una es activa y la otra pasiva. Ahora bien, lo activo es anterior en perfección a lo pasivo, ya que es más perfecto. Pero no es necesario que la intelección de uno se dé antes de que la reciba el otro»⁵⁵. También es peculiar su opinión sobre la abstracción⁵⁶.

Mas adelante se reafirma en su tesis inicial de negar la distinción real entre el entendimiento posible y el agente: «hay una duda acerca de cómo se distinguen el intelecto agente y el posible. Digo que la intención del Comentador en el libro III *De anima* es que son dos inteligencias realmente distintas que no están en el hombre como perfecciones en lo perfectible, sino sólo como motores del cuerpo... Y esto mismo debe ser negado por los cristianos. Por eso digo que la pluralidad no hay que ponerla sin necesidad, así pues, el intelecto agente y el posible son lo mismo tanto en la realidad como en la razón. Sin embargo, estos nombres o conceptos connotan bien cosas diversas, ya que «agente» significa al alma connotando la intelección procedente del alma activa; mientras que «posible» significa la misma alma connotando la intelección recibida en el alma. Pero lo mismo es completamente lo eficiente y lo recipiente en la intelección»⁵⁷. En conclusión, para Ockham no hay distinción real entre lo activo y potencial en nuestro conocer, sino que tenemos una sola inteligencia que alterna la actividad con la pasividad. También en esto es, seguramente, es el gran Inceptor de la modernidad.

50 «Sicut teneo, intellectus agens nullo modo distinguitur ab intellectu possibili, sed idem intellectus habet diversas denominationes». *Liber I Sententiarum*, dist. 3, q. VI, De primitate notitiae intuitiva, *Opera Theologica*, ed. cit., vol. II, 520.

51 *Liber I Sententiarum*, Dist. 36, q. unica. Quomodo perfecciones creaturarum distinguantur in Deo. *Opera Theologica*, ed. cit., vol. IV, 551.

52 «Non magis actio intellectus agentis terminatur ad universale quam ad particulare. Quia sicut producere potest speciem repraesentantem universale, ita potest producere speciem repraesentantem singulare, maxime cum species illa —si ponatur— sit singulare et habet esse hic et nunc. Ita enim habet esse in isto intellectu quod non in alio, et ita nunc quando primo causatur quod non prius. Aliter enim nisi species repraesentaret singulare nunquam posset singulare intelligi». *Liber II Sententiarum*, quaest., XII-XIII, Utrum angelus intelligat per species, en *Opera Theologica*, ed. cit., vol. V, 303-4.

53 «Si dicas quod intellectus agens facit universale, quia facit speciem quae indifferenter repraesentat multa, contra: tunc eodem modo dicam quod sensus facit universale, quia facit speciem indifferenter repraesentantem multa. Assumptum patet, quia quando sunt aliqua simillia, nihil potest esse similitudo vel repraesentativum unius nisi sit similitudo et repraesentativum alterius». *Ibid.*, 304.

54 *Ibid.*, 305.

55 *Ibid.*, 306.

56 Cfr. *Ibid.*, 307-8. En la respuesta a una opinión añade que «el intelecto agente no depura, ni ilustra, etc., sino en cuanto es causa parcial para causar la intelección, y por esto no se dice que depure; como tampoco el sol depura, ya que concurre como causa parcial para causar algo inferior a él. Y por eso, del mismo modo se debe poner el intelecto agente en el ángel y en el bienaventurado que en nosotros». *Liber II Sententiarum*, quaest., XIV, Utrum angelus accipiat cognitionem a rebus, *Ibid.*, 331-2.

57 *Liber II Sententiarum*, quaest., XX, Utrum intellectus et voluntas sint potentiae distinctae, *Ibid.*, 442-3.

Juan de Buridán (1300-1358), fue Rector de la Universidad de París en dos ocasiones, en 1328 y 1340 y destacó, sobre todo, en lógica. De tendencia nominalista afín a Ockham, en su *Comentario y Cuestiones sobre el tratado De Anima*⁵⁸ se pueden distinguir esas dos partes, por un lado, los *Comentarios* y, por otro, las *Cuestiones*. De entre los primeros dedica el Capítulo 2º del libro IIIº a comentar el pasaje aristotélico del *De Anima*, l. III, cap. 5. Expone que este capítulo, dedicado al intelecto agente, está dividido en tres partes: a) en la primera se prueba que existe; b) en la segunda se muestra su naturaleza; c) en la tercera se resuelve una dificultad.

En cuanto a la existencia del intelecto agente escribe: «es necesario poner un intelecto agente para la formación de la intelección. Y he aquí la prueba: en toda generación es necesario poner un agente; por tanto, en la generación de la intelección es necesario poner un agente, el cual es llamado intelecto agente. La consecuente está fundada. La antecedente es manifiesta, porque en toda generación y toda acción es necesario que haya un receptor y un productor, dicho de otro modo, un paciente y un agente. Por consiguiente, en la intelección, el intelecto posible ocupa el lugar del paciente y el intelecto agente del agente»⁵⁹.

En la segunda parte principal del capítulo se precisa la esencia del intelecto agente, respecto de la cual se declara: «el intelecto agente es separado de la materia y del tamaño, es impasible, sin mezcla, eterno, y una sustancia en acto. Lo prueba del modo siguiente. Ya que el intelecto posible y el intelecto agente contribuyen a la intelección en tanto que paciente y agente, y que un agente es más noble que un paciente y más digno, se sigue que todas las condiciones que convienen al paciente tratando de su dignidad y nobleza, convengan igualmente al agente, y aún más. Dado... que el intelecto posible es separado del tamaño, es impasible, sin mezcla, se sigue que esas condiciones deben ser atribuidas igualmente al intelecto agente. Dado, por otra parte, que el intelecto agente es más noble que el intelecto posible, se le debe atribuir, por lo mismo, el hecho de que sea una sustancia existente en acto»⁶⁰.

La dificultad que Buridán se plantea es que, dado que el intelecto posible y agente son eternos, se trata de saber por qué después de la muerte no se acuerdan de lo que conocían antes. Su respuesta declara que la causa de ello estriba en que «el intelecto pasivo, esto es, la potencia cogitativa, que es corruptible, pues la inteligencia se sirve de la potencia cogitativa para entender»⁶¹. Pero con esto, se presupone que tras la muerte no se conozca, «lo cual es dudoso, porque ninguna persona tiene tal experiencia en esta vida. Con todo, según la fe y la verdad, es necesario creer lo contrario»⁶². Como se puede apreciar, las tesis de Juan de Buridán concernientes a la existencia, a la esencia del intelecto agente, así como a su capacidad de conocer *post mortem*, no son averroístas, sino más bien correctas.

De las segundas, las *Cuestiones*, dedica la 5ª a preguntar «Si hay que poner un intelecto agente por el que el hombre entiende». Tras las objeciones aporta una solución en dos fases, porque «dado que se afirma la existencia de dos intelectos agentes, a saber, el intelecto agente divino y el intelecto agente humano, hace falta en primer lugar tratar del primero, en segundo lugar, del segundo. Tras lo cual la respuesta a la cuestión será evidente»⁶³. Este parece un buen comienzo, pues, aunque se llame impropriamente a Dios intelecto agente, al declarar que existe un intelecto agente en cada hombre, parece evadirse el averroísmo.

58 Cfr. JEAN BURIDAN, *Commentaire et Questions sur le Traité de l'âme*, Québec, Presses Philosophiques, ed. B. Patar, 2004.

59 *Ibid.*, 416.

60 *Ibid.*, 417. Añade también que hay tres opiniones fundamentales sobre la naturaleza del intelecto agente: a) la que lo identifica con Dios; b) la que sostiene que el intelecto agente y el posible son dos sustancias distintas que componen la naturaleza humana, una como materia; otra como forma; c) la que defiende que el intelecto agente y posible son idénticos en el alma, que es simple.

61 *Ibid.*, 419.

62 *Ibid.*, 420.

63 *Ibid.*, 755.

En efecto, en la primera conclusión llama a Dios intelecto agente diciendo: «es necesario que haya un intelecto agente distinto del intelecto posible humano; y este intelecto agente es Dios. Esto es evidente, porque es necesario que Dios sea distinto del intelecto posible humano; y puesto que Dios es afirmado como intelecto agente, la conclusión es evidente»⁶⁴. Tras señalar que hay tres opiniones al respecto⁶⁵, a continuación añade: «para formar la intelección en el intelecto posible, es necesario que intervenga activamente un intelecto agente. Esto es evidente, pues para producir cualquier acto o efecto, es necesario que Dios intervenga activamente, por tanto, también para formar la intelección en el intelecto posible. Y puesto que Dios es intelecto agente, la conclusión es evidente»⁶⁶. Lo justifica diciendo que Dios es Causa primera; por tanto, tiene que intervenir como agente también en la intelección.

En la segunda conclusión escribe que «para formar actos de intelección, es necesario que, además de Dios, intervenga activamente una inteligencia... Por tanto, además de los fantasmas y de Dios, hay otro agente determinante, y éste no puede ser más que nuestra alma o una parte de nuestra alma»⁶⁷. Como se ve, Buridán intenta resolver la dificultad diciendo que en el fondo se trata de un problema de nombres, pues se llama intelecto agente tanto a Dios como a lo activo de nuestro conocer, lo cual produce equivocidad. De modo que distinguiendo esas dos realidades a las que se aplica el mismo nombre, se puede aceptar que ambos sean, en sentido propio, intelecto agente. Con todo, esta solución nominalista no es aristotélica, pues el Estagirita, que no llamó «intelecto agente» a Dios, escribió: «es necesario que en el alma se den estas distinciones» entre el agente y el paciente.

