

EL INTELLECTO AGENTE SEGÚN ALPHONSI, ARCHIEPISCOPI TOLETANI. UN CASO EXCEPCIONAL DE «HABITUALISMO»

The intellect agent according to Alphonsi, archiepiscopi toletani. An exceptional case of «habitualism»

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra

RESUMEN

En este trabajo se estudia la concepción del intelecto agente del filósofo Alfonso, arzobispo de Toledo. Este pensador critica tres sistemas filosóficos: a) El *averroísmo*, posición de quienes identifican el intelecto agente con Dios. b) El *potencialismo*, opinión de quienes piensan que es una «potencia» del alma. c) El *nominalismo*, parecer de quienes consideran que no hay una distinción real, sino sólo de razón, entre el intelecto agente y el posible. Este autor defiende el *habitualismo*, hipótesis que identifica el intelecto agente con un hábito innato, en concreto, el de los primeros principios.

Palabras clave: intelecto agente, Alfonso Arzobispo de Toledo, averroísmo, «potencialismo», nominalismo, «habitualismo», hábito innato de los primeros principios.

ABSTRACT

In this paper we study the conception about the agent intellect of Alfonso, Bishop of Toledo. This thinker criticizes three systems of philosophy: a) The *averroism*, hypothesis which sustains the identification between the agent intellect with God. b) The *potentialism*, opinion of those who think that the agent intellect is a potency. c) The *nominalism*, position of those who defend that there is no real difference between the agent and the possible intellect. This author defends the *habitualism*, thesis that identifies the agent intellect with an innate habit, concretely, with the habit of first principles.

Key words: agent intellect, Alfonso Bishop of Toledo, averroism, «potentialism», nominalism, «habitualism», innate habit of first principles.

INTRODUCCIÓN

El libro III *De anima* de Aristóteles es, con diferencia, la obra más comentada de la historia de la filosofía¹. De este libro, el pasaje del capítulo 5º en el que el Estagirita trata del *in-*

¹ Téngase en cuenta que, al margen de todos los comentaristas griegos del Estagirita y de los árabes judíos y cristianos medievales hasta el s. XIII, por lo que respecta a la Baja Edad Media y Renacimiento, en 1964 Jozef

*telecto agente y posible*² es, con mucho, el más discutido de todos, y el que ha tenido interpretaciones más divergentes a lo largo de todas las épocas de la filosofía. En síntesis, hasta el s. XVI, se pueden distinguir 4 líneas interpretativas sobre el intelecto agente:

- a) La de quienes hacen coincidir al intelecto agente con una *sustancia separada* externa al hombre, hipótesis que admite diversas variantes. En este grupo se encuentran los comentaristas griegos clásicos de Aristóteles³ y los árabes⁴, judíos⁵ medievales, así como ciertos cristianos del s. XIII⁶. A partir de esta centuria a esta corriente de opinión se denominó —como es sabido— *averroísmo*.
- b) La de quienes afirmaron que el intelecto agente es propio de cada hombre y lo describieron como una *potencia* del alma humana. A este grupo pertenecen muchos pensadores cristianos a partir del s. XIII⁷. A esta tendencia se la puede denominar *potencialismo*.
- c) La de los pensadores cristianos que a partir del s. XIII negaron la existencia del intelecto agente en el hombre por reducirlo a la inteligencia humana (entendimiento posible)⁸. Esta corriente de opinión reduccionista la hizo suya el *nominalismo*.

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 XV. Cfr. «Une ébauche de catalogue des *Commentaires sur De anima* parus aux XIIIe, XIVe, et XVe siècles», *Bulletin de Philosophie Médievale*, V (1964) 149-183. Poco después, el mismo autor publicó (con el mismo título que su trabajo precedente) otro listado de comentarios al *De anima* de esos mismos siglos en el que se mencionan 265 manuscritos distintos de los anteriores. Cfr. *Ibid.*, *Bulletin de Philosophie Médievale*, VI (1964) 119-134. 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*. Este trabajo está todavía en curso. Ese mismo año Charles Lohr escribió que entre 1500 y 1650 el número de comentarios a los escritos de Aristóteles es más alto que los habidos durante los diez siglos precedentes, desde Boecio a Pomponazzi: «Addenda et Corrigenda», *Bulletin de philosophie médiévale*, 14 (1972), 116. Cfr. de este autor: *Latin Aristotle commentaries*, vols. I-III, Index, Firenze, Olscki, 1995.

² El texto dice así: «puesto que en la naturaleza toda existe por una parte un principio que es como la materia para cada género de entes —y éste es el que está en potencia respecto de todas las cosas—, y por otra parte existe un principio causal y activo que las produce todas —como el arte por referencia a la materia—, es necesario que en el alma también se den estas distinciones. De hecho, existe, por una parte, el intelecto capaz de hacerse todas las cosas, por otra, el intelecto capaz de hacerlas todas, semejante a la luz (...). Y este intelecto es separado, sin mezcla, impasible, en acto por esencia (...). El agente es superior al paciente (...). Y porque es separado es por lo que sólo es propiamente inmortal y eterno... impasible». ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III, cap. 5 (Bk 430 a 10-25).

³ De este parecer fueron Alejandro de Afrodisia, Plotino, Temistio, Filopón, etc. Cfr. mi trabajo: «La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente», *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31-août-2002, Brepols, 2006, vol. III, 1389-1404.

⁴ Sostuvieron esta opinión: Al-Kindi, Al-Farabí, Avicena, Algacel, Avempace, Averroes, etc. Cfr. al respecto mis escritos: «La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente», *Espíritu*, LII/128, (2003) 207-226; «¿Personalización o despersonalización del intelecto agente. Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes», *Studia Poliana*, 5 (2003), 147-165.

⁵ De este cariz fueron: Isaac Israelí, Avicibrón y Maimónides. Cfr. mi aludida publicación en *Espíritu*, LII/128.

⁶ Fue la hipótesis de: Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roger Marston, Siger de Brabante, etc. Cfr. mi trabajo: «Los filósofos del s. XIII que negaron el intelecto agente», *Dar razón de la esperanza*, Pamplona, Eunsa, 2004, 1277-1300.

⁷ De este estilo fueron en el s. XIII: Alberto Magno, Pedro Hispano, Tomás de Aquino, San Buenaventura, Ramón Llull, etc. Cfr. al respecto mis trabajos: «Los filósofos del s. XIII que afirmaron el intelecto agente», *Anuario de Estudios Medievales* CSIC, Barcelona, (en prensa). Una variante de esta opinión es la de quienes consideraron que el intelecto agente es una «virtud» del alma, o que actúa respecto del posible como la forma respecto de la materia. Cfr. mi trabajo: «El intelecto agente en los maestros franciscanos del s. XIII», *Verdad y vida*, 242/LXIII (2005), 127-148.

⁸ De este parecer, en el s. XIII fueron: Roberto Grosseteste, Pedro Olivi, Gonzalo de España. Cfr. mi aludido trabajo: «Los filósofos del s. XIII que negaron el intelecto agente», *ed. cit.* A partir del s. XIV sostuvieron esta opinión: Guillermo de Ockham, Juan de Buridán, Nicolás Oresmes, Nicolás de Ámsterdam, etc.

- d) La de los filósofos que pensaron que el intelecto agente es un *hábito*⁹. A este parecer se puede llamar *habitualismo*. Esta posición admitió históricamente dos vertientes: 1) La de quienes compararon al agente a un *hábito innato*¹⁰. 2) La de quienes compararon el entendimiento agente a un hábito de la potencia del posible¹¹.

Pues bien, el pensador que aquí nos ocupa no se puede encuadrar en ninguna de las tres primeras líneas interpretativas, sino en la cuarta, que —a mi modo de ver— es más coherente que las restantes. En efecto, esta posición está mejor fundamentada que esa otra, mayoritaria en los ss. XIII al XVII, según la cual el intelecto agente es una «potencia» del alma humana¹². Es de mayor envergadura explicativa, porque *hábito* indica *perfección*, mientras que *potencia* denota *carencia*, y es obvio que este intelecto no es nativamente potencial o carente. Además, nuestro autor considera que el intelecto agente no es un hábito adquirido, sino un hábito *natural* o *innato*. Como se ha indicado, es manifiesto que el intelecto agente no puede ser una *potencia*, puesto que es siempre agente, es decir, *acto*. Con todo, no se puede equiparar a un acto como una *operación inmanente*, porque éstas son sucesivas, intermitentes, mientras que intelecto agente es permanente. Tampoco puede consistir en un *hábito adquirido*, justamente porque, si el intelecto agente es constante, debe ser *nativo*.

Por otra parte, la hipótesis filosófica de Alfonso es superior a esa otra, asidua desde el s. XIII en Europa (sobre todo en Italia, Polonia, parte de Alemania, etc.), que se llamó *averroísmo*, y que consiste en suponer que el intelecto agente es una *sustancia separada*, muchos de cuyos intérpretes lo identificaban con Dios; otros, en cambio, lo asimilaban a un ángel. Esta opinión es errónea por muchos motivos, entre ellos, porque si en cada hombre no se da un principio cognoscitivo activo, sino que el hombre debe toda su iniciativa noética a un principio extrínseco, no es responsable de lo que conoce, con lo cual se arruina —como advirtió Tomás de Aquino¹³—, al menos, la ética y la política.

Asimismo, lo que denominamos *habitualismo* es una opinión más correcta que esa otra vigente en muchos ambientes europeos desde el s. XIV (Inglaterra, Francia, Italia, Alemania, etc.) que se denomina *nominalismo*, y que consiste básicamente en afirmar que el intelecto agente no es *realmente distinto* del posible, sino que, en rigor, se trata de una única potencia que tiene distintas funciones. Se trataría, por tanto, de una *distinción de razón* en una única inteligencia. Esta hipótesis carece de verdad porque lo potencial no puede pasar por sí sólo y de modo espontáneo al acto, ya que nada está en acto y potencia a la vez y respecto de lo mismo, y es notorio que inicialmente nuestra inteligencia es como «tabula rasa».

9 Sostuvieron este parecer en el s. XIII: Mateo de Aquasparta y Pedro Hispano. Cfr. respecto del primero: MATTHAEI AB AQUASPARTA, O.F.M., *Quaestiones disputate de fide et cognitione*, ed. 2ª, Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Florentiae, 1957, 225, 3. Cfr. del segundo: M. ALONSO, *Pedro Hispano, Obras Filosóficas*, III, Madrid, C.S.I.C., 1952, 332.