Añade Buridán una tercera conclusión en la que todavía queda más en entredicho la doctrina aristotélica: «es la misma inteligencia en nosotros la que actúa y padece por referencia a la intelección... En tanto que recibe, nuestra inteligencia se llama pasible, pero en tanto que, por medio de las especies recibidas, ella misma forma en ella misma la intelección, es llamada agente»⁶⁸. Como se ve, para Buridán se trata de nombres, de cómo «se llama» en cada caso nuestro conocer superior, pero no de distinciones reales. Si a esto se objeta que el intelecto posible y el agente no son la misma potencia, Buridán responde «que es posible que Aristóteles entendiéndose por esto el intelecto agente divino, y no el intelecto agente humano; o bien, de otra forma, se responde que Aristóteles quería decir que aquello de actuar es una condición más noble que padecer..., o bien de otra forma, se puede decir que el intelecto agente, otro modo de llamar a la potencia intelectual, después de haber sido ella activada y enriquecida con hábitos por las especies y las intelecciones, es más noble que el intelecto posible, es decir, más noble que ella antes de haber sido activada por aquéllas, pues una cosa activada por un acto es llamada más noble que cuando ella no es actuada por ese acto»⁶⁹. En suma, estas oscilaciones muestran el olvido de la distinción real acto-potencia en el conocer humano, para quedarse con una única realidad cognoscente humana, en la que las distinciones pasan a ser nominales.

En la Cuestión 6ª se pregunta si el alma intelectual es eterna. Responde afirmativamente mediante 10 razones⁷⁰. No interesa entrar tanto a dilucidar la veracidad u oportunidad de estos argumentos como centrar la atención en la cuestión siguiente, a saber, la 7ª, en la que se pre-

64 *Ibid.*, 755.

65 Éstas son: a) la de Averroes, para quien tanto el intelecto agente como el posible son sustancias separadas y eternas; b) la de quienes afirman que esas dos sustancias componen nuestra inteligencia como forma y materia (Avempace); c) la de la fe.

66 *Ibid.*, 755.

67 *Ibid.*, 758.

68 *Ibid.*, 758.

69 *Ibid.*, 759-760.

70 A saber: 1) no depende de la materia; 2) es infatigable; 3) es libre; 4) es la opinión común de todos los filósofos; 5) todos los hombres se preocupan naturalmente por las cosas póstumas; 6) se preocupan de su reputación tras la muerte; 7) quieren morir por el bien común; 8) la inteligencia es indivisible; 9) el hombre sobrepasa en perfección a los animales; 10) los hombres rezan.

gunta si hay una sola inteligencia para todos los hombres. Tras las objeciones, observa que, sobre esto, hay opiniones distintas (las de Averroes, Alejandro y Platón). Responde que «a la diversidad de hombres corresponde diversidad de inteligencias por las cuales éstos entienden»⁷¹. Como se ve, Juan de Buridán no incurre en craso averroísmo, y éste es el punto a favor de su teoría del conocimiento. A esto se suma su tesis de que la inteligencia no es generable y corruptible porque es inmaterial y eterna (contra Alejandro) y, asimismo, que sólo es eterna hacia el futuro, pues (contra Platón) no acepta la reencarnación.

En la tercera redacción de sus *Cuestiones sobre el De Anima* de Aristóteles titula la cuestión 5ª: «Utrum sit unicus intellectus quo omnes homines intelligunt»⁷². Después de los argumentos aducidos que responden afirmativamente a la pregunta, y que están basados en la filosofía de Averroes, Juan de Buridán responde que no está de acuerdo con la tesis del Comentarador por dos motivos: uno, porque Juan posee la fe católica, y otro, por argumentos de razón⁷³. Entre los razonamientos que ofrece, que son correctos, se cuentan los siguientes: a) «(Averroes piensa que si) nuestra razón natural conociese que el intelecto humano es educido de la potencia de la materia y es generable y corruptible, de ello se debería concluir la multitud... Pero la fe, por sobrenatural infusión, niega aquellas condiciones manteniendo que es multiplicado y, sin embargo, es perpetuo *a parte post*, y no ha sido educido de la potencia de la materia»⁷⁴. b) «Si fuera único, se seguiría que las opiniones contradictorias se darían a la vez en el mismo sujeto indivisible, lo cual Aristóteles considera imposible en el libro IV de la *Metafísica*»⁷⁵. c) «Porque así, el mismo intelecto sería a la vez feliz y miserable, ya que la felicidad consiste en la operación del intelecto según la verdadera especulación de las cosas divinas, y la miseria en la operación del intelecto según la errónea credulidad acerca de ellas»⁷⁶. d) «Porque así, yo entendería lo mismo que tu entiendes»⁷⁷, lo cual es, obviamente, falso. En la respuesta a las objeciones también se pueden destacar un par de puntos interesantes: uno, que el intelecto humano sea perpetuo *a parte post*, no *a parte ante*; otro, que Dios puede crear sin ninguna materia. En suma, ¿es averroísta Juan de Buridán? No abiertamente, porque no admite un único entendimiento agente separado coincidente con la divinidad, pero su posición sí es afín al nominalismo, porque no admite una distinción real entre intelecto agente y posible en el hombre.

b) *Eclécticos*. Estos autores defienden varias doctrinas usuales en esta centuria que son difícilmente compatibles entre sí, en ellas el averroísmo y el nominalismo.

Teodoro Métochite (1260/1-1332). Tiene un libro titulado *Paraphasis in Aristotelis Opera de naturali philosophia*, en el que dedica una parte a la psicología aristotélica: la «Paraphasis in libros III de Anima»⁷⁸. Este humanista se muestra cristiano, aunque su doctrina se nutre de la civilización pagana⁷⁹. La redacción de sus escritos es intrincada. En cuanto a ideas, «Méto-

71 *Ibid.*, 772.

72 Cfr. ZUPKO, J. A., *John Buridan's Philosophy of Mind: An edition and translation of book III of his «Questions on Aristotle's De Anima» (Third Redaction) with Commentary and critical and interpretative essays*, vol. 1, UMI, Dissertation, Information Service, Cornell University, 1989.

73 «Sed tamen teneamus omnino contra Commentatorem hanc conclusionem quod intellectus humanus est alius in me et alius in te, primo quia haec fide católica tenemus, secundo etiam quia ratio naturaliter dictaret, hac circumscripita fide, quod potest multipliciter declarari». Q. 5, 86-90, ed. cit. 42.

74 *Ibid.*, 93-95-121-124, ed. cit., 42-3.

75 *Ibid.*, 97-100, ed. cit., 42-3.

76 *Ibid.*, 105-108, ed. cit., 43.

77 *Ibid.*, 111, ed. cit., 43.

78 Cfr. sobre la cronología de este manuscrito: VITALI, M. C., «Théodore Métochite et sa *Paraphasis in III De Anima Aristotelis*». *L'homme et son univers*, I, Louvain La Neuve, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, 1986, I, 273-278.

79 Cfr. GIGANTE, M., «Per la interpretazione di Teodoro Metochites quale humanista bizantino», *Revista di studi bizantini e neoellenici*, 4 (1967), 11-25.

chite no es más que un excelente representante del sincretismo propio de su época, que se limita a asimilar bien y comprender, sin desarrollarlas, las ideas de sus ancestros, en las que él no es creador y en las que no ha adquirido el estilo literario»⁸⁰. En cuanto al tema que nos ocupa, en su comentario al pasaje del cap. 5 del libro III *De anima* sigue más a Temistio que a Aristóteles —como el mismo título de su obra (*Paraphasis...*) manifiesta—, e indica —como aquél— que lo activo o perfecto y lo pasivo y perfectible del conocer hay que predicarlo de la inteligencia humana⁸¹, no de principios externos a ella.

Pedro de Ailly (1350-1420). Este autor tiene un libro titulado *Tractatus de anima*, cuya *Tertia Pars* tiene un apartado dedicado al «De intellectu agente et possibili», en la cual escribió: «el intelecto, según Aristóteles se divide en intelecto agente e intelecto posible o potencial. El intelecto agente es la potencia activa del intelecto. Pero el intelecto posible es la potencia pasiva, no con pasión corruptiva, sino perfectiva, a saber, recibiendo en sí las intelecciones del intelecto agente. Del mismo acto del intelecto agente hay una doble opinión. Pues algunos dicen que es el mismo intelecto divino. Otros dicen que es lo mismo según la esencia que el intelecto posible, pero se dice posible en cuanto que es receptivo, y se dice agente en cuanto que es actuado por su propia operación intelectual. Y respecto de este sentido se dice que es más noble que el intelecto posible. No obstante, la segunda opinión es verdadera. Con todo, no se niega la primera, ya que no negamos que el intelecto divino actúe en nuestra intelección, pues incluso es pertinente que él concorra principalmente, ya que como en toda acción es necesario que el agente sea más noble que el paciente»⁸².

Como se puede apreciar, los puntos a favor del sintético resumen de Pedro de Ailly respecto de este tema son: 1) Por una parte, admite la distinción entre ambos intelectos. 2) Por otra, declara que el intelecto paciente no es corruptible, lo cual implica que en menor medida lo será el agente. 3) Repite la doctrina de que el paciente recibe las intelecciones del agente. 4) Resume las dos opiniones más célebres del momento precedente sobre el agente: a) La del averroísmo latino, propia de Siger de Brabante —y de otros autores precedentes tales como Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roger Marston, etc.— que lo identificaron con Dios. b) La de autores como Ockham o Buridán, que lo identifican con el posible, es decir que no aceptan la distinción real en el conocer humano, sino sólo nominal o de funciones. Sin embargo, los puntos negativos de su gnoseología son: 1) Entiende el intelecto agente como una «potencia», activa desde luego, pero al fin y al cabo «potencia». Ahora bien una potencia que sea nativamente activa es una contradicción *in terminis*. 2) Opina que la hipótesis de quienes identifican intelecto agente con el posible es verdadera (influjo ockhamista), pero esta tesis vuelve a caer en contradicción pues no se puede atribuir el acto y la potencia a la misma realidad. 3)

80 VITALI, M. C., op. cit., 275.

81 «Deinceps proponit tractare de intelligentia vi efficiendi praedita in intelligentia quae est ex potestate, ut est definitum, seu de perfecta et quae est ipsa praedita vi perficiendi. Dicit ergo, quod quoniam omnium secundum naturam aliquid quidem est materia, ut patet in materialibus tam naturalibus, quam quae arte constant... Et primum quidem sit intelligentia perfecta et perfectum efficiens et efficiendi vi praedita, et quae per se est et aeterna operatione; secundum autem, quae post id quod est potestate in operatione perficitur et procedit et in quam etiam non cadit interius et est aliquando quidem separabilis, aliquando vero non est». *Paraphasis*, 98.19-101.4; 101.19-27; 102.5-24; 103.6-10.

82 «Intellectus igitur secundum Aristotelem dividitur in intellectum agentem et intellectum possibilem sive potentialem. Intellectus agens est potentia active intellectuum. Sed intellectus possibilem est potentia passive, non passione corruptive, sed perfective, scilicet, recipiendo in se intelecciones ab intellectu agente. De ipso autem intellectu agente duplex est opinio. Nam quidam dicunt, quod est ipse intellectus divinus. Alii dicunt, quod est idem secundum essentiam cum intellectu possibili, sed dicitur possibilis, in quantum est receptivus, sed dicitur agens, in quantum est sua intellectuali operatione actuatus. Et ad hunc sensum dicitur nobilior intellectu possibili. Secunda autem opinio vera est. Prima tamen non negatur, quia non negamus divinum intellectum agere ad nostrum intellectionem, immo oportet ipsum principaliter concurrere, cum in omni actione oporteat esse aliquid agens nobilior passo». *Tractatus de anima*. Tertia Pars, De intellectu agente et possibili, en PLUTA, O., *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly*, Amsterdam, Grüner, 1987, 36.

Además, admite la hipótesis del averroísmo latino, la cual —tomada en rigor— es contraria a la precedente. Como se puede apreciar, Pedro de Ailly se muestra en este tema como un conciliador, pero lo es a costa de incurrir en eclecticismo.

c) *Reduccionistas*. Se designa en este apartado con el nombre de «reduccionistas» a quienes reducen abiertamente el intelecto agente al posible en el hombre. Se ofrece un sólo pensador a título de ejemplo.

Nicolás Oresmes (1322-1382). Su *Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Anima*⁸³ es un trabajo que está compuesto —como se indica en su título— por dos partes: una, formada de «Exposiciones»; otra, de «Cuestiones». En la Exposición al Capítulo 2º del libro III *De Anima*, escribe que, según Aristóteles, el intelecto agente existe; que, para el Comentador, tanto el agente como el posible son sustancias eternas; que el agente es capaz de hacer inteligibles todas las cosas; que ilumina los fantasmas, es separable, impassible, sin mezcla, en lo cual concuerda con el posible y, además, que es ente en acto y más noble que el posible, en lo que difiere de él. Añade que el agente es la ciencia y la realidad sabida: «Así que Aristóteles y el Comentador imaginan que el intelecto agente se entiende a sí desde la eternidad sin intelección añadida a su forma, como una inteligencia a otra; pero el intelecto posible alguna vez no se conoce a sí y después se conoce y así se conoce por especie sobreañadida. Y añade Aristóteles que el intelecto es inmortal y perpetuo, ya que es separado. De donde el Comentador quiere que el intelecto agente no entienda nada al margen de sí a no ser por la unión con el intelecto posible»⁸⁴. A esto añade Nicolás que uno y otro intelecto entienden en esta vida por conjunción con la fantasía al que llama intelecto pasivo (*intellectum passivum*), pero «según la verdad el intelecto entiende y recuerda tras la muerte, aunque no del mismo modo que en vida»⁸⁵.

Por otra parte, en la Cuestión 3ª: «*Utrum intellectus sit immixtus et forma separata*», se pregunta por la naturaleza del intelecto, a saber, si es sin mezcla, separado y qué signifique esa separación. A los argumentos contrarios, opone las tesis de Aristóteles —según la cual el intelecto es sin mezcla— y del Comentador —según la cual ni es cuerpo ni una virtud corporal—. Al tratar de su naturaleza recurre a los argumentos de Averroes y concluye que el intelecto es sin mezcla y que es forma separada de la materia por diez razones⁸⁶, tras la explicación de las

83 Cfr. PATAR, B., *Nicolai Oresme (1322-1382) Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Anima*, Louvain, Paris, ed. Peeters, 1995.

84 *Op. cit.*, Capitulum Secundum, 75-83, ed. cit., 75-76.

85 «Secundum veritatem intellectus intelligit et reminiscitur post mortem, licet non per talem modum sicut in vita». *Ibid.*, 94-5, ed. cit., 76.

86 A saber: 1º) «El intelecto entiende o conoce todas las formas materiales; así pues, no es forma material. La antecedente es manifiesta por la experiencia. La consecuente se prueba porque, si fuera forma material, entonces no podría recibir una especie de forma material semejante a sí, ya que el que recibe debe estar despojado de la naturaleza de lo recibido». *Op. cit.*, Quaestio 3, F.M. 27vb, 82-86, ed. cit., 327. 2º) «El intelecto no es virtud orgánica; así pues, es sin mezcla y separado de la materia. La consecuente es clara por inducción, ya que todas las virtudes del alma material tienen algún órgano... La antecedente se prueba, porque... no aparece ningún órgano en el hombre apropiado a la virtud intelectual». *Op. cit.*, Quaestio 3, F.M. 193 vb, 89-98, ed. cit., 328. 3º) «El intelecto es una virtud infatigable; así pues, es separado de la materia. La consecuente se tiene porque toda virtud material tiene contrario a sí o a su disposición; y de esto se sigue que sea fatigable en su acción... La antecedente es clara porque, aunque el intelecto entienda pluralidad de asuntos, todavía puede entender más por sí mismo y más que antes». *Op. cit.*, Quaestio 3, F.D. 193 vb, 100-05, ed. cit., 328, (el cansancio por el estudio se debe a la fatiga de las facultades corpóreas requeridas). 4º) «La excelencia de lo inteligible no debilita al intelecto; así pues, no es una virtud material. Se tiene la consecuente, porque en las demás virtudes materiales, como en los sentidos, vemos que la excelencia del objeto debilita y alguna vez corrompe al mismo sentido... Y la antecedente es clara, porque sucede lo inverso: cuando el intelecto entiende lo más inteligible y difícil, más fácil y mejor entiende lo pequeño». *Op. cit.*, Quaestio 3, F. 99 rb, 12-19, ed. cit., 328-29. 5º) «El intelecto es una virtud reflexiva; así pues, es inmaterial. La antecedente es clara por experiencia, ya que el entendimiento se entiende a sí. Y es clara la consecuente, ya que no hay alguna virtud material que, induciendo en otras, se refiera a sí y a su operación». *Op. cit.*, Quaestio 3, F. 99 rb, 21-24, ed. cit., 329. 6º) «Nuestro intelecto tiene alguna operación en la que no depende de los sentidos ni de algo material; por tanto, es virtud inmaterial y, así pues, es separado. Se tiene la consecuente, ya que toda virtud

cuales concluye diciendo: «estas son las conclusiones de los antiguos en esta cuestión». De modo que en esta primera conclusión resume los argumentos clásicos de los filósofos precedentes sobre la naturaleza del intelecto. En cuanto a la segunda conclusión, a saber, que el intelecto es separado y no inhiere en el cuerpo según el Comentador, adjunta opiniones opuestas a la de Averroes. Nicolás de Oresmes mantiene varias tesis correctas al respecto, entre ellas, que está en el hombre, no separado de él⁸⁷.

Por su parte, la Cuestión 5ª está titulada: «Utrum in homine sit aliquis intellectus agens». Es la cuestión clave, porque aquí se decide su filiación aristotélica o averroísta. A los argumentos que responden negativamente a esa pregunta opone las tesis de Aristóteles y del Comentador, lo cual induce a pensar que Nicolás de Oresmes considera que ambos sostienen que en nosotros se dé de algún modo un intelecto agente. Pero la clave de la cuestión está en saber, como él dice, «si nuestro intelecto es agente respecto de nuestra intelección»⁸⁸ o no, es decir, si lo agente es un ser externo que incide en nosotros. Sobre esto —declara— hay tres opiniones principales: a) La del Comentador y sus seguidores, según los cuales el agente y el posible son dos sustancias, de las cuales una —el agente— es eterna y se une a nosotros; tesis que Nicolás rechaza, pues no acepta la hipótesis averroísta del intelecto agente como una sustancia separada identificable con Dios⁸⁹. b) La de Avempace, el cual sostenía que la virtud sensitiva, al igual que la cogitativa, es el intelecto posible. Aristóteles, en cambio, llamaba «intelecto pasivo» a la cogitativa, de la cual predicaba la corruptibilidad. Nicolás rechaza la hipótesis de Ibn Bayá⁹⁰. En esta teoría no se alude directamente a si el intelecto agente está o no en nosotros y de qué manera está. c) La tercera «est secundum veritatem et fidem et etiam magis ve-

material depende en su operación de algo material. Y la antecedente es clara por el Comentador en el tratado *Del sueño*, donde quiere que algunas revelaciones..., que no dependen de previas sensaciones, se realizan en sueños». *Op. cit.*, Quaestio 3, F. 99 rb, 28-34, ed. cit., 329. 7º) «El intelecto entiende cuando quiere y ejerce su acto segundo si tiene el acto primero..., por tanto, no es virtud material, ya que todo lo que es tal es movido por otro y por el objeto o por algo tal». *Op. cit.*, Quaestio 3, F. 99 rb, 37-40, ed. cit., 329. 8º) «El intelecto entiende lo universal tanto de modo complejo como de modo incomplejo; por tanto, no es virtud material. La antecedente es clara por la experiencia. Y la consecuente es patente porque por el sentido nunca se pueden tener sino conceptos particulares y singulares». *Op. cit.*, Quaestio 3, F. 99 rb, 42-98, ed. cit., 330. 9º) «El intelecto argumenta y discurre de manera que no puede ninguna virtud material; por tanto, es inmaterial. Es manifiesta la consecuente. Y es clara la antecedente». *Op. cit.*, Quaestio 3, F. 99 rb, 51-53, ed. cit., 330. 10º) «El intelecto es una potencia libre; así pues, no es material. La antecedente es manifiesta. La consecuente se tiene porque no lo vemos en las demás virtudes materiales». *Op. cit.*, Quaestio 3, F. D. 194 ra, 57-59, ed. cit., 330.