10 San Buenaventura atribuyó esta opinión a los seguidores de Boecio. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ed. Quaracchi, vol. II, 568 ss. Al primero que se suele atribuir la identificación del intelecto agente con el hábito de los primeros principios es a Temistio.

11 El mismo San Buenaventura atribuyó este parecer a Aristóteles (cfr. *Ibid.*), pero el Estagirita es ajeno a esta hipótesis.

12 En el s. XIV defendieron esta posición pensadores como Gil de Roma, Radolfo Brito, Walter Burley, varios documentos anónimo que comentaron el *De anima* aristotélico, etc. En el s. XV la sostuvieron filósofos como Juan Capreolo, Juan Versor, Pedro Níger, Nicolás Tignosius, Cristóforo Landino, el Pseudo Alberto Magno, Iohannis de Mechlinia, Juan de Glogowia, Domingo de Flandes, Silvestre de Ferrara, Cayetano, Crisóstomo Javelli, etc. Y en el s. XVI la mantuvieron otros muchos autores como, por ejemplo, Lucilii Philalthai o Francisco de Toledo.

13 Cfr. mi escrito: «El entendimiento agente según Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 105-124.

¿QUIÉN ES ALPHONSI, ARCHIEPISCOPI TOLETANI?

En el manuscrito *De anima* que vamos a estudiar se indica que el autor es *Alphonsi, Archiepiscopi Toletani*, que pertenecía a la orden de los Ermitaños de San Agustín, y se concreta, además, el lugar y fecha de publicación del texto (Venecia, 1565).

Ahora bien, no es fácil averiguar de qué autor se trata por los siguientes motivos: a) Hubo un arzobispo de Toledo de nombre Alfonso durante el s. XV: Alfonso Carrillo de Acuña (1410-1482), que fue arzobispo de esa sede durante los años 1446 y 1482. Sus afanes fueron más de corte sociales e incluso políticos, pero desconocemos si comentó el *De anima* aristotélico. b) Existió otro arzobispo de Toledo en el s. XVI, más famoso y humanista que el precedente, de nombre Alonso de Fonseca (1476-1534), arzobispo de dicha sede entre 1523 y 1534. Pero tampoco sabemos si escribió sobre el *De anima* del Estagirita. c) Distinto de los precedentes fue Alphonsus Gutierrez de Vera Cruz (1504-1589) quien tiene un comentario *In libros De anima* y era Ermitaño de San Agustín, que nació en Toledo y que aunque murió en México, estudió en Alcalá y Salamanca entre 1562-1572, y fue prior en Madrid, pero no obispo de Toledo. d) Existió otro autor jesuíta llamado Francisco de Toledo (1532-1596), que también dispone de un comentario al *De Anima*, publicado en Venecia en 1575, del que se hicieron muchas ediciones posteriores en diversas ciudades europeas. e) En el catálogo de autoridades de la Biblioteca Nacional no aparece el autor de este documento. En cambio, en el Catálogo del Patrimonio Bibliográfico aparece como autor Alfonso Vargas y Toledo, que nació en Toledo, fue profesor en la Universidad de París, obispo de Badajoz y Osma y arzobispo de Sevilla. De este autor sabemos, además, que escribió unas *Cuestiones sobre los tres libros del alma de Aristóteles* y que murió en 1359. No consta, sin embargo, en el listado de los arzobispos de Toledo. De entre las posibilidades aludidas, la última parece ser la más probable, porque, dada la reputación de este pensador, fue el más comentado en la posteridad.

Hay que señalar que este autor conocía, sobre todo, a Aristóteles y al Comentador (Averroes), a los que, en ocasiones, pretende hacer coincidir doctrinalmente entre sí y, a veces, incluso con Platón. Su *In tres Aristotelis Libros De anima subtilissimae quaestiones* está editado en Venecia en 1565¹⁴. Si atendemos al libro III^o, advertimos que está compuesto por 3 cuestiones. La *primera* se titula *An primum cognitum ab intellectu nostro sit aliquod univervsale?*, que se divide en 3 extensos artículos. La *segunda*, *An intellectus agens sit totaliter causa effectiva actu intelligendi?* dispone, a su vez, de 3 artículos, todavía más amplios que los precedentes. La *tercera*, *An intellectus sit nobilior potentia quam voluntas, vel e converso?* trata en 3 amplísimos artículos sobre este tema tan interesante como debatido desde el s. XIII. Con todo, aquí sólo interesará estudiar la cuestión segunda, la referida al intelecto agente.

En la *Introducción* a esta cuestión Alfonso manifiesta que va a defender la tesis de que el intelecto agente es causa total de nuestro acto de entender. Los 2 argumentos que ofrece como contrarios a su posición son los siguientes: a) *Primero*: dado que el intelecto agente no es algo de nuestra alma, no es causa de nuestra intelección, que es acción inmanente. Como se puede apreciar, se trata de la hipótesis del *averroísmo*. b) *Segundo*: Dado que el intelecto agente no es potencia realmente distinta del posible, no es causa de nuestro acto de intelección. Como se ve, se trata de la posición del *nominalismo*. En oposición a estas dos objeciones Alfonso aduce un contraargumento: «así como se refiere el intelecto posible al padecer, así el intelecto agente al actuar. Esto es claro ya que así como el intelecto posible se llama posible por el hecho de que puede recibir pasivamente, así el intelecto agente se llama agente porque puede causar ac-

14 Cfr. ALPHONSI ARCHIEPISCOPI TOLETANI, *In tres Aristotelis libros de Anima subtilissimae quaestiones*, Venetiis, ad Insigne Stellae Iordani Ziletti, 1565.

tivamente. Pero el intelecto posible es causa pasiva total, o receptiva del acto de conocer: por tanto, el intelecto agente será causa efectiva total del acto de entender»¹⁵.

Antes de dar su respuesta a este tema, Alfonso indica que hay que dividir en tres partes el estudio de este asunto: «Primero, si el intelecto es algo del alma, como pregunta el primer argumento. Segundo, si el intelecto agente es alguna potencia de nuestra alma distinta del intelecto posible, como indaga el segundo argumento. Tercero, en el que se investiga si el intelecto agente es causa total de la intelección»¹⁶. Con el primero rebatirá el *averroísmo*; con el segundo, el *nominalismo* y *potencialismo*, a la par que defenderá que el intelecto agente es un hábito innato (*habitualismo*); con el tercero explicará que sin el entendimiento agente no cabe conocer intelectual humano. Pasemos, por tanto, al estudio de cada uno de estos artículos. Por lo demás, lo que caracteriza a este filósofo es —como se verá— el orden, claridad y rigor en la exposición. Como trata pomenorizadamente los asuntos, su escrito puede dar la sensación de complejidad. Por eso se ofrece un esquema del mismo a continuación¹⁷.

ESQUEMA DE LOS 3 ARTÍCULOS

PRIMER ARTÍCULO: *Si el intelecto agente es algo de nuestra alma.*

5 Argumentos contrarios propios del *averroísmo*.

Respuesta.

1ª Conclusión: *el intelecto agente existe.*

3 argumentos para afirmarla.

2ª Conclusión: *el intelecto agente no es Dios.*

3 argumentos para afirmarla.

3ª Conclusión: *el intelecto agente es algo del alma.*

3 argumentos para afirmarla.

Respuesta a las 5 objeciones iniciales.

SEGUNDO ARTÍCULO: *Si el intelecto agente es una potencia.*

A. Conclusiones y argumentos contrarios propios del *potencialismo*.

1ª Conclusión: *el intelecto agente es una «potencia» del alma.*

3 argumentos para afirmarla.

3 argumentos para negarla.

2ª Conclusión: *el intelecto agente se distingue realmente del posible.*

3 argumentos para negarla.

B. Conclusiones y argumentos contrarios propios del *nominalismo*.

1ª Conclusión: *el alma se dice en cierto modo activa y pasiva.*

3 argumentos para afirmarla.

2ª Conclusión: *el alma, según una y la misma potencia se dice activa y pasiva.*

Respuesta.

1ª Conclusión: *el agente y el posible no son realmente el mismo intelecto.*

2ª Conclusión: *el intelecto carece nativamente de actos incompletos.*

8 argumentos para afirmarla.

C. Conclusiones y argumentos del *habitualismo*.

1ª Conclusión: *El intelecto agente es cierta luz, o cierto hábito connatural al intelecto posible.*

15 *Op. cit.*, I. III, Quaest. II, Introd., 77 b.

16 *Ibid.*

17 En efecto como Alfonso divide sus artículos siguiendo la mente del esquema escolástico (*videtur quod non; sed contra; respondeo; ad primum, ad secundum*, etc.), y en su presentación se multiplican los argumentos contrarios, las conclusiones, las respuestas a las objeciones, etc., pero todo ello expuesto de modo seguido, se ha considerado oportuno distribuir el texto tal como queda expuesto para que ese orden sea de mayor ayuda de cara a la comprensión del lector.

3 argumentos para afirmarla.

12 argumentos para defenderla.

2ª Conclusión: *El intelecto agente se distingue realmente del posible.*

3ª Conclusión: *El intelecto agente perfecciona e informa al posible.*

D. ¿Cómo actúa el intelecto agente sobre los fantasmas?

Conclusiones y argumentos contrarios.

1ª Conclusión: *el intelecto agente tiene alguna operación o acción sobre los fantasmas.*

2 argumentos para afirmarla.

2ª Conclusión: *esta operación no es positiva, sino sólo remotiva.*

2 argumentos para afirmarla.

Respuesta.

1ª Conclusión: *la operación del intelecto agente sobre los fantasmas no es sólo de remoción, sino también positiva.*

4 argumentos para afirmarla.

2ª Conclusión: *si el intelecto agente ilumina el fantasma en cuanto a la quiddidad, es necesario que lo ilumine cuanto a las condiciones materiales.*

2 argumentos para afirmarla.

3ª Conclusión: *el fantasma no representa en el intelecto posible el mismo universal por virtud del intelecto agente.*

2 argumentos para afirmarla.

Respuesta a la las conclusiones de los doctores.

A la 1ª Conclusión: *el intelecto agente ejerce alguna operación sobre los fantasmas.*

2 argumentos para afirmarla.

A la 2ª Conclusión: *esta operación es remotiva y positiva.*

E. ¿Cómo actúa el intelecto agente sobre el posible?

Respuesta: *Lo ilumina, reduciéndolo de la potencia al acto.*

3 argumentos contrarios.

3 respuestas a los argumentos contrarios.

Epílogo: El intelecto agente es algo del alma.

No es potencia sino hábito innato.

Es cierta luz connatural del alma.

Ilumina los fantasmas. Abstrae.

Informa al posible y lo dispone a su acto.

TERCER ARTÍCULO: *Si el intelecto agente es causa efectiva total del acto de entender.*

4 opiniones al respecto.

1ª Opinión: «la causa efectiva del acto de entender es el objeto inteligible».

3 argumentos para afirmarla.

2ª Opinión: «la causa efectiva total del acto de entender es el intelecto posible».

3 argumentos para afirmarla.

3ª Opinión: «el intelecto posible y el objeto son concausas del acto de entender».

4ª Opinión: «el intelecto posible es puramente pasivo para recibir la especie, pero es activo mediante esta especie».

1 argumento para afirmarla.

1 opinión, la más probable para Alfonso, formulada en 6 conclusiones:

1ª Conclusión: «el objeto no es ni causa total efectiva ni parcial del acto de entender».

3 argumentos para afirmarla.

2ª Conclusión: «el intelecto posible no es ni causa total efectiva ni parcial del acto de entender».

3 argumentos para afirmarla.

3ª Conclusión: «el intelecto posible informado con la especie inteligible no es ni causa total efectiva ni parcial del acto de entender».

3 argumentos para afirmarla.

4ª Conclusión: «el intelecto agente es la causa total efectiva del acto de entender».

3 argumentos para afirmarla.

5ª Conclusión: «así como en nuestra alma es necesario que exista un intelecto agente, es oportuno que exista una voluntad agente».

3 argumentos para afirmarla.

6ª Conclusión: «la voluntad agente, que se pone en nuestra alma, es causa total efectiva de nuestro acto de querer».

3 argumentos para afirmarla.

Respuesta a las 4 opiniones iniciales.

A la 1ª Opinión: «el objeto no reduce el intelecto de la potencia al acto porque no está en acto».

3 argumentos para afirmarla.

A la 2ª Opinión: «la causa total efectiva del acto de entender no es el intelecto posible».

3 argumentos para afirmarla.

A la 3ª Opinión: «el intelecto posible y el objeto no son concausas del acto de entender».

A la 4ª Opinión: «si bien el intelecto posible está en acto al ser informado por la especie inteligible, de eso no se sigue que tal especie sea la razón de su acción».

SUMARIO. Del *primer artículo*: el intelecto agente es algo del alma.

Del *segundo artículo*: a) el intelecto agente no es una potencia del alma.

b) es un hábito connatural.

c) informa al posible.

Del *tercer artículo*: es causa total efectiva del acto de entender.

I. Primer artículo: «si el intelecto agente es algo de nuestra alma»

Argumentos contrarios del Averroísmo

Alfonso comienza recordando que algunos doctores responden negativamente a la cuestión que se pregunta en este artículo. El motivo de su negativa reside en que identifican el intelecto agente con Dios. Las 5 razones de éstos aducen son:

- 1º) Porque ninguna potencia que existe en nuestra alma es más noble que el intelecto posible, a menos que sea la voluntad, pero como el intelecto agente no es la voluntad, no es de nuestra alma.
- 2º) El agente universal es más distinto de su efecto según el lugar (distancia) y el sujeto, como el sol; si el *intellectus agens* es agente universal, será separado.
- 3º) Ningún accidente que inhiere en algo puede ser agente principal; si el *intellectus agens* es el agente principal, no puede ser un accidente del alma.
- 4º) Ningún agente particular puede ser más noble que un agente universal; si el intelecto agente fuese algo del alma, los agentes particulares serían más nobles que él, que es agente universal: por tanto, no puede ser algo de nuestra alma.
- 5º) Todo agente particular recibe la influencia del agente universal, como es claro en Dios, el sol, etc. Si el intelecto agente estuviera en nuestra alma, los agentes particulares no recibirían ningún influjo de él: por tanto, no puede ponerse en nuestra alma.

RESPUESTA. Antes de responder, el filósofo toledano declara que «este artículo es difícil... pero como tiene razones muy eficaces, y por la autoridad de los reverendos doctores que las sostienen, es pertinente investigarlo», lo cual muestra su amor a la verdad a la para que su audacia. A continuación establece 3 conclusiones propias.

1ª *Conclusión*: «es necesario que exista el intelecto agente». Obsérvese que con ella todavía no se afirma que el intelecto agente esté en nosotros, pues sólo se afirma su existencia. De otro modo: con esta conclusión se refuta el *nominalismo*, pero todavía no el *averroísmo*. Alfonso la fundamenta con 3 argumentos:

- 1º) La intelección accidental del cuerpo es más perfecta que el accidente corporal, ya que tal intelección es accidente espiritual. Ahora bien, si el objeto conocido causa en el

intelecto su intelección, se puede deber a que lo hace por su propia virtud. Pero el objeto nada causa por su virtud, porque el efecto está más allá de su especie. En efecto, nada material puede inmutar a una potencia inmaterial.

Este argumento es correcto y rebate *avant la lette* el *empirismo* moderno.

- 2º) Que el objeto cause por virtud de otro, o que cause otra cosa. Pero si se aceptan ambos extremos, se tiene lo que se busca, porque ambas posibilidades se pueden atribuir al intelecto agente.

Sólo la primera de las dos posibilidades de este argumento es correcta, porque el objeto no tiene en sí el poder de ejercer la intelección a menos que sea instrumento de un conocer superior que lo active simultáneamente a él y al entendimiento posible.

- 3º) Es necesario que nuestro entender entienda según el orden de la naturaleza, pues de otro modo, tal potencia sería vana. No se puede decir que nuestro intelecto se reduzca a entender en acto por sí mismo, ya que está en potencia respecto de tal acto. Tampoco se puede admitir que se active por su objeto, porque entre el agente y el paciente debe haber proporción, pero el objeto es corporal y, por ende, no proporcionado al intelecto, que es inmaterial. El intelecto tampoco pasa al acto por especies creadas (ideas innatas), porque no existen, ya que el intelecto es inicialmente *tabula rasa*. Por tanto, se precisa del intelecto agente para que el posible pase de la potencia al acto. Esta argumentación (salvo el matiz de que los fantasmas sean «corporales»¹⁸) también es correcta. Así queda refutado, por una parte, el *nominalismo* y, por otro, el *innatismo* de las ideas (hipótesis de Descartes y Leibniz). Ahora bien, qué sea este intelecto agente, es una cuestión que todavía queda abierta y que Alfonso estudia más abajo.

2ª Conclusión: «la ciencia de Dios no puede ser el intelecto agente». Con ésta tesis se evita la posibilidad *averroísta* a la que quedaba abierta la primera conclusión. La prueba Alfonso, asimismo, con tres argumentos:

- 1º) El intelecto agente no es de mayor ámbito que el posible; por tanto, no es lo mismo que la ciencia de Dios.

Este argumento alfonso no es concluyente, pues si bien el intelecto agente no es Dios, no tiene por que ser del mismo ámbito o nivel que el posible, pues aunque entre ellos exista proporcionalidad, el *acto* siempre es superior a la *potencia*.

- 2º) El intelecto agente tiene operatividad previa a la intelección; por tanto, al margen de la ciencia divina, se puede dar el intelecto agente.

Este argumento es correcto, porque si el intelecto agente es precisamente *agente*, lo será *siempre*, es decir, actúe o no sobre la fantasía y la activación del posible; es decir, se tratará de un acto *permanente*.

- 3º) Si la ciencia divina fuese el intelecto agente, daría su conocer al posible, pero entonces el posible sería la ciencia divina, lo cual no es sino incidir o continuar la solución de Averroes.

También este argumento es correcto. Con él Alfonso refuta el *averroísmo*. Ahora queda por investigar si el intelecto agente es una realidad noética humana.

3ª Conclusión: «el intelecto agente es algo del alma»¹⁹, en la que habrá que estudiar qué es, es decir, su naturaleza o índole, con la que refutará el *potencialismo* (la opinión más sólida hasta la el momento y la que sostenían los más encumbrados doctores —entre ellos Tomás de Aquino—). Esta conclusión la basa Alfonso de 3 modos:

18 Las especies de la fantasía son «particulares», pero no «corporales», sino inmatiales. Precisamente por eso son enteramente intencionales. Ningún objeto conocido (*especie expresa*) a ningún nivel es material. Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I, Pamplona, Euns, 1984, 31.

19 *Ibid.*, 78 b.

- 1º) Cuando hay dos perfecciones de las cuales una es más noble que otra, si la más noble no repugna en algo por su perfección, tampoco la menos noble. Así, si entender algo formalmente, que es propio del posible, y es más noble que entender virtualmente, que es propio del agente, ninguno de los dos repugnan al entender.
Este argumento no es correcto, porque el agente es superior al posible y no entiende de modo virtual, sino activamente (dado que es, precisamente, *agente*).
- 2º) El hombre puede ejercer su operación propia por sus propios principios, de lo contrario su naturaleza sería deficiente; ahora bien, como entender es la operación propia del hombre, éste dispone de principios naturales para entender, asunto que no sería posible si el intelecto agente no fuese algo del alma.
Este argumento es correcto.
- 3º) Percibimos esa operación (abstraer) en nosotros, pues la ejercemos cuando queremos. Lo cual confirma Aristóteles al decir que «estas dos diferencias están en nuestra alma». Este argumento es, asimismo, correcto. Con los tres argumentos aportados Alfonso defiende que el intelecto agente es humano. Con todo, todavía no explica qué realidad es.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

- 1º) Contra la *primera*, concede que ninguna potencia sea superior al entendimiento posible, a menos que sea la voluntad. Por tanto, el agente sólo será superior al posible *secundum quid*, es decir, en tanto que agente, pero no en cuanto a entender, porque el posible —como queda dicho— entiende *formaliter*.
Este argumento alfonsino es incorrecto, porque ninguna *potencia* es superior a un *acto*, y además, porque —como también se ha indicado— el intelecto agente no entiende *virtualiter*.
- 2º) Contra la *segunda* —el agente universal es más distinto del que padece según el lugar y sujeto que el particular— declara que eso es verdad en las acciones transitivas, pero no en las inmanentes.
Este argumento tampoco es concluyente, porque también las realidades inmanentes, cuanto más acto son, más distantes o separadas están de las que son menos acto.
- 3º) Contra el *tercer* argumento, concede la conclusión —el intelecto agente no puede ser un *accidente* del alma— porque «no es una potencia fundada en la esencia del alma, sino que sólo es —como afirmará en el siguiente artículo— una razón de actuar»²⁰. De manera que habrá que esperar al segundo artículo para discutir la validez de esta tesis alfonsina.
- 4º) Contra el *cuarto* argumento niega que ningún agente particular pueda ser más noble que un agente universal, porque es claro que el hombre es un agente particular, mientras que el sol lo es universal y, sin embargo, cualquier ser animado —como el hombre— es superior a otro inanimado —como el sol—. Acepta, no obstante, que algún agente universal pueda ser superior a otro particular *secundum quid*, por ejemplo, en dar calor, pues en este sentido un accidente puede ser superior a una sustancia.
En suma, para Alfonso es falso que el agente particular obre siempre como instrumento del universal; así, el hombre no es instrumento del sol. Para discutir este argumento alfonsino habría que explicar más detenidamente que se entiende por «particular» y «universal».
- 5º) Contra el *quinto* —todo agente particular recibe la influencia del agente universal—, acepta que los fantasmas reciben la influencia del intelecto agente, pero sólo en cuanto al ser inteligible.
Con esto da por concluido el primer artículo referente a si el intelecto agente es algo de nuestra alma. Como se puede comprobar, la respuesta es afirmativa. En suma, se da razón de su *existencia*, pero todavía no de su *esencia*, asunto que se responde más abajo.