87 Estas son: a) que el intelecto «según la verdad inhiere en el cuerpo, pero no es material». *Op. cit.*, Quaestio 3, F. 99 va, 94, ed. cit., 332; b) que no es virtud pasiva que se corrompa con la pasión; c) que sus operaciones no dependen inmediatamente del cuerpo; d) que no varía por la disposición del cuerpo; e) que en la generación del hombre el alma no se educe de la potencia de la materia, sino que la materia es dispuesta para que el alma sea infundida por Dios; f) que la corrupción comporta la separación del alma que antes estaba unida.

88 *Op. cit.*, Quaestio 5, D. 100 va, 36-37, ed. cit., 342.

89 «Pero que esto es falso y erróneo, y también inverosímil, se prueba así: Primero, porque se seguiría, como se ha dicho, que nuestra alma sería más compuesta que el alma del asno y no sería una forma simple. Segundo, porque puesto que todos durmieran y que nadie entendiera, como es posible e imaginable, entonces se seguiría que el intelecto posible no sería actualizado por el intelecto agente, ya que esta composición se realiza, como se supone, por nuestra intelección... Tercero, porque la separación de la forma respecto de la materia es su corrupción, según el Comentador. Por tanto, si la proporción del intelecto agente al posible fuese como la forma a la materia, entonces, cuando cesamos de entender, también el intelecto agente se separaría del posible, y se seguiría que entonces se corrompería, lo cual es contra sí mismo. Cuarto, —y tal vez más sugerente—, porque en las demás sustancias separadas, como en las inteligencias, no es pertinente poner tal composición, pues sería incluso una vana imaginación. Por tanto, tampoco en nuestro intelecto, que es como otra sustancia separada según el Comentador». *Op. cit.*, Quaestio 5, D. 100 va, 50-68, ed. cit., 343.

90 Frente a la opinión de este pensador árabe, Nicolás sostiene que hay que distinguir el entendimiento posible de los sentidos internos, porque ningún sentido es separado, pero el intelecto sí lo es, aunque reciba las especies inteligibles y sea pasivo. Además, nuestro intelecto algunas veces entiende y otras no, pero esto se hace por la intelección que está en él; más aún, en él se dan ciencias y virtudes. Por tanto esta opinión —declara— es errónea.

risimilis»: el intelecto posible padece con pasión receptiva puesto que recibe las especies; pero nuestro intelecto es activo al inteligir, por eso no son suficientes ni los fantasmas (el intelecto humano es más noble que la fantasía), ni los objetos externos, ni incluso Dios. También puede discurrir, conocer otras cosas y conocerse a sí mismo. El hombre merece alabanza por el buen ejercicio de su intelecto y vituperio por el mal uso de él. Lo que precede es correcto y se puede referir al intelecto posible. Pero Nicolás añade a esta opinión que «el mismo es en nosotros el intelecto que obra y que padece respecto de la intelección... ya que la misma es la potencia que puede ser activa y pasiva; por tanto, es inútil poner la multiplicidad»⁹¹. Se nota que la sombra de Ockham es alargada.

En suma, «en nosotros (este texto de Nicolás de Oresmes es decisivo) hay intelecto agente e intelecto pasivo, y si no fuesen el mismo, entonces habría en nosotros dos almas intelectivas, lo cual es erróneo e inopinable. Y si se objeta que el agente es más noble que el pasivo, y que lo mismo no es más noble que sí mismo, y también que el agente y el paciente son contrarios, y que nada es contrario a sí, e incluso que entonces lo mismo estaría en acto y en potencia respecto de los mismo, se responde... que lo mismo puede estar en acto y en potencia según diversas operaciones o de diverso modo»⁹². De manera que, como se puede apreciar, el papel del intelecto agente en nosotros queda reducido a cierta operatividad del intelecto posible. Es una opinión afín a la ya mantenida en el s. XIII por Roberto Grosseteste, Pedro Olivi, Gonzalo de España y, seguramente, por el mismo motivo que Grosseteste, a saber, por considerar que el alma es simple y no se admiten en ella distinciones reales, pero en el s. XIV este parecer tomó celebridad merced a la doctrina de Ockham. En las respuestas a los argumentos iniciales, Nicolás se reafirma en la misma opinión⁹³.

Con todo, si el intelecto agente no es distinto en nosotros del posible, todavía queda por saber qué opina Nicolás de Oresmes acerca de si existe un solo intelecto agente para todos los hombres, o se multiplica en cada uno de ellos. A esta última incógnita responde en la Cuestión 7^a, titulada: «Utrum in omnibus hominibus sit unicus intellectus». A los argumentos que afirman la unicidad del intelecto agente para todo el género humano, Nicolás opone el testimonio «de la fe y de la verdad. Pues ni es verosímil, más aún, es inopinable, que mi intelecto sea el tuyo o que el de uno sea el de otro que está en Roma o en algún otro lugar»⁹⁴. Dice que respecto de este tema hay 4 opiniones. a) La de Averroes, quien sostenía que hay un solo intelecto para todos los hombres; hipótesis que rebate con 11 argumentos interesantes⁹⁵. b) La de Alejandro, el cual sostuvo que el intelecto se multiplica según la multitud de los hombres y se genera y corrompe como el alma de los animales; opinión asimismo rechazada por Nicolás por múltiples argumentos ya aducidos en la cuestión precedente. c) La de Platón y los platónicos

91 *Op. cit.*, Quaestio 5, F.M. 28 vb. 89-f 100 vb.-F.D-195 rb 49, ed. cit., 345.

92 *Ibid.*, 347.

93 Por ejemplo: «non ponitur quod sint duo tales intellectus». *Op. cit.*, Quaestio 5, F.D. 195 va, 62-66, ed. cit., 347.

94 *Op. cit.*, Quaestio 7, F.D. 196 rb, 34-36, ed. cit., 358.

95 Éstos son: 1º) El intelecto es una forma que inhiere en el cuerpo humano. 2º) El hombre es esencialmente hombre por el intelecto. 3º) Si fuese uno, se seguiría que sería apropiado para una sola materia, lo cual es incongruente. 4º) Se seguiría que Sócrates entendería, o tu entenderías, eso que yo entiendo, lo cual es absurdo. 5º) Se seguiría que el intelecto que está actualmente en mí, entendería cuando yo duermo o sueño, lo cual no es creíble. 6º) Se seguiría que el intelecto humano se entendería a sí mismo siempre, porque es sustancia separada no unida al cuerpo, lo cual es contrario a la experiencia. 7º) Se seguiría que tras la muerte no habría bienaventuranza ni castigo, lo cual es contrario a la fe. 8º) Se seguiría que el mismo hombre sería feliz y miserable, pues es claro que la felicidad consiste principalmente en este intelecto, según Aristóteles en el libro X de la *Ética*, lo cual es contradictorio. 9º) Se seguiría que el mismo es el intelecto por el que Sócrates entiende que el de Platón, pero esto es inconveniente, porque habría una sola intelección aunque hubiesen diversas cosas entendidas. 10º) Se seguiría que los contrarios serían uno en número, asunto que nadie admite. 11º) Se seguiría que aquella alma que está en mí y por la que entiendo algo, sabría las otras cosas que los demás conocen, ya que es la misma que está en los demás, asunto que no acaece.

(Porfirio, Cicerón, Macrobio, etc.), tomada de Pitágoras, quienes mantenían que cualquier intelecto es coeterno al mismo mundo, y sostenían la recurrente reencarnación; hipótesis asimismo inaceptable por él. d) La opinión que Nicolás Oresmes considera verdadera y acorde con la fe, «que las almas se multiplican según la multitud de los hombres y son eternas *a parte post*, no *a parte ante*. Y no por esto son infinitas, ni serán, ya que el mundo tuvo principio y tendrá fin... y que el alma se crea cuando el hombre se genera»⁹⁶. De las respuestas a los argumentos se puede destacar una, a saber, que los intelectos humanos no pueden ser infinitos porque, según la fe, el mundo tuvo comienzo. En suma, Nicolás de Oresmes critica correctamente el averroísmo y otras opiniones tradicionales menos defendidas en su época, pero reduce el intelecto agente al posible, manteniendo un único conocer humano intelectual en el que distingue dos fases, una activa y otra pasiva. De modo que —como los ya mencionados Ockham y Juan de Buridán— no admite la distinción real entre acto y potencia en el conocer humano, y —como aquéllos—, acentúa la heterogeneidad entre la fe y la razón.