20 *Ibid.*, 79 b.

II. Segundo artículo: «si el intelecto agente es alguna potencia inmediatamente fundada en la esencia de nuestra alma distinta realmente del intelecto posible»

A. Conclusiones y Argumentos contrarios del Potencialismo

Algunos doctores responden que sí a la pregunta que se formula en este IIº artículo. En rigor, defienden que el intelecto agente sea una «potencia» del alma, y lo intentan probar con dos conclusiones.

1ª Conclusión: «el intelecto agente es alguna potencia fundada inmediatamente en la esencia del alma»²¹. Repárese en el término «potencia». Se trata de una tesis común desde el s. XIII a la que hemos llamado *potencialismo*. Tales doctores basan esta afirmación en 3 argumentos, y Alfonso responde seguidamente a cada uno de ellos.

1ª objeción: cuando algo común se divide en dos diferencias y una de ellas es potencia, también la otra lo es; como el posible es potencia, también el agente.

A este argumento le falta rigor, porque el agente y el posible no son necesariamente algo común del alma. Por tanto, aunque el posible sea una *potencia*, no necesariamente lo debe ser el agente.

Respuesta: el intelecto agente no es del mismo género real que el posible, sino análogo. Por eso, «no todo intelecto es potencia... Y por esto no es necesario que si el posible es potencia, el agente sea potencia; sino que será hábito»²².

La primera parte de esta sentencia alfonsina es, sencillamente, genial, porque del hecho de que el posible sea una *potencia*, no se sigue necesariamente que el agente lo sea. Sin embargo, la conclusión es —a mi juicio— precipitada, porque tampoco es necesario que lo que no es potencia sea, o bien un *hábito*, o bien un acto como *operación inmanente*²³.

2ª objeción. La basan en el texto de Aristóteles en el que se dice: «así como toda naturaleza en la que hay algo a lo que le es propio hacer todas las cosas, y algo al que le es propio hacerse todas las cosas...». Por tanto, como en nuestra alma hay una potencia a la que le es propio hacerse todas las cosas, el posible, debe haber otra potencia a la que le sea propio hacer todas las cosas, el agente.

Es claro que el texto aristotélico tiene el significado que aquí se le da, pero nótese que Aristóteles no dice que el intelecto agente sea una «potencia». Por tanto, el argumento no es concluyente.

Respuesta: tal vez debido a la falta de permanencia de las operaciones inmanentes y de los hábitos adquiridos, Alfonso defiende que el intelecto agente es un hábito «connatural», pues tales hábitos son permanentes.

Su solución es aguda. Con todo, el intelecto agente tampoco puede ser un *hábito innato*, porque éstos están noéticamente abiertos a un sector determinado de realidades, mientras que el intelecto agente está abierto a conocerlo todo.

3ª objeción. En ésta, los doctores siguen al Comentador, quien declaró que a toda potencia pasiva le corresponde otra activa en la naturaleza, por tanto, al intelecto posible le corresponde el agente.

Con todo, este argumento de Averroes no es concluyente, porque lo que corresponde a una potencia es un *acto*, no una «potencia activa». Al final, Alfonso declara lo que se ratifica en el texto del Filósofo es que se trata de «dos diferencias en el alma».

21 *Ibid.*, 80 a.

22 *Ibid.*, 81 a.

23 En efecto, es claro que dentro del modelo aristotélico *acto-potencia*, lo que no es potencia es *acto*. Ahora bien, ello no obliga a reducir el intelecto agente a una *operación inmanente*, porque las operaciones inmanentes son intermitentes, sucesivas, mientras que el intelecto agente es siempre en acto. Tampoco impele a reducirlo a un *hábito adquirido*, porque aunque tales hábitos también sean actos, precisamente porque no existen antes de su adquisición, no son permanentes, mientras que el intelecto agente existe desde que el hombre comienza su existencia. ¿Será acaso un *hábito innato*? De eso trata Alfonso en el siguiente argumento.

Respuesta. Alfonso habla del intelecto agente como de «potencia activa»²⁴, porque tiene en sí un «hábito connatural».

Aquí decae un poco su precedente inspiración, porque si el intelecto agente es «potencia», no puede disponer nativamente de un «hábito connatural», pues potencia cognoscitiva indica inicialmente «tabula rasa», mientras que «hábito» denota *perfección* noética. Si a ello se replica que no se trata de cualquier potencia sino precisamente de una potencia «activa», no se sale de la confusión, porque será *potencia* respecto de lo que no sea activo en ella, y será *activa* respecto de lo que no es potencial en ella, pues de otra manera se conculcaría el principio de no contradicción.

2ª Conclusión: el intelecto agente «se distingue realmente del intelecto posible»²⁵. Nótese que los doctores que sostienen este parecer hablan de una «distinción real» en el alma humana, no de una «distinción de razón». Por tanto, defienden una tesis opuesta al *nominalismo*. En efecto, esta tesis era defendida desde el s. XIII por lo que se ha llamado *potencialismo*. Esta posición es —declara Alfonso— «común» en su época.

Respuesta. Si bien éstos doctores aceptan que el intelecto agente sea una *potencia*, Alfonso no está de acuerdo en que sea una potencia fundada inmediatamente en la esencia del alma, denuncia que es muy perspicaz. Esto lo prueba con 3 argumentos:

1º) Toda potencia inmaterial inmediatamente fundada en la esencia del alma se vuelve sobre sí (asunto que no acaece en las sensibles), pero el intelecto agente no es de este estilo y, con todo, es inmaterial; por tanto, no es una potencia inmediatamente fundada en la esencia del alma.

Este argumento de Alfonso es interesante, porque es verdad que el posible conoce algo de sí y que la voluntad quiere algo de sí. Sin embargo, no es concluyente, porque ninguna potencia se vuelve enteramente sobre sí misma, y con menor motivo el intelecto agente.

2º) Ninguna potencia inmediatamente fundada en la esencia del alma informa naturalmente al intelecto posible; pero el intelecto agente informa naturalmente al intelecto posible; por tanto, el agente no es potencia inmediatamente fundada en la esencia del alma.

Este argumento alfonsino, además de interesante, es correcto, porque la voluntad no informa al posible (no es forma para él), ni a la inversa, aunque se diga que la voluntad influye sobre el posible y éste sobre la voluntad. La conclusión es válida, en el sentido de que si las potencias pertenecen a la *esencia* del alma, la realidad que informe a alguna de ellas no puede radicar en dicha *esencia*, sino que debe ser superior a ella. Ahora bien, la conclusión alfonsina no acaba de dar un salto trascendental. En efecto, ¿qué es superior en el hombre a la *esencia* humana? Obviamente el *acto de ser*. Pero Alfonso no da este paso. Y no lo da porque en esta argumentación se añade algo que es restrictivo para darlo: «el intelecto agente y el posible tienen las condiciones predichas, pues son dos realidades, de las cuales ninguna de las dos tiene el ser por sí, y ambas fluyen naturalmente de la misma esencia del alma»²⁶.

3º) Así como se refiere el sentido a lo sensible, o la voluntad a lo deseable, así el intelecto a lo inteligible; pero el sentido no requiere de sentido agente... la voluntad no requiere de voluntad agente... por tanto, no se justifica que se requiera de intelecto agente como de una potencia fundada inmediatamente en la esencia del alma.

24 Tomás de Aquino comparaba el intelecto agente a una potencia activa. Cfr. *Compendium Theologiae*, I ps., cap. 86. La denominación de «potencia activa» la predicaban explícitamente del intelecto agente pensadores posteriores a él que conocen su pensamiento tales como Pedro de Ailly, Gil de Roma, Radolfo Brito, Walter Burley, Francisco de Toledo, etc.

25 *Ibid.*, 80 a.

26 *Ibid.*, 80 b.

También este argumento tiene su interés. Con todo, no es concluyente por varios motivos: uno, porque no hay proporción entre el intelecto y el sentido, dado que el sentido no requiere de sentido agente, ya que sus objetos están en acto, mientras que los del intelecto no lo están; otro, porque aunque no se requiera propiamente una «voluntad agente», si se requiere de una realidad activa en el alma humana que active a la voluntad, y también, que esta realidad no sea el intelecto en tanto que *potencia*, sino que sea una *realidad nativamente activa*²⁷.

A continuación Alfonso señala que acerca de esto surge una duda, a saber, si el intelecto agente se funda en el alma a través del intelecto posible²⁸. Sin embargo, declara no estar de acuerdo con esta hipótesis, porque si el intelecto posible mediase entre el alma y el intelecto agente, no se podría justificar que el intelecto posible fuese causa de la intelección, puesto que es potencia, y es claro que ésta no precede al acto. De otro modo: ¿cómo va a surgir la actividad cognoscitiva del intelecto posible si éste es pasivo?