3. POTENCIALISTAS

Se denomina aquí «potencialistas» a quienes mantienen una opinión afín a la de Tomás de Aquino por lo que a la consideración de la naturaleza del intelecto agente se refiere, a saber, que es una «potencia» del alma, distinta realmente del posible, pero al fin y al cabo una «potencia». Junto a éstos autores cabría estudiar el texto de Jacobus Lombardus *Expositio I-II librorum De anima Aristotelis (tertius sancti Thomae)*⁹⁷, y también el de Alfonso Vargas (*¿*-1366), que parece el único hispano que trabajó este tema en el s. XIV, con una obra titulada *Quaestiones de anima*. El aristotelismo fue introducido en la península Ibérica en el s. XV (por las traducciones de Ginés de Sepúlveda y la traducción y comentario al *De anima* de Don Sebastián Pérez⁹⁸) y, en mayor medida, en el XVI.

a) Gil de Roma (1247-1316). Este pensador tenía en gran estima la doctrina de Tomás de Aquino. En su libro *Super libros de Anima*⁹⁹ Egidio Romano admite el intelecto agente y pasivo en el hombre. Antes de afirmarlos aclara que «potencia se dice tanto de la potencia activa como de la pasiva, pero según cierta analogía, pues en primer lugar se dice de la potencia activa y en segundo lugar de la pasiva, pues nunca habría potencia pasiva de la cual se hiciese algo si no existiese una potencia activa que pudiese llevar a aquella al acto... Por tanto, si hay que admitir un intelecto posible, que puede recibir todas las cosas, y que puede recibir todas las formas inteligibles, es necesario que allí se dé un intelecto agente que es el que hace todas las cosas, que pueda abstraer todas esas formas»¹⁰⁰. Si se duda poner un intelecto agente en el hombre —declara Egidio— es porque, como Platón, se considera que las ideas están ya en acto y, en consecuencia, que éstas pueden actuar sobre el intelecto posible. Pero si se admite, como Aristóteles, que esas ideas están en la materia de modo potencial, se requiere el intelecto agente.

Por otra parte, critica a Temistio el que éste identificase el intelecto agente con el hábito de los primeros principios. Por otro lado, a quien duda de si el intelecto agente se refiere a la fantasía, Gil de Roma le ofrece una comparación: la que media entre los colores y la luz con la que tienen los fantasmas y intelecto agente. Por las cuatro propiedades del intelecto agente —separable, impasible, inmixto y ente en acto— indica que es más noble que el posible, y a quien dude al respecto aconseja reparar en la cuarta, pues en las tres primeras es afín al posi-

96 *Op. cit.*, Quaestio 7, F. 102 va, 76-83, ed. cit., 364-365.

97 Cfr. códice 16125 de la Biblioteca Nacional de París.

98 Cfr. *Aristotelis de Anima latina interpretatione, commentariis et disputationibus illustratus*, Salamanca, 1564.

99 Cfr. EGIDIO ROMANO, *Super libros de Anima*, Frankfurt, Minerva G.M.B.H., 1982.

100 *Ibid.*, 69 a.

ble, pero en la última es distinto. Si alguien —como Temisto— duda de que el intelecto agente forme parte del alma, o —como otros opinaban— que es una luz externa que ilumina todo el universo, o —como Avicena— que es la décima inteligencia de la décima esfera, indica que ante estas falsedades es pertinente notar que está en juego la felicidad humana. Añade que, para conocer, se requieren los fantasmas y la irradiación sobre ellos del intelecto agente. En cuanto a su naturaleza, declara que es una virtud o potencia, y si se encuadra dentro de las categorías, se puede decir que es una «cualidad», en concreto, que pertenece a la «segunda especie» de la cualidad¹⁰¹. En cuanto a las siguientes afirmaciones del texto aristotélico que declaran que sólo el intelecto agente es separado, inmortal y perpetuo en acto e impassible, dice Egidio que son condiciones que se pueden predicar de toda la parte intelectual humana¹⁰². Por lo que se refiere a la afirmación de Temistio de que el intelecto no recuerda tras la muerte, responde que eso no compete al intelecto agente porque no recibe las especies.

En suma, la concepción del entendimiento agente de Gil de Roma es muy similar a la tomista; tiene las ventajas de aquélla. En cambio, posee el inconveniente de considerarlo como una realidad de orden categorial. En efecto, de aceptar la distinción real tomista entre acto de ser y esencia y haberla hecho valer en teoría del conocimiento, dado que el entendimiento posible pertenece a la esencia humana como potencia que es, el agente, por ser acto respecto de aquél, se hubiese podido emplazar a nivel de *acto de ser* del hombre, pero Gil de Roma —como Tomás de Aquino— considera que es una «potencia».

b) Radolfo Brito (s. XIV). En su libro *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*¹⁰³ tiene 5 largas cuestiones referidas al intelecto agente. En la primera, la 12, se pregunta «Utrum sit necessarium ponere intellectum agentem». Después de referir varios argumentos que niegan la necesidad de que exista el intelecto agente, establece la tesis de Aristóteles, quien afirmaba que en toda naturaleza que alguna vez está en acto y alguna en potencia, es necesario que allí exista algo que esté en potencia de hacer todas las cosas y algo que esté en potencia de hacerse todas las cosas, las cuales dos diferencias se dan en el alma; la una es el intelecto agente; la otra, el posible. Al contraargumento basado en Averroes quien, siguiendo —dice— la opinión de Platón, sostuvo que no es necesario poner el intelecto agente, Radolfo responde que es necesario poner el intelecto agente por varias razones: «En primer lugar, porque el intelecto posible está en potencia para entender... En segundo lugar, porque debe haber proporción del agente a lo pasivo... Es necesario que nuestro intelecto agente entienda, ya que de otro modo aquella potencia que tiene como propio entender (el posible) sería vana. O se reduciría al acto de entender por sí misma, o por aquello que es y los fantasmas, o por las especies concreadas, o por el intelecto agente. Pero no puede reducirse al acto por sí misma, ya que es potencia pasiva, puesto que así sería potencia pasiva y activa, pues sería activa en cuanto se inclinaría al acto, y pasiva en cuanto sería inclinada al acto. Pero tampoco por aquello que es (la realidad) y los fantasmas, ya que debe haber proporción del agente a lo pasivo, pero los fantasmas según sí mismos no son proporcionados al intelecto, ya que son concretos y particulares, mientras que el intelecto es abstracto... Tampoco se inclina al acto por las especies concreadas, ya que ninguna especie inteligible es concreada con el intelecto, pues más bien el intelecto es en su primera creación como *tabula rasa*, y dice el Filósofo que si el intelecto tuviera tal especie concreada, aquélla, existiendo en el intelecto, prohibiría entender las demás. Por tanto, nuestro intelecto posible tiene el entender y el ser llevado al acto por el intelecto agente»¹⁰⁴. Añade que el intelecto agente requiere de los fantasmas para mover al posible, pues

101 Cfr. *Ibid.*, 69 b.

102 Cfr. *Ibid.*, 70 a.

103 Cfr. FAUSER, W., *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Neue Folge Band 12, Aschendorff, Münster, 1974. El código 12971 está en la Biblioteca Nacional de París.

104 *Ibid.*, 198-199.

de lo contrario, dado que el agente siempre está unido al posible, éste último entendería siempre, asunto que no acaece. Agrega también algunas observaciones colaterales¹⁰⁵, todas las cuales, como las que preceden, son coherentes.

Titula la cuestión 13 «Utrum intellectus agens sit aliqua potentia animae nostrae». Tras las numerosas objeciones aducidas frente a la tesis de que el intelecto agente sea una «potencia» nuestra (refutaciones basadas en pensadores como Averroes, Temistio, Avicena, Algacel, etc.), contesta que «el intelecto agente es una potencia de nuestra alma»¹⁰⁶. De entre las razones que ofrece para fundamentar su tesis se puede destacar ésta: «entender es la operación propia de nuestro intelecto, ya que en esta operación consiste la felicidad humana»¹⁰⁷. Para esclarecer esa sentencia argumenta que el entender es la operación propia del hombre, pues por ésta se distingue de los animales; añade que está unida a nosotros, pues abstraemos cuando queremos. Niega que exista un único entendimiento agente para todos los hombres por diversas razones. Rechaza, asimismo, que el agente y el posible sean lo mismo que el alma, como opinaban algunos (Ockham y sus seguidores), y ello por varios motivos, pues es claro que en el alma hay más funciones que abstraer y entender. Afirma, por lo mismo, que el agente no es el posible, como opinaban otros. Concluye, en suma, que «el alma tiene una doble potencia, activa y pasiva, a saber, el intelecto agente y el posible»¹⁰⁸. Por la primera se abstrae; por la segunda se recibe.

En las respuestas de Radolfo hay sugerencias que suponen indudables ventajas, pero contamos con un inconveniente: se admite que el intelecto agente sea una «potencia». Ahora bien, esta afirmación no parece casar con su índole, pues su estatuto de agente no es compatible con la pasividad que caracteriza a las potencias o facultades. Por otra parte, al final responde a las objeciones iniciales que se formularon contra esta cuestión. En ellas también aparecen innegables aciertos, como son la defensa de la inmaterialidad del entendimiento agente, el que éste sea más perfecto que el posible, etc. Pero se ofrecen asimismo algunas afirmaciones problemáticas, como la de que el intelecto agente «nunca entiende»¹⁰⁹, pues se declara que para entender se requieren los dos, el agente y el posible. Esta sentencia —ya defendida el siglo XIII por Tomás de Aquino— es confusa por varios motivos: uno, porque si es intelecto, ¿cómo es que no entiende? Otro, porque si es más perfecto que el posible, ¿cómo es que el que entiende sea el posible si entender es más perfecto que abstraer?