Otra posible e interesante solución que admite Alfonso dice así: «se podría decir otra cosa respecto del propósito principal: que el Comentador hable “large” de la potencia, llamando potencia activa a todo lo activo, ya sea propiamente potencia, o hábito. Y de este modo a esta potencia pasiva corresponde el intelecto agente como activa»²⁹. También este argumento es digno de consideración. En efecto, si se hablase *comparativamente* de «potencia activa» no se daría el problema que se da si se toma esa denominación *strictu sensu*. Con todo, si el planteamiento de esta argumentación alfonsina es correcto, la conclusión unidireccional que ofrece hacia el *hábito* connatural es —como ya se ha adelantado— forzada.

Añade también que «de aquellas palabras no se puede concluir que el intelecto agente y el posible sean dos potencias. Pues no toda diferencia en el alma habla de la diversidad entre potencias. Más bien Aristóteles nunca llega a hablar sino de una sola potencia en el intelecto»³⁰. Como se ve, Alfonso está rozando constantemente la solución a este intrincado problema en cada argumento que ofrece, apoyándose tanto en su fina exégesis del texto aristotélico, como en la distinción real aristotélica *acto-potencia*. Más aún, se puede decir que es el autor más cercano a dicha solución de entre la tradición filosófica precedente hasta su momento. Sin embargo, no acaba de dar con ella, porque —como ya se ha indicado— asume sin discusión que en el alma, lo que no es *potencia* (ni tampoco operación inmanente) es *hábito*, pasando por alto algo previo y de mayor envergadura: el *acto*, pero no como hábito ni como operación inmanente, sino como *acto de ser*. Se trata de un «pequeño» desliz de enormes consecuencias. Pero tampoco hay que culpar en exceso de este olvido al filósofo toledano, cuando ninguno de sus predecesores —incluido el propio descubridor de la distinción real *actus essendi-essentia*, Tomás de Aquino— reparó en ella en este ámbito.

B. Conclusiones y Argumentos contrarios del Nominalismo

Alfonso no está de acuerdo con la hipótesis de quienes sostienen que el intelecto agente y el posible son una única potencia con diversidad de funciones, opinión propia en su tiempo del *nominalismo*, y común en la modernidad hasta hoy, postulado respecto del cual aquellos doctores ofrecen dos conclusiones:

27 Como se recordará, este es el cometido que Tomás de Aquino le asignó a hábito innato de la *sindéresis*. Cfr. mi trabajo: «La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333.

28 Cfr. *Ibid.*, 81 a.

29 *Ibid.*, 81 b.

30 *Ibid.*, 81 b.

1ª Conclusión: el alma se dice en cierto modo activa y en cierto modo pasiva respecto de los actos de sus potencias. Los 3 argumentos que estos doctores esgrimían para defender esta sentencia son:

- 1º) Toda operación vital depende de un principio intrínseco; como las del alma son operaciones vitales, deben tener un principio intrínseco.
No obstante, este argumento adolece de rigor, porque de él no se puede concluir que exista un único principio cognoscitivo, sino más bien dos, porque las operaciones vitales del agente y del paciente son distintas.
- 2º) Es necesario que los actos sean proporcionados a las potencias; como las operaciones del alma son vitales, deben depender de una potencia.
Sin embargo, tampoco este argumento es concluyente, porque como las operaciones son diversas, es preciso admitir diversas potencias.
- 3º) Todo acto inmanente permanece en el agente; como entender es inmanente, permanece en el agente.
Tampoco de aquí se puede concluir que exista una única potencia cognoscitiva, pues también es inmanente, por ejemplo, la voluntad, y es claro que es irreductible a la inteligencia.

2ª Conclusión: el alma, según una y la misma potencia se dice activa y pasiva. El argumento en que ciertos doctores del s. XVI basaban esta conclusión decía que esta potencia dispone de un *acto incompleto*³¹ y que se mueve a completar el acto. Por eso, el alma se dice activa y pasiva según lo mismo, aunque no del mismo modo. Alfonso dice que esta hipótesis es «valde subtilis», pero no le convence, porque advierte que esconde varias dudas, frente a las cuales establece dos conclusiones propias:

Respuesta

1ª Conclusión: «El intelecto agente y el posible no son realmente uno y el mismo intelecto»³². La fundamenta diciendo que si el agente y el posible fuesen realmente uno en número, se seguiría que cada uno de ellos sería activo y pasivo respecto de lo mismo, lo cual es, evidentemente, imposible.

2ª Conclusión: «No es posible poner tales aptitudes o actos incompletos conreados en el intelecto y en alguna otra potencia de nuestra alma». La basa con 8 argumentos (como se ve, razones no le faltan al ilustre toledano):

- 1º) Si se diesen en el intelecto tales «idoneidades», «razones seminales» o «actos incompletos conreados», se seguiría que el intelecto no sería pura potencia respecto del género de los inteligibles, lo cual es falso y contrario a la doctrina común.
En efecto, Alfonso dice verdad, porque la pura potencia nativa excluye todo acto; si el intelecto tuviera tales actos nativamente en sí, aunque éstos fueran incompletos, no sería potencia.

31 «Imaginatur tamen iste doctor (Anselmus) quod in virtute intellectiva sunt quidam actus incompleti concreati respectu omnium intelligibilium, quod vocat idoneitates, et similiter in voluntate respectu omnium volubilium, quos vocat affectiones. Et eodem modo in ipso sensu. Et ideo, anima semper intelligit, vult, atque etiam sentit actu incompleto. Dicit ergo quod voluntas movet se suis affectionibus, et intellectus suis idoneitatibus, sive aptitudinibus, et similiter sensus. Et sic eadem voluntas est movens et mota, activa et pasiva; et similiter eadem potentia intellectus est movens et mota, activa et pasiva. Et eodem modo uniformiter ponendum est aliquid in huiusmodi potentiis omnibus: quia ipsa potentia cum suis aptitudinibus, secundum quod apta est perfici per ultiores actus, dicitur possibilis; secundum vero quod ad illos actus movet se, non quidem efficienter, sed formaliter, dicitur agens. Et sic intelligendum est quod intellectus agens et possibilis est una et eadem potentiam, diversimode tamen sumpta». *Ibid.*, 82 a. Añade que este doctor llama a los acton incompletos «rationes seminales».

32 *Ibid.*, 82 a.

- 2º) Si el intelecto se moviese a sí mismo por tales actos incompletos, se seguiría que también la materia se puede mover a sí misma a la forma, lo cual es falso³³.
La conclusión alfonsina tiene la eficacia que tiene la *analogía*, que nunca es un conocimiento riguroso, sino comparativo.
- 3º) Si se ponen en el intelecto actos incompletos, también se pueden poner en el resto de realidades naturales; pero de eso se seguiría que toda acción en el mundo sería inmanente y ninguna transitiva, lo cual es falso.
Sigue Alfonso con el método de la *analogía* usada en el argumento precedente, pero atendiendo ahora más a la equívocidad que a la unicidad, porque lo inmanente (actos inmateriales) es completamente distinto de lo transitivo (movimientos físicos).
- 4º) Si se ponen en el intelecto tales «razones seminales», se seguiría que en la naturaleza no habría generación y corrupción, ni ningún hecho nuevo, porque toda forma sensible precedería a su información en la materia y, asimismo, en la inteligencia toda forma inteligible precedería al acto de entenderla. De ese modo, ni la naturaleza ni la inteligencia adquirirían nada nuevo, sino sólo en cierto modo; pero este modo no se puede considerar ni generación ni corrupción. Esta posición —añade— destruye las causas agentes o eficientes.
Este argumento alfonsino es correcto, y rebate *a parte ante* la hipótesis de Descartes y Leibniz acerca de las *ideas innatas*³⁴.
- 5º) Todo receptor debe estar desnudo de la forma de lo que va a recibir. Ahora bien, si la inteligencia posee ya «actos incompletos» no está desnuda. Por tanto, no podría recibir tales actos incompletos y, consecuentemente, nunca entendería.
Este contraargumento de Alfonso es, asimismo, correcto, y lo es por la misma razón que el precedente, porque de tener nativamente tales «actos incompletos», mediante ellos conoceríamos ciertos objetos conocidos, pero inicialmente nuestra inteligencia es «tabula rasa».
- 6º) Si tuviéramos tales «actos incompletos» se seguiría que la inteligencia tendría en sí infinitas realidades o entidades. Ahora bien, lo peculiar de éstas es que si una está en acto, no lo está la otra, asunto que es contrario a lo que se sostiene inicialmente, a saber, que están todas en acto.
La agudeza de Alfonso es sutil y su réplica correcta. En rigor, la hipótesis postula que la inteligencia tenga en acto innumerables operaciones inmanentes. Pero, evidentemente, esto es falso, porque éstas son sucesivas, ya que si se ejerce una, no se puede ejercer la otra.
- 7º) Las formas estaban latentes. Esta hipótesis equivale —dice Alfonso— a la posición de Anaxágoras, opinión que corrigió Aristóteles.
En efecto, ni todas las formas sensibles están latentes en la materia, porque cada materia está informada con una sola forma, ni todas las formas inteligibles están latentes en el intelecto, porque éste de entrada no tiene ninguna.
- 8º) Se ser correcta dicha opinión, no se podría salvar que la inteligencia fuese «tabula rasa». En efecto, si la inteligencia tuviera en semilla la realidad de todas las formas inteligibles, no estaría desnuda respecto de ellas. Pero es manifiesto que Aristóteles dice que la inteligencia es «tabula rasa»; *ergo*...
Este argumento de Alfonso también es correcto.

33 Este argumento de Alfonso establece una *comparación* entre lo activo (agente) y potencial (posible) del alma y lo activo (forma) y potencial (materia) de la realidad física, teniendo en cuenta ese adagio clásico según el cual las realidades creadas no son tan distintas entre sí, es decir, que lo real no da saltos abruptos.

34 En efecto, si se ponen razones seminales o ideas innatas en la inteligencia, ello implica que estas existirían al margen de conocerlas. Pero de ser así, por una parte, su futura actualización noética no sería una adquisición nueva y, por otra, una idea innata al margen de un acto de conocerla es, obviamente, incognoscible, de modo que postular su existencia es declarar implícitamente que no se puede saber si existen. De manera que la hipótesis del *innatismo* es en sí misma contradictoria.

Como compendio de estos 8 argumentos, el pensador toledano indica que se precisa la existencia de dos asuntos distintos en el alma, uno activo (*intelecto agente*) y otro pasivo (*intelecto posible*), «que se distingan realmente entre sí, sin duda no como dos potencias, sino como potencia y hábito connatural de la potencia»³⁵.