La cuestión 14 pregunta «Utrum intellectus agens cognoscat phantasmata super quae agit». Tras las argumentaciones que aduce, las cuales defienden que el intelecto agente conoce los fantasmas sobre los que opera, aporta en contra el testimonio del Comentador, quien defendía que el intelecto agente no los conoce. A continuación ofrece su categórica respuesta: «el intelecto agente no tiene como propio conocer los fantasmas»¹¹⁰. En la fundamentación del por qué de esta sentencia indica que «lo mismo no puede estar en acto y potencia respecto de lo mismo. El modo del intelecto agente es estar en acto respecto de los fantasmas. Si los conociera, estaría en potencia respecto de ellos, ya que el conocer es por recepción. El modo del que reci-

105 A saber: a) Hay disparidad entre el sentido y lo sensible y el entendimiento y lo inteligible, pues en la primera dualidad ambos tienen en común la particularidad, mientras que en la segunda sólo es universal el abstracto, el cual es proporcionado por el entendimiento agente. b) Todo lo que se recibe inmaterialmente es inmaterial, pero esto es aportado por el agente que es el que abstrae. c) La distinción entre la fantasía-sentidos externos y el entendimiento estriba en que los primeros son orgánicos, mientras que el segundo no lo es. d) El intelecto agente está en acto respecto de los fantasmas ya que abstrae, pero no es movido por ellos. Es más, los fantasmas sólo mueven al posible en virtud del agente.

106 «Ideo ad istam quaestionem dicendum est quod intellectus agens est potentia animae nostrae». *Ibid.*, 209.

107 *Ibid.*, 210.

108 *Ibid.*, 212.

109 *Ibid.*, 213.

110 *Ibid.*, 218.

be es estar en potencia pasiva respecto de quien recibe. En cambio, de abstraer los fantasmas, estaría en acto respecto de ellos. Es inconveniente que lo mismo esté en acto y en potencia respecto de lo mismo. Por tanto, queda que el intelecto agente no conoce los fantasmas. Y no sólo no conoce los fantasmas, sino que incluso no conoce nada, ya que no es potencia receptiva y pasiva sino más bien activa. Y no se puede decir que conoce por su esencia y no por recepción, ya que no es causa de los fantasmas ni causado por ellos. Pero en los que conocen por su esencia sucede esto»¹¹¹.

Sin embargo, el precedente argumento de Radolfo Brito no es concluyente, porque «el conocimiento humano es siempre activo»¹¹² a todo nivel; nunca receptivo. Es cierto que Aristóteles empleó la expresión «cierto padecer» referida al conocer humano, pero la usó metafóricamente, no en sentido estricto. También se valió de ella Tomás de Aquino en sentido comparativo¹¹³. En la filosofía moderna, en cambio, esa expresión se ha usado en sentido categórico, preciso¹¹⁴. La locución es correcta si se emplea comparativamente, porque al conocer se conoce algo que antes no se conocía, y eso supone un cambio. Pero en sentido estricto el conocer no recibe, porque el objeto conocido no es anterior al acto de conocer sino a la vez, simultáneo (simul) a él y dependiente del acto. Lo conocido sólo es conocido al conocerlo o mientras se conoce; el objeto conocido es conocido al ser presentado por el acto, no antes ni después. Con todo, es correcta la advertencia de Radolfo de que el intelecto agente no es causa de los fantasmas ni causado por ellos. Pero esto no autoriza a negar la posibilidad de que tenga un conocimiento por esencia, puesto que no todo el conocer humano es abstractivo, pues si así fuera, no se podría conocer lo inmaterial, ya que de esto, obviamente, no cabe abstracción. También en las respuestas de esta cuestión a las objeciones iniciales ofrece ciertas sugerencias valiosas¹¹⁵.

La cuestión 15 se titula «Utrum intellectus possibilis possit intelligere intellectum agentem». La respuesta de Brito es que, teniendo en cuenta que el intelecto agente es una «potencia» de nuestra alma, «el intelecto posible puede entender al intelecto agente»¹¹⁶. Sin embargo, esta tesis es contraria a la tesis tradicional de que el intelecto agente sea activo respecto del posible, no a la inversa, porque «activar» en teoría del conocimiento significa «conocer». Además, si se mantiene que el intelecto posible sólo conoce mediante la abstracción, es manifiesto que no podrá conocer ni al intelecto agente ni a sí mismo, ya que ellos, por inmatereales, no se pueden abstraer. Con todo, no nos detendremos a examinar esta cuestión, porque no afecta directamente al intelecto agente, sino al posible.

En la cuestión 16, y última que Radolfo Brito dedica a este tema, se pregunta «Utrum intellectus agens agat supra phantasmata aliquid imprimendo vel influendo seu solum removens prohibens». Es la cuestión más extensa sobre este tema de por sí ya espacioso en este autor. Tras multitud de argumentos y contraargumentos aducidos, enseña que sobre este punto hay tres opiniones fundamentales: a) Una común, la de los que piensan que el intelecto agente no hace nada positivo sobre los fantasmas, sino sólo remover lo que los impide. Pero él no está de acuerdo con esta hipótesis. b) Otra, la de los que consideran que el intelecto agente ejerce

111 *Ibid.*, 218-119.

112 POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 1984, 29.

113 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 16 co; *In Ethicorum*, I. II, lec. 5, nn. 3 y 4; *De Veritate*, q. 26, a. 3., ad 5; *S. Theologiae*, I, q. 79, a. 2, ad 3.

114 Espinoza, por ejemplo, escribió que «el entender es, desde luego un puro padecer». *Korte Verhandeling II*, cp. XV (5) y cp. XVI (5), F.M. pp. 269 y 277.

115 Entre ellas: a) la operación propia del intelecto agente es la abstracción; b) abstrae más unos fantasmas que otros; c) su operación es más noble que la del posible, etc.

116 *Ibid.*, 223. Añade también: «intellectus possibilis cognoscit operationem intellectus agentis, quae est abstraerere». *Ibid.*, 224. Asimismo escribe: «modo intellectus agens est intelligibilis ab intellectu possibili secundario et primo... quia intellectus possibilis primo intelligit aliquid abstractum et postea intelligit abstractionem et postea intelligit substantiam abstrahentem». *Ibid.*, 224.

algo sobre los fantasmas imprimiendo lo fantaseado, lo cual le parece probable por varias razones¹¹⁷. c) La tercera opinión es la de aquellos que consideran que el intelecto agente no imprime nada en los fantasmas, sino que por su sólo contacto con ellos, éstos mueven al intelecto posible. Pero esta opinión no le parece suficiente a Brito. Se decanta más bien por pensar que el intelecto agente realiza su acción iluminando al posible e iluminando y abstrayendo los fantasmas, como la luz del sol ilumina los colores y el medio, pero a los colores (fantasmas) sin imprimir ninguna forma positiva, y al medio (intelecto posible) imprimiéndole alguna forma o disposición. Dice que esta opinión es probable y se puede reducir a la segunda. De las respuestas a los argumentos contrarios se puede resaltar una en la que se extiende y reitera más: que la virtud que otorga el intelecto agente a los fantasmas permite que éstos muevan al acto al intelecto posible, cosa que antes no podían¹¹⁸. En suma, el parecer de Radolfo Brito sobre el intelecto agente tiene muchas ventajas, pues admite —entre otras tesis— no sólo que exista en nosotros, sino también que sea realmente distinto y superior al posible; pero admite asimismo una rémora: su consideración como «potencia». En el fondo, lo que está en juego es la validez de la concepción escolástica de «potencia activa», que es confusa¹¹⁹.

c) Walter Burley (s. XIV). Compuso unas *Cuestiones sobre el libro III De Anima*¹²⁰. Para nuestro tema son pertinentes las cuestiones 2 y 3. En la extensa Cuestión 2 se pregunta «Utrum anima hominis oporteat ponere intellectum agentem intrinsecum animae sicut accidens vel alio modo». Esta cuestión procede por argumentos y contraargumentos. Como se podrá ratificar, este pensador, por las doctrinas y autores que sigue, es seguramente de la escuela franciscana. Como también se podrá apreciar, aunque sólo fuese por su defensa de los universales reales y por las sensatas opiniones respecto del intelecto agente, se puede tener a Walter Burley como un filósofo relevante injustamente olvidado en la historia de la filosofía. Attendamos, en primer lugar, a la Cuestión 2.

1º) El primer argumento contrario dice que no hace falta poner el intelecto agente, por una serie de razones, entre ellas, porque tampoco se requiere de un sentido agente. Esto lo rebate Walter diciendo que no hay proporción en ambos casos, porque el sentido recibe las especies sensibles bajo las condiciones materiales y de por sí sensibles sin otro agente que la potencia sensible, pues de otro modo el sentido no sería activo respecto de sus especies¹²¹. Tampoco hay proporción porque mientras lo sensible inmuta al sentido, los fantasmas no inmutan al entendimiento. También porque algunos objetos sensibles corrompen al sentido, pero ningún objeto pensadó corrompe al entendimiento. Estas respuestas son correctas.

117 Éstas son: 1) Porque el intelecto agente actúa como un agente por sí mismo, aunque no admite que éste imprima la forma en lo pasivo (fantasía). 2) Porque cuando en una acción concurren dos agentes, uno principal y universal (el intelecto agente) y otro instrumental y particular (la fantasía), el particular recibe alguna influencia del universal. 3) Porque el intelecto agente da a los fantasmas la capacidad de inmutar y mover al intelecto posible. De entre las respuestas a los argumentos contrarios a esta opinión se pueden destacar por su corrección las siguientes: una, que el influjo del intelecto agente sobre la fantasía no se realiza mediante movimiento local; otra, que la acción del agente sobre la fantasía no precede temporalmente a la recepción de las especies por parte del intelecto posible, sino al mismo tiempo («simul tempore, licet naturaliter abstractio intellectus agentis praecedat receptionem intellectus possibilis»). *Ibid.*, 235.

118 Como se puede apreciar, la pregunta «¿qué ejerce el intelecto agente sobre los fantasmas para que éstos inmuten al intelecto posible?», es un enigma que preocupa a Radolfo Brito. En rigor, se trata del tema ancestral de la *abstracción*, de recurrente indagación entre los aristotélicos, y de asiduo olvido entre quienes desconocen la doctrina del Estagirita.