C. Conclusiones y Argumentos del Habitualismo

A continuación, Alfonso ofrece la opinión de otros pensadores al respecto, la cual le parece más probable que las demás (*mihi inter caeteros probabilior videtur, et dictis Philosophi satis consonans*). Se trata de la opinión de ciertos doctores que consideran al intelecto agente «como cierta luz, o como cierto hábito connatural al intelecto posible realmente distinto de él, que lo perfecciona, y lo informa»³⁶. Estos pensadores ofrecen 3 conclusiones:

1ª *Conclusión*: El intelecto agente es cierta luz, o cierto hábito connatural al intelecto posible.

2ª *Conclusión*: El intelecto agente se distingue realmente del posible.

3ª *Conclusión*: El intelecto agente perfecciona e informa al posible.

Como la 2ª y 3ª conclusión ya las ha probado, Alfonso se ciñe a continuación a dilucidar la 1ª): si el intelecto agente es cierta luz o cierto hábito innato, y lo fundamenta con 3 argumentos. Como se ve, no se discute esta tesis ni se ofrecen argumentos contrarios, sino que se defiende, lo cual indica que Alfonso sostiene este punto de vista.

1º) Todo lo que es conreado con el alma es, o bien potencia, o bien un hábito connatural a una potencia. Como el intelecto agente es conreado con el alma y no es potencia, será un hábito connatural a la potencia³⁷.

El argumento alfonsino concluiría si —como ya se ha dicho—, además de las potencias y los hábitos nativos, no existiese un «acto» humano previo a aquéllos.

2º) Lo que compete a la definición, compete a lo definido. Como la definición de hábito compete al intelecto agente, también lo definido³⁸.

A este argumento de Alfonso se puede responder lo mismo que al precedente, pero hay que añadir que si el intelecto agente no es hábito, sino *acto* previo y superior a toda potencia y hábito innato, también debería ser *libre*, en mayor medida que una potencia y un hábito innato.

3º) Aquello que se perfecciona a sí mismo e informa naturalmente al intelecto posible como su luz y su acto, por lo que tal potencia se vuelve hábil e idónea para recibir ulteriores actos es un hábito connatural a él. El intelecto agente es de este estilo. *Ergo...* Este argumento de Alfonso es sugerente. Se puede corregir algo de la primera premisa, pues ningún hábito —que es cierta perfección— se perfecciona a sí mismo³⁹. Por lo demás, no se ha probado que lo que perfeccione al posible sea un hábito innato.

Es manifiesto que Aristóteles escribió que el intelecto agente es «como» un hábito, pero no —como Alfonso piensa— que «es un hábito»⁴⁰. El filósofo toledano no es ajeno a que su

35 *Ibid.*, 83 a.

36 *Ibid.*, 83 a.

37 Alfonso rechaza incluir las especies, las operaciones inmanentes, y los hábitos adquiridos como realidades originarias en la naturaleza del alma porque —como ha demostrado más arriba— todas ellas son adquiridas.

38 El que el intelecto agente se pueda definir como hábito Alfonso lo toma del Comentador que se describe al hábito como «aquello por lo cual alguien usa cuando quiere»; como el alma usa el intelecto agente cuando quiere, y el intelecto agente no es potencia, es hábito.

39 En efecto, lo superior perfecciona lo inferior; el acto, a la potencia; el hábito innato, a los adquiridos, etc. Pero ninguna realidad se autoperfecciona, porque no puede ser acto y potencia a la vez y respecto de lo mismo.

40 «Et confirmatur haec conclusio per Philosophum in hoc tertio, qui expresse vocat intellectum agentem habitum: certum est autem quod non est habitus acquisitus: relinquitur ergo quod sit habitus connaturalis». *Ibid.*, 83 b.

modo de pensar al identificar el intelecto agente a un hábito innato, parezca raro es su época («*iste modus pluribus videtur extraneus et dubius*»), por eso lo fundamenta más contra quienes niegan su tesis por medio de 12 argumentos:

- 1º) Contra quienes piensan que lo que precede a todo acto de conocer no es un hábito, ni adquirido, ni innato, porque consideran que los hábitos se causan por los actos, Alfonso responde que el hábito es, efectivamente, doble, uno natural y otro adquirido, y también que el adquirido se adquiere por el ejercicio de actos. Ahora bien, como el intelecto agente precede a todo acto, no es un hábito adquirido, sino natural. Para enmendar este argumento alfonsino hay que recordar que si bien el intelecto agente es «natural», no necesariamente es «hábito»⁴¹.
- 2º) Contra quienes sostienen que el intelecto agente es del mismo ámbito que el posible, pero que no puede ser su hábito, porque nada que determina es del mismo ámbito que lo que determina⁴², Alfonso responde que lo que determina a algo a su operación —como hace el intelecto agente respecto del posible— es del mismo ámbito que lo determinado⁴³. Sin embargo, frente a esta conclusión alfonsina se puede sostener que el intelecto agente, si es acto respecto de una potencia, no puede ser de su ámbito, sino superior.
- 3º) En oposición a quienes defienden que ningún hábito es superior a su potencia, porque el todo es superior a la parte, y que, dado que Aristóteles afirma que el intelecto agente es superior al posible, el agente no puede ser tomado como hábito del posible, Alfonso contesta que como el acto es más noble que la potencia, y el hábito es medio entre el acto y la potencia, pero más próximo al acto que a la potencia, el hábito es superior *secundum quid* a la potencia. Por tanto, el intelecto agente es superior al posible. No obstante, esta defensa se puede evitar si se sostiene que el agente es *acto* en vez de hábito, pero no acto como *operación inmanente*, pues éstas dependen de la potencia.
- 4º) Contra quienes se basan en que, así como la materia prima se refiere a lo sensible, así el intelecto a lo inteligible; por tanto, si el agente fuese un hábito tendría ya algo en acto, Alfonso responde que está de acuerdo con lo primero, pero que no por eso hay que negar que el posible tenga al agente como hábito connatural, porque éste no tiene ninguna forma (*species*) conocida en acto. Es correcto que el intelecto agente —y los hábitos (adquiridos e innatos)— no conocen según especies. Con todo, no sólo los hábitos conocen de ese modo. De modo que el intelecto agente no es necesariamente un hábito innato. Por lo demás, no se puede incluir ningún hábito nativo en la potencia del posible, porque es contradictorio.
- 5º) A quienes defienden que el intelecto agente no puede ser un hábito innato intrínseco (*inditum*) al posible⁴⁴ porque éste es nativamente «tabula rasa», Alfonso responde que está de acuerdo en que en el posible no existe de entrada ni especie alguna ni acto incompleto. Con todo, no aclara si existe en él algún hábito innato. Lo primero es correcto. No, en cambio, lo segundo, pues no es posible, ya que hábito denota perfección, mientras que potencia indica imperfección.
- 6º) A los que sostienen que ningún hábito natural se adquiere inductivamente, y admiten, sin embargo, que el intelecto agente —del que se afirma que es el hábito de los primeros principios— se adquiere inductivamente, Alfonso concede lo primero, pero

41 Efectivamente, el «acto de ser» humano también es natural y acto, pero no un hábito innato.

42 El argumento dice así: nada terminativo es del mismo ámbito que lo determinado; pero dado que el hábito es más terminativo que la potencia, porque ésta se determina a su propia operación; por tanto, ningún hábito es del mismo ámbito que la potencia a la cual pertenece el hábito.

43 El argumento dice: lo que determina es doble: uno, lo que lo contrae algo a una naturaleza determinada; otro, lo que la contrae a su operación. Lo que determina del primer tipo no es del mismo ámbito que lo determinado, pero sí del segundo tipo. El intelecto agente determina al posible del segundo modo, es del mismo ámbito que él.

44 Recuérdese que Tomás de Aquino sostuvo que los hábitos innatos no son inherentes naturalmente al intelecto posible, pero se cusan directamente en él por el influjo del agente. Cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, co.

replica que lo segundo es falso, porque los principios que se adquieren inductivamente son los de las ciencias, no los primeros. Añade que «el intelecto agente no se dice de tales principios (de las ciencias), sino de los primeros»⁴⁵.

Con todo, esta identificación alfonsina entre dicho hábito y el intelecto agente es —como advirtió Tomás de Aquino— errónea⁴⁶.

- 7º) A los que mantienen que ningún hábito natural se adquiere por vía sensible, y aceptan, en cambio, que el hábito de los primeros principios se adquiere de este modo, Alfonso les rebate del mismo modo que en el contraargumento precedente: que los principios que se adquieren así son los de la ciencia, pero no los primeros. Sin embargo, sigue siendo problemática la identificación entre dicho hábito innato y el intelecto agente⁴⁷.
- 8º) Contra los que defienden que, dado que la sabiduría no es connatural a nosotros, si el intelecto agente —que es el hábito de los primeros principios— fuera connatural, también la sabiduría lo sería, puesto que el de los primeros principios es parte de la sabiduría, Alfonso responde que el de los primeros principios no es parte de la sabiduría, ya que el primero inhiere en nosotros, mientras que la sabiduría «no es el intelecto agente»⁴⁸, por tanto, no inhiere nativamente en nosotros. Con esta conclusión suya sigue aceptando el problema de identificar el intelecto agente y el hábito principal.
- 9º) Frente a quienes sostienen que el intelecto agente no es hábito connatural respecto de los principios porque es indiferente a ellos y a las conclusiones, Alfonso contesta que el intelecto agente es hábito «principaliter et primo» respecto de los principios. Con esto sigue asumiendo la aludida y equívoca identificación entre ambos.
- 10º) A los que mantienen que el intelecto agente no es hábito porque no le compete tal definición, sino la de potencia, ya que mediante el hábito se puede actuar bien o mal, mientras que por la potencia sólo obramos, Alfonso replica que eso de obrar bien o mal es propio de los hábitos adquiridos, pero el intelecto agente no es un hábito adquirido sino connatural. El argumento es coherente, pero no hay que perder de vista que actuar siempre bien no sólo compete a los hábitos innatos, sino también al *acto nativo*.
- 11º) Contra quien aduce que el intelecto agente no puede ser hábito, porque lo propio del hábito es determinar la verdad, mientras que el agente no determina la verdad, Alfonso dice que lo propio del intelecto agente es «primo et principaliter» la verdad. Con este argumento del pensador toledano no se puede sino estar de acuerdo, porque si el intelecto agente —raíz de todo conocer humano— no estuviese abierto a la verdad, el hombre no sería capaz de verdad en ningún otro nivel cognoscitivo inferior. Con todo, cabe añadir que lo propio del intelecto agente es «exclusivamente» la verdad.
- 12º) Frente a los que consideran que el intelecto agente no es hábito, porque ningún hábito tiene el papel de abstraer, Alfonso indica que «propter solutiones ultimi argumenti cadit quaedam dubitatio», a saber, ¿qué operación tiene el intelecto agente sobre el fantasma? Aquí se abre una nueva y larga discusión en la que, frente a las opiniones de ciertos doctores, comparecerán otros puntos de vista de este pensador hispano que examinaremos a continuación.

45 *Ibid.*, 84 b.

46 «Porque el intelecto, que es el hábito de los primeros principios, presupone alguna cosa ya entendida en acto, a saber, el término de los principios, por cuyo conocimiento conocemos los principios. Y así se seguiría que el intelecto agente no haría todas las cosas inteligibles en acto, como dice aquí el Filósofo». TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, l. III, lc. 10, n. 2.

47 En la tradición tomista se distingue entre «intellectus», palabra que designa al hábito de los primeros principios, y «ratio», término de nombra a la razón o inteligencia. Pero no se confunde «intellectus» con «intellectus agens», sino que más bien se dice que el «intellectus» es un instrumento («habilitas») del «intellectus agens».

48 *Ibid.*, 84 b.

D. *¿Cómo actúa el intelecto agente sobre los fantasmas?*

Conclusiones y argumentos contrarios

Opinión de ciertos doctores: el intelecto agente tiene alguna operación o acción sobre los fantasmas, pero no positiva, ya que no pone nada en ellos, sino sólo la de remover, pues quita de ellos lo que impide la intelección⁴⁹. La basan con 2 conclusiones:

1ª Conclusión: el intelecto agente tiene alguna operación o acción sobre los fantasmas. La fundamentan con 2 argumentos:

- 1º) Todo lo que se mueve en un momento, y antes no se movía, tiene alguna disposición recibida. Como los fantasmas mueven de este modo, tienen alguna disposición de la que antes carecían. Esa disposición no puede obrar sin el intelecto agente.
- 2º) El intelecto posible pasa de la potencia al acto por la virtud de algún agente, pero éste no puede ser el intelecto agente, porque ningún agente puede obrar de nuevo a menos que reciba algo nuevo, cosa que no le acaece al intelecto agente, ya que es puramente activo por naturaleza. De modo que tal agente será el fantasma, que no puede obrar sobre el posible sin la virtud del intelecto agente. Por tanto, se necesita la acción de éste sobre el fantasma.

2ª Conclusión: esta operación no es positiva, sino sólo remotiva. La fundamentan con 2 argumentos:

- 1º) Si el intelecto imprimiese algo positivo en los fantasmas, esta disposición sería, o bien espiritual, o bien corporal. Pero no es espiritual, porque todo lo que se recibe se recibe al modo del receptor. Tampoco puede ser material, porque no daría la virtud de mover al posible.
- 2º) Lo innoble nunca obra sobre lo noble, porque siempre el agente es superior al paciente. Pero los fantasmas son inferiores al intelecto posible; por tanto, no pueden actuar sobre él.

Como se ve, tales doctores sostienen que la disposición del intelecto agente no es positiva, sino sólo remotiva de las condiciones materiales de los fantasmas. Para explicarlo, ponen varios ejemplos: uno es que así como la luz ilumina la leche, pero no su dulzura, sino sólo su blancura, aunque ambas se den unidas, así el intelecto agente ilumina el fantasma, pero sólo en cuanto a la quiddidad, no en cuanto a las condiciones materiales, aunque ambas estén juntas. Pero este razonamiento no le parece correcto a Alfonso, quien frente a estos doctores ofrece 3 conclusiones propias:

Respuesta

1ª Conclusión: «la operación del intelecto agente sobre los fantasmas no es sólo remotiva, como dicen, sino también positiva»⁵⁰. La fundamenta con 4 argumentos.

- 1º) Si la operación del intelecto agente sobre el fantasma fuese sólo remotiva y no positiva, se seguiría que el fantasma no podría mover al posible tras la iluminación del

⁴⁹ Esta opinión era común desde el s. XIV, y ya había sido combatida en esa centuria, por ejemplo, por Radolfo Brito. Cfr. *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima* 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. Quaes. 16: *Utrum intellectus agens agat supra phantasmata aliquid imprimendo vel influendo seu solum removendo prohibens.*

⁵⁰ *Ibid.*, 85, b.

agente, como tampoco antes podía. En efecto, si el fantasma no adquiere nada nuevo, no podrá mover, porque antes no podía.

El argumento es, en lo esencial, correcto. Sólo cabe rectificar la suposición de que son los fantasmas iluminados por el agente los mueven al posible, pues los fantasmas iluminados son las especies del intelecto posible, y éstas no son previas a los actos de pensarlas por parte de esta potencia, sino *simul*.

- 2º) Si el intelecto agente no imprimiese nada positivo en los fantasmas, se seguiría que los fantasmas podrían mover al posible por su propia virtud, lo cual es falso y contra la propia tesis de tales doctores. Efectivamente, así como un cuerpo pesado, que no puede caer por algo que impide la caída, cae por propia virtud cuando se quita el obstáculo, así, si el intelecto agente sólo remueve lo que impide en los fantasmas actuar al posible, son éstos los que actúan sobre él por propia virtud. También es correcta esta argumentación, con los matices de la precedente.
- 3º) El intelecto agente es agente por sí y no por accidente. Pero lo que remueve lo que prohíbe no es agente por sí, sino por accidente. Por tanto, el intelecto agente no sólo actúa removiendo lo que prohíbe. El argumento es correcto.
- 4º) Toda acción del que obra por sí es positiva; por tanto, tiene algún efecto positivo. Como el intelecto agente es agente por sí, su acción es positiva y tiene un efecto positivo. Argumento asimismo correcto.

2ª Conclusión: «si el intelecto agente ilumina el fantasma en cuanto a la quiddidad, como dicen tales doctores, es necesario que lo ilumine en cuanto a las condiciones materiales»⁵¹. Ofrece 2 argumentos para probar esta conclusión:

- 1º) El agente que obra uniformemente y por necesidad natural, es decir, obra uniformemente lo que obra no por libre albedrío. Como el intelecto agente es agente natural y no por libre albedrío, se representa los fantasmas uniformemente en cuanto a las quiddidades y en cuanto a las condiciones materiales. La oposición entre «necesidad natural» y «libre albedrío» es forzada, puesto que de una realidad que por naturaleza sea libre, no se puede decir que actúe por necesidad, sino libremente. De ese estilo es el intelecto agente.
- 2º) Aquello que es inteligible por sí, no requiere de la iluminación del intelecto agente para entender. Pero la quiddidad es para ellos inteligible por sí; por tanto, la quiddidad no requiere del intelecto agente. Por tanto, si el intelecto agente tiene que iluminar los fantasmas, iluminará las condiciones materiales. La iluminación lo es de las condiciones «particulares» propias de los objetos de la fantasía, no «materiales», puesto que tales objetos son inmateriales.

3ª Conclusión: «el fantasma no representa en el intelecto posible el mismo universal por virtud del intelecto agente, como dicen»⁵². Da, asimismo, 2 argumentos como prueba:

- 1º) La fantasía puede usar toda especie existente en ella. Pero, según ellos, la especie representativa del universal está en la fantasía. Por tanto, la fantasía puede usarla; y, por tanto, puede usar el universal, lo cual es manifiestamente falso. En consecuencia, es falso que la especie representativa del universal esté en la fantasía. La conclusión es correcta.
- 2º) Lo que es posterior al acto de entender, no se representa por alguna especie que preceda a todo acto de entender. Como el universal es posterior en cuanto a su ser for-

51 *Ibid.*, 85, b.

52 *Ibid.*, 85, b.

mal, no se representa. Como los fantasmas preceden a todo acto del intelecto, no pueden representarlo. Por tanto, si el intelecto agente no pone nada, porque se supone que su acción es sólo remotiva, de la representación de la fantasía no surge el universal. El universal no es posterior al acto de abstraer, sino *simul* con él. Lo demás es correcto.

En consecuencia, Alfonso concluye que «el intelecto agente imprime algo en los fantasmas, a saber, cierta luz... Tal luz está en la misma fantasía, en los mismos fantasmas, bien formalmente, bien subjetivamente... Tal luz es accidente... no sustancia... Pero estará en el intelecto posible, o en el intelecto agente, o en la fantasía, o en los fantasmas, o el algún otro. Pero no está en algún otro, porque nada haría respecto de la intelección. Tampoco en el intelecto posible, porque así no iluminaría los fantasmas, sino al intelecto posible. Tampoco en el intelecto agente, ya que (éste) nada ilumina de sí mismo, ni obra en sí mismo. Asimismo tampoco iluminaría los fantasmas, sino al intelecto agente. Por tanto, es necesario que aquella luz esté en los fantasmas o en la fantasía... El fantasma así iluminado causa en el intelecto posible la especie inteligible, pero no el acto de entender... la especie inteligible precede a todo acto de entender»⁵³.

Esta conclusión alfonsina admite algunas correcciones. Una es que tal luz puede actuar también sobre el intelecto posible, pues de lo contrario éste no saldría de su nativa pasividad. Otra, que tal activación es simultánea a la que ejerce sobre los fantasmas. Una distinta, que el objeto conocido no precede al acto de conocer, sino que es simultáneo a él. En suma, es mejor decir que tal luz activa el intelecto posible a la par que ilumina el fantasma, de modo que la misma luz consigue a la vez que el posible ejerza un acto, y que este acto conozca el universal.

A continuación, Alfonso ofrece dos argumentos, que son correctos, para probar su doble conclusión (la iluminación del intelecto agente a las especies y a la fantasía):

- 1º) Así como se refiere la luz a los colores, así el intelecto agente a los fantasmas. Como los colores causan la especie intencional sensible en el medio o en la potencia por virtud de la luz, así los fantasmas causan la especie intencional universal —inmaterial— en el entendimiento posible por virtud del intelecto agente.
- 2º) El acto de entender, dado que es operación inmanente, o bien estará en el agente, por el cual se causa el efecto o, al menos, en el mismo sujeto. Como el acto de entender no está en el fantasma ni en el mismo sujeto con él, por tanto, tal acto no puede ser causado por tal especie.