119 Cfr. ROYCE, J. E., «St. Thomas and the Definition of Active Potency», *The New Scholasticism*, 34 (1960) 431-437.

120 Cfr. *Quaestiones on the de anima of Aristotle by Magister Adam Burley and dominus Walterus Burley*, E. A. Synan (ed.), Leiden, New York, Brill, 1997. Cfr. THIRRY, A., op. cit., 64 ss.

121 Distingue dos inmutaciones sensibles: la del órgano, que es material y pasiva, y la del sentido al ejercer su acto de conocer, que es immaterial y activa.

2º) La segunda objeción defiende que no hace falta poner intelecto agente porque de ser así, conoceríamos siempre, ya que el intelecto agente es siempre en acto. Pero esto, obviamente, no acaece. A esto responde Burley que el intelecto agente no siempre entiende, porque requiere el concurso de la fantasía, que no siempre se ejerce¹²². Esta respuesta es más insegura, porque si estamos ante un conocer en acto, no se puede sostener que sea activo intermitentemente, pues eso es lo propio de una potencia. Si alguna vez no hubiese sido o no fuese activo, requería de otro para activarse, y éste otro necesitaría a su vez de otro, lo cual abre un proceso al infinito.

3º) La tercera réplica toma como autoridad al mismo Aristóteles y dice que, según él, el intelecto agente conoce siempre, lo cual no se puede atribuir al conocer humano, sino a un entendimiento separado del alma humana (tesis árabe). En la respuesta se niega que esa afirmación, y la consecuente hipótesis, sean propias del Estagirita. En esta respuesta hay dos asuntos: uno incorrecto y otro correcto. El primero es erróneo, porque Aristóteles sostiene que el intelecto agente es siempre activo, pues escribe «sin duda, no es que entienda unas veces, y otras no entienda»¹²³. El segundo es acertado, porque el Estagirita escribe que «es necesario que en el alma también se den estas distinciones», por tanto, no habla de ninguna sustancia separada del alma humana.

4º) La cuarta dificultad mantiene que como el acto propio del intelecto agente es iluminar, tal acto no nos compete a nosotros, sino a las sustancias separadas —como en lo sensible realiza el sol— (tesis, asimismo, árabe). La respuesta walteriana sostiene que el iluminar intelectualmente compete no sólo a las sustancias separadas, sino también a alguna «potencia» del alma. Con todo, la respuesta no es concluyente, porque las potencias no iluminan (no ejercen inicialmente actos) a menos que sean iluminadas (activadas), puesto que son precisamente «potencias».

5º) El quinto problema consiste en decir que no hace falta poner entendimiento agente porque el posible puede recibir las especies por el influjo de alguna potencia inferior (esta hipótesis es usual en la filosofía moderna). En la refutación se indica que el posible no puede recibir las especies por el influjo de la fantasía sin la mediación del intelecto agente, porque las especies de la fantasía son particulares, mientras que las del posible son universales. La respuesta, correcta, es suficiente, porque de lo menos no surge lo más.

6º) El sexto inconveniente se formula diciendo que si se pone intelecto agente, éste otorgaría alguna cualidad (virtutem) a los fantasmas, para que éstos moviesen al intelecto posible, pero de hecho no les aporta nada. Burley impugna este argumento sosteniendo que el intelecto agente no actúa sólo sobre los fantasmas, sino sobre el posible. La respuesta es clásica y suficiente.

7º) En séptimo lugar se objeta que si el intelecto agente imprime las formas en el posible, o bien las conoce o bien no; si no las conoce, será menos noble que el posible; si las conoce, el posible está de más, o también, sería lo mismo que el agente. En la contestación se declara que no por desconocer las especies hay que concluir que el agente sea menos noble que el posible «ya que es más noble actuar la intelección no conociendo que recibir la especie conociendo»¹²⁴. La respuesta no es correcta, porque sostener que un «entendimiento» no entienda —máxime si es siempre activo— es un hierro de madera. Pero esta dificultad abre una indagación de mucho alcance que no podemos resolver ahora, a saber, si el cometido principal del intelecto agente se reduce a iluminar lo inferior a sí, o su tema propio debe ser de orden superior.

8º) La octava discrepancia, la más larga, y con multiplicidad de argumentos, recoge, en primer lugar, la tesis de Avicena según la cual para que una potencia pase al acto se requiere de

122 «Intellectus agens nos est agens sufficiens respectu actualis intellectionis, quia sic non indigeremus imaginatione, nec phantasmatibus», *Quaestio Secunda*, ad II, ed. cit., 104.

123 *De Anima*, l. III, cap. 5 (Bk, 430 a 21-22).

124 *Ibid.*, *Quaestio Secunda*, ad VII, ed. cit., 105.

una sustancia separada que la mueva. A esto responde Burley diciendo que tal tesis es verdadera, pero que hay que distinguir entre el «agente principal y remoto», que es separado, y el «agente próximo», «quae est de potentia animae»¹²⁵. La respuesta es correcta. En segundo lugar, en esa misma objeción se traen a colación las palabras de Aristóteles: «en toda naturaleza hay que poner algo que se hace todas las cosas y algo que las hace todas, y por eso, concluye diciendo así: es necesario que también en el alma existan estas dos, a saber, el agente y el posible, así pues, el intelecto agente es una «potencia», no separada del alma»¹²⁶. Tras ello declara que «en este tema hay que exponer cuatro cosas: primero, que es necesario poner algún intelecto agente; segundo, que tal intelecto no es separado del alma; tercero, cómo inhiere en el alma; cuarto, cuál es su operación»¹²⁷.

A continuación pasa a fundamentar estos cuatro puntos. a) En el primero de ellos describe al entendimiento agente como «potencia activa» del alma, y llama también a Dios «Intellectus Agens omnium»¹²⁸, como lo hicieron en el s. XIII, por ejemplo, Roger Bacon, Roger Marston, Gonzalo de España o Juan de la Rochela. b) En el segundo punto —si el intelecto agente no es separado del alma— dice que hay varias opiniones al respecto¹²⁹. Tras su exposición Burley concluye que «el intelecto agente no es separado del alma... porque, tras tener especies inteligibles, en nuestra potestad está entender cuando queremos»¹³⁰. c) En el tercero —acerca de cómo inhiere el intelecto agente en el alma—, debate si es «accidente» o «sustancia» del alma. No se pronuncia por ninguna alternativa, pero añade: «creo que es mejor decir que el intelecto agente viene de fuera, y que el posible es cierta habilidad o capacidad natural respecto de las formas inteligibles»¹³¹. La respuesta es comedida por doble partida: porque el modelo de las categorías es insuficiente para solucionar esta cuestión, y porque al vincular el intelecto agente humano con su Origen se realza su dignidad. Con todo, esta respuesta no responde directamente a la pregunta. d) En el punto cuarto —la cuestión de la operación propia del intelecto agente— se pregunta sobre la veracidad de varias opiniones¹³².

Al final de este cuarto punto, se expone una tesis muy interesante que ya encontramos en Mateo de Acquasparta: «hay que saber que el intelecto agente tiene una doble acción. Una ac-

125 *Ibid.*, Quaestio Secunda, ad VIII, 2. 59, ed. cit., 105.

126 *Ibid.*, Quaestio Secunda, VIII, 2. 16, ed. cit., 92.

127 *Ibid.*, Quaestio Secunda, VIII, 2. 17, ed. cit., 92.

128 *Ibid.*, Quaestio Secunda, VIII, 2. 20, ed. cit., 93.

129 Tales son: a) los que identifican el intelecto agente con Dios, con quienes no está de acuerdo; b) los que lo identifican con una sustancia separada que no es Dios, con quienes tampoco conviene; c) los que dicen que el intelecto agente está en nosotros, pero es el *hábito de los principios*, tesis que no acepta, porque el hábito de los primeros principios, que según él no es innato, lo adquirimos por el intelecto agente; d) la de quienes identifican ambos intelectos en el hombre, hipótesis que tampoco admite.

130 *Ibid.*, Quaestio Secunda, VIII, 2. 26, ed. cit. 95.

131 *Ibid.*, Quaestio Secunda, VIII, 2. 30, ed. cit., 79.

132 Una es la de quienes afirman que su operación consiste en iluminar a los fantasmas y darles alguna virtud capaz de mover al posible. Pero Walter Burley declara que esto es imposible por cuatro motivos: a) porque el intelecto agente no pone nada material en los fantasmas; b) porque no les da ningún movimiento local; c) no les da una nueva forma; d) porque si les diese una forma, ésta, o bien sería con condiciones materiales, asunto que no se requiere porque los fantasmas ya son de esas condiciones, o bien sería sin condiciones materiales, que no es posible, porque lo que se recibe en la materia tiene que ser material. Esta argumentación no es concluyente, porque los fantasmas no son materiales, aunque sí particulares.

Otra opinión es la de los que mantienen que la operación del intelecto agente no es positiva, sino que remueve en los fantasmas lo que impide la abstracción. Pero con este parecer tampoco está de acuerdo, porque lo que queda en la fantasía tras la acción del intelecto agente no puede originar la especie en el posible sin la acción positiva del mismo intelecto agente; por eso «el Filósofo no sostuvo que el intelecto agente actuara en la fantasía, sino en el intelecto posible, al cual se refiere como el arte a la materia, aunque no haga esto sin los fantasmas». *Ibid.*, Quaestio Secunda, VIII, 2. 42, ed. cit., 101. Por tanto, actúa sobre los dos: «intellectus agens habet habitudinem ad duo, scilicet, ad intellectum possibilem et ad phantasmata». *Ibid.*, Quaestio Secunda, VIII, 2. 42, ed. cit., 101. Es más, actúa «simul» sobre los dos. *Ibid.*, Quaestio Secunda, VIII, 2. 44, ed. cit., 102.

ción suya es la que permanece en el agente, y otra es la que pasa al intelecto posible. Una acción es lucir («lucere») y esta acción la tiene siempre, ya que el intelecto es luz espiritual; así pues, es imposible poner una luz que no luzca. Tiene otra acción que se llama «iluminar» («illuminare»), y ésta no la tiene siempre, sino sólo cuando imprime algo en el intelecto posible. Esta acción, que se llama «iluminación» («illumination») es acción transitiva. Se puede tomar un ejemplo de otras cosas: el fuego tiene una doble acción, a saber, estar caliente y calentar; estar caliente es acción inmanente, pero calentar es acción transitiva»¹³³. En las respuestas a las amplias argumentaciones del punto cuarto, Walter Burley también aclara que el intelecto agente causa el universal en el conocimiento, no en la realidad, y añade: «aunque el universal no tenga el ser sino en los singulares, sin embargo, por la virtud de intelecto agente el universal se puede conocer separado, no conociendo el singular»¹³⁴.

En la no menos extensa Cuestión 3 pregunta «Utrum intellectus agens sit unus numero in omnibus». Pasemos a indagar qué opina Walter Burley acerca de la cuestión averroísta. A diferencia de la anterior, en ésta aporta sólo cuatro objeciones, pero la última de ellas está muy argumentada.

1º) La primera objeción se basa en decir que la multiplicación de debe a la generación, pero como el intelecto agente es incorruptible será uno en número para todos los hombres. En la respuesta Burley replica que no sólo se multiplica lo generable, que es material, sino también lo inmaterial, como el intelecto agente. La respuesta es correcta, pues —como ya se ha indicado— en los seres espirituales el principio de individuación es el espíritu.

2º) En la segunda dificultad se objeta que si el intelecto agente no es cuerpo ni virtud corporal, no se multiplica con los cuerpos. La respuesta declara que aunque el intelecto agente no es perfección del cuerpo (tampoco el posible), sin embargo, está en el cuerpo (también el posible), ya que «est in anima quae est perfectio corporis»¹³⁵, por tanto, se multiplica con los cuerpos. La respuesta es acertada.

3º) El tercer problema radica en sostener que la misma especie en número está en todos los entendimientos posibles, por tanto, también debe haber un único intelecto agente. En la contestación se niega que las especie que reciben los diversos intelectos posibles sea una en número, aunque todas tengan algo en común.

4º) El cuarto argumento expone que si el intelecto posible fuese distinto para cada hombre, dado que lo que se recibe se recibe al modo del recipiente, no se podrían recibir las especies universales, ya que son unas en número. Pero como se reciben, y éstas las hace el intelecto agente, por tanto, tampoco el agente es distinto para cada quién. En la respuesta se aclara que si bien cada especie es singular, sin embargo, representa en universal, como la letra escrita, que es una realidad singular, pero puede significar la realidad universal¹³⁶. Por tanto, las especies se multiplican en los entendimientos posibles merced a la acción de cada intelecto agente. En este cuarto punto hay muchos contraargumentos que sería pertinente tener en cuenta. Pero a continuación se alude sólo a alguno de ellos. En uno se lee: «si el intelecto agente fuese una sustancia separada, su acción sería continua y no interrumpida, más aún, no sería interrumpida por nuestro arbitrio y así, por su acción los fantasmas siempre estarían iluminados, y de ese modo el hombre entendería siempre»¹³⁷. En otra réplica se dice que «el intelecto agente y el posible se relacionan como potentia activa et potentia pasiva»¹³⁸, lo cual es otra indicación de que Walter Burley considera —como Tomás de Aquino— que el intelecto agente es una «po-

133 *Ibid.*, Quaestio Secunda, VIII, 2, 46 y 47, ed., cit., 102 y 103.

134 *Ibid.*, Quaestio Secunda, ad VIII, 2, 60, ed. cit., 106. Más abajo añade: «universale non habet esse separatum a singularibus, nisi in cognitiones intellectus». *Ibid.*, 2. 61, ed. cit., 106.

135 *Ibid.*, Quaestio Tertia, ad II, 3. 62, ed. cit., 124.

136 Cfr. *Ibid.*, Quaestio Tertia, Ad IV, 3. 65, ed. cit., 124. Cfr. asimismo: IV, 3. 20, 3. 21, 3. 22, ed. cit. 111.

137 *Ibid.*, Quaestio Tertia, IV, 3. 14, ed. cit., 110.

138 *Ibid.*, Quaestio Tertia, IV, 3. 18, ed. cit., 110.

tencia». En otro se dice que si el intelecto agente fuera eterno, también lo serían las especies, lo cual es evidentemente erróneo¹³⁹. En suma, por su defensa del intelecto agente propio de cada hombre, su papel activador respecto de las especies y del posible, su origen divino, su carácter luciente, etc., se puede decir que estamos ante un pensador reflexivo.

Un anónimo «potencialista» del s. XIV. Para terminar esta exposición representativa, es pertinente aludir a un texto anónimo del s. XIV, titulado: *Questiones et Notabilia in De anima I-III*¹⁴⁰. Disponemos también de varios manuscritos sin autor que se pueden considerar «potencialistas» en este tema. A la pregunta de si el intelecto es uno y el mismo para todos los hombres, tras los 5 argumentos que responden afirmativamente a la cuestión, se opone la objeción de que «si el intelecto fuese el mismo en número para todos los hombres, como saber y entender son por el intelecto, todos los hombres serían un esciente y uno que entiende, y serían igualmente escientes e ignorantes, pero esto es imposible decirlo. Por tanto, es claro que el intelecto no es uno en número en todos los hombres»¹⁴¹. Junto a éste, se aportan otros argumentos que niegan la unicidad del intelecto. Estamos, pues, ante un texto antiaverroísta («in questione ista non est tenenda via Commentatoris»). Pero además, sigue a Tomás de Aquino, al que lo toma como autoridad al sostener la dualidad de «potencias» (agente-posible)¹⁴², aunque esa tesis —declara el autor de este anónimo— no la entienda. Por eso, acepta en mayor medida la autoridad de Alberto Magno. Al final rebate las objeciones contrarias iniciales. De entre los argumentos que ofrece se puede destacar algún pasaje. Por ejemplo, «digo que mi intelecto es particular y no por la materia sino por cierta sustancia en cuanto que es cierta virtud por sí subsistente como acto del algún cuerpo»¹⁴³, lo cual muestra que conoce la tesis tomista según la cual en las sustancias espirituales el principio de individuación no corre a cargo de la materia sino de la forma, es decir, del espíritu.

CONCLUSIONES

Las cinco primeras son históricas; las restantes, filosóficas.

1. El tema del intelecto agente fue abundantemente tratado en el s. XIV.
2. Los diversos comentadores de esta centuria del libro *De anima* aristotélico conocen la tradición precedente, entre cuyos pensadores destaca, sobre todo, Averroes.
3. Una línea interpretativa del intelecto agente en el s. XIV es el *averroísmo*. Los autores representativos aquí estudiados, Juan de Jardún, Marsilio de Padua y un anónimo aceptan que el intelecto agente no es humano. Pablo de Venecia lo identifica con Dios.
4. Otra línea interpretativa del intelecto agente en el s. XIV es el *nominalismo*. Afín a ella es el *eclecticismo* y el *reduccionismo*. Niegan el intelecto agente en el hombre. Los nominalistas (Guillermo de Ockham y Juan de Buridán), porque aceptan que la distinción entre «intelecto agente» e «intelecto posible» es de nombres, no real, y, consecuentemente, sostienen que disponemos de una única inteligencia. Los eclécticos

139 *Ibid.*, Quaestio Tertia, IV, 3. 30, ed. cit., 114.

140 Éste, del Vaticano, es similar otro del mismo lugar que lleva por título *Questiones in Aristotelis De anima libr. I-III* y, en parte, a las *Questiones in tertium De anima* del manuscrito Kassel. *Ibid.*, 66. En ellos se pregunta, entre otras cosas: «Utrum necesse sit ponere intellectum agentem»; «Utrum intellectus sit unus numero in omnibus hominibus»; «Utrum intellectus agens sit substantia separata vel potentia aliqua animae nostrae».

141 *Ibid.*, 69-70.

142 «Ideo Thomas arguit contra eum quia dicit Commentatorem decipi per fallaciam accidentis qui arguit, obiectum intellectus scilicet fantasmata sunt in nobis, ergo intellectus... Sed quomodo intellectus est separatus et inmixtus si est perfectio corporis, Thomas solvit quod intellectus agens et possibilis sunt potentiae animae que est forma et est intellectus separatus». *Ibid.*, 72-73.

143 *Ibid.*, 75.

(Teodoro Métochite y Pedro de Ailly), porque admiten la opinión de los precedentes, aunque combinada con otras hipótesis. Los reduccionistas (p. ej. Nicolás Oresmes), porque reducen abiertamente el intelecto agente al posible.

5. Una tercera línea interpretativa del intelecto agente en el s. XIV es el «*potencialismo*». Gil de Roma, Radolfo Brito, Walter Burley y un anónimo representativo de esta centuria consideran que el intelecto agente es una «potencia» inmaterial del alma humana.
6. Es un acierto indudable de los filósofos del s. XIV haber centrado sobremanera la atención en el intelecto agente y en los estudios precedentes sobre este tema, porque el *intellectus agens* es la realidad cognoscitiva superior humana.
7. Es incorrecta la opinión averroísta sobre el intelecto agente, porque éste es real en cada hombre.
8. Es errónea la opinión nominalista, y sus afines ecléctica y reduccionista, del intelecto agente, porque éste es realmente distinto de la inteligencia como facultad.
9. La opinión más adecuada de esta centuria es la que considera al intelecto agente como una «potencia activa» del alma humana (potencialismo). Con todo, esta tesis debe ser corregida, pues el intelecto agente no es, en rigor, una «potencia», sino un «acto».

Juan Fernando Sellés
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona
jfselles@unav.es

- Este Artículo fue aprobado para su publicación el día 30 de Junio de 2008.