Respuesta a las conclusiones

1ª Respuesta: Alfonso está de acuerdo en que el intelecto agente tiene alguna operación o acción sobre los fantasmas.

- 1º) *Al primer argumento* responde que está de acuerdo con la conclusión, a saber, que los fantasmas mueven por otra disposición recibida. Pero esa disposición no es solo remotiva, sino positiva. Ya se ha indicado que los fantasmas iluminados no mueven al posible, porque no son previos al acto de conocerlos por parte de él. De lo contrario, se conculca la inmanencia y se acepta la transitividad.
- 2º) *Al segundo argumento* responde que el intelecto agente ejerce una operación sobre el fantasma no sólo quitando en el algún impedimento, sino poniendo algo en él. La respuesta es correcta.

53 *Ibid.*, 86, a.

2ª Respuesta: Alfonso sostiene que la operación del intelecto agente sobre los fantasmas no sólo es remotiva, sino positiva.

1º) La disposición que imprime el intelecto agente en los fantasmas es *espiritual*, porque lo que se recibe no es necesariamente de la naturaleza del receptor (como el alma no es de la naturaleza del cuerpo).

La respuesta es correcta.

2º) Los fantasmas no son *simpliciter* más nobles que el intelecto posible, pero sí *secundum quid*, por el influjo del intelecto agente. Por eso, los fantasmas pueden actuar sobre el posible.

La respuesta es incorrecta, porque los fantasmas son siempre menos nobles que el intelecto posible. Cuando los fantasmas reciben el influjo del intelecto agente ya no son fantasmas, sino especies inteligibles o abstractos, conmensurados con el acto de conocerlos del entendimiento posible. Más aún, a pesar de esa simultaneidad y conmensuración, los abstractos son inferiores al acto del posible que los conoce, porque los objetos son *formas intencionales* (no reales), mientras que los actos son *realidades inmatrimales*.

E. ¿Cómo actúa el intelecto agente sobre el posible?

RESPUESTA: «lo ilumina reduciéndolo de la potencia al acto, ya que lo dispone a recibir el acto de entender».

Argumentos contrarios

1º) Aquello que según su naturaleza está sumamente dispuesto, no requiere de otro que lo disponga. Pero el intelecto posible está sumamente dispuesto según su naturaleza; por tanto no requiere de otro que lo disponga.

2º) Si el intelecto agente diese al intelecto posible alguna disposición, o bien sería privativa, o bien positiva. Pero no es privativa, porque entonces el intelecto estaría naturalmente indisuelto para su perfección. Tampoco positiva, porque tras estar naturalmente dispuesto, no es necesario que se le dé otra disposición positiva.

3º) El intelecto posible es como *tabla rasa*. Lo que es tal no requiere disposición. Por tanto, no parece que el intelecto agente disponga al posible.

Respuesta a los argumentos contrarios

1º) Que el intelecto posible esté sumamente dispuesto se puede entender de doble modo: uno, con exclusión de cualquier otro que lo disponga; otro, con inclusión de otro que lo disponga. El intelecto posible está sumamente dispuesto por naturaleza, porque cuenta con un hábito natural que lo reduce de la potencia al acto.

De esta tesis basta indicar que el intelecto posible está dispuesto naturalmente *en potencia* y, precisamente por eso, requiere de un *acto* que lo saque de su nativa potencialidad.

2º) Esta disposición es positiva, no remotiva, porque el hábito connatural lo dispone activamente.

La conclusión es correcta, porque nadie da lo que no tiene, y es claro que el abstracto, por universal, es más que el fantasma particular. Por tanto, se requiere de otro acto que dé razón de esa donación.

3º) El intelecto posible es *tabula rasa* porque carece naturalmente de todo acto y especie. No requiere de algún acto de conocer, ni completo ni incompleto, ni ninguna especie inteligible que lo disponga al primer acto de entender y a la primera especie. Pero de ahí no se sigue que no requiera de un hábito natural que lo disponga al primer acto de entender y a todos los siguientes.

El argumento y la conclusión son correctas.

Epílogo

Al término de esta pormenorizada discusión Alfonso concluye: «de lo dicho queda claro que el intelecto agente es algo del alma, y que no es alguna potencia suya inmediatamente fundada en ella. Pues aquello que dispone al intelecto posible al acto de entender y lo informa es algo del alma, pero no una potencia fundada inmediatamente en su esencia. El intelecto agente es de este estilo, como queda claro de lo dicho; *ergo*... Así pues, el intelecto agente es cierta luz y hábito connatural del intelecto posible. Y que se deba llamar hábito *patet*, ya que así se salvan mejor todas las cosas que son de su razón formal, pues se salvan mejor el que actúe sobre el intelecto posible, pues del hecho de que es su forma, lo puede actuar mejor que si fuese una potencia distinta, ya que así no lo informaría. Tampoco impide la ilustración de los fantasmas, si se pone el hábito o la forma, porque igual distancia hay del mismo a los fantasmas si se pone el hábito connatural informando al intelecto posible que si se pusiese una potencia distinta del intelecto posible»⁵⁴.

Como se puede apreciar, las conclusiones son: 1ª) el intelecto agente existe en nosotros; 2ª) no es una potencia; 3ª) activa al posible; 4ª) es un hábito innato; 5ª) ilumina los fantasmas. Todas ellas, salvo la 4ª), que admite un estudio más paciente, son correctas. Con todo, la 4ª) es una interpretación superior del intelecto agente a las tradicionales (*averroísmo*, *nominalismo* y *potencialismo*). Por lo que se puede indicar que estamos ante un pensador de mucha talla. La 1ª) se refiere a la *existencia* del intelecto agente; la 2ª) a la *esencia*; la 3ª) y 5ª) a su *actuación*, en la que Alfonso centra su estudio en el siguiente artículo.

III. Tercer artículo: «Si el intelecto agente es causa efectiva total del acto de entender»

Este artículo está dividido en 3 partes: la 1ª) ofrece el parecer de ciertos doctores al respecto; la 2ª) trata del punto de vista que a Alfonso le parece el más probable; la 3ª) responde a los argumentos primeros.

4 opiniones al respecto

1ª Opinión: «la causa efectiva del acto de entender es el objeto inteligible» (esta sentencia es *escotista*). Niega, por tanto, que el intelecto agente y el posible sean tal causa. Lo fundamentan en 3 argumentos:

- 1º) Lo que está en acto reduce la potencia la acto. Como el objeto es inteligible en acto, reduce el intelecto posible al acto.
- 2º) Lo que se exige para la intelección no es pasivo o receptivo, sino activo. Como el objeto se requiere necesariamente para la intelección, no es pasivo ni receptivo.
- 3º) Lo que se compara al intelecto, como lo sensible al sentido, es causa total efectiva del acto de entender. Pero eso es el objeto, *ergo*...

2ª Opinión: «la causa total efectiva del acto de entender es el intelecto posible» (esta sentencia es *nominalista*). La basan en 3 argumentos:

- 1º) Toda operación inmanente permanece en el agente en tanto que es agente. Como entender es operación inmanente, permanece en el agente. Pero permanece totalmente en el intelecto posible, y de ningún modo en el objeto o en otro.

54 *Ibid.*, 87, a.

- 2º) El intelecto no es menos causa efectiva del acto de conocer que la voluntad del acto de querer. Como la voluntad es de este estilo, también el intelecto.
- 3º) El intelecto no es menos causa efectiva del acto de entender que las potencias inferiores respecto de sus actos. Como las potencias inferiores causan sus efectos, o actos, *ergo*...

3ª *Opinión*: «el intelecto posible y el objeto son concausas del acto de entender»⁵⁵. Esta hipótesis, tras lo dicho en las opiniones precedentes, no requiere argumentaciones nuevas. Para quienes defienden esta opinión no les parece posible que el objeto no concurra efectivamente de algún modo en el acto de entender y, asimismo, que no concurra el intelecto posible, ya que entender es acción inmanente.

4ª *Opinión*: «el intelecto posible es puramente pasivo para recibir la especie, pero es activo mediante esta especie»⁵⁶. Sostienen, pues que nuestro intelecto posible, informado con la especie inteligible, es causa total efectiva del acto de entender. Dan 1 sólo argumento.

Todo ente en acto tiene alguna operación propia. Como el intelecto posible, informado por la especie inteligible es un ente en acto, tiene una operación propia. Por tanto, el intelecto, así informado, será la causa total efectiva de su acto.

La opinión más probable para Alfonso

1ª *Conclusión*: «el objeto no es ni causa total efectiva ni parcial del acto de entender». La prueba con 3 argumentos correctos:

- 1º) Lo que puede estar en potencia no mueve al intelecto posible a entender ni como causa total efectiva ni como parcial. Como el objeto es de este estilo, *ergo*...
- 2º) Lo que puede ser real o de razón no es causa total efectiva, porque la causa efectiva del acto real debe ser real, ya que el acto de entender es real, *ergo*...
- 3º) Lo que puede ser absoluto o respectivo no es total causa efectiva. En efecto, la relación no es ni el término ni el principio de la acción. Como el objeto es naturalmente así, *ergo*...

2ª *Conclusión*: «el intelecto posible no es ni causa total efectiva ni parcial del acto de entender». La prueba con 3 argumentos correctos:

- 1º) Lo que es sólo pura potencia en el género de los inteligibles no puede ser causa total. Como el intelecto posible es así, *ergo*.
- 2º) Si el intelecto posible, tomado precisivamente, fuese causa total, se seguiría que lo mismo y respecto de lo mismo estaría en acto y en potencia, lo cual es falso, *ergo*...
- 3º) Lo que no es intelecto agente no es causa total efectiva de la intelección. Como el intelecto posible no es el intelecto agente, *ergo*...

3ª *Conclusión*: «el intelecto posible informado con la especie inteligible no es ni causa total efectiva ni parcial del acto de entender». La prueba con 3 argumentos. Tales argumentos son correctos si se afirma que el acto de entender es propio del intelecto posible, aunque sea originado por la activación del agente sobre el posible.

- 1º) La operación vital que compete al hombre en tanto que es hombre debe tener algún principio natural efectivo. Como el entender es la operación natural que compete al

55 Cfr. también: GREGORIO DE ARIMINI, *In II Sententiarum*, dist. 7, quaest. 2.

56 Era la opinión de JUAN DE GANDAVO. Cfr. *Questiones Ionnis de Gandavo super tres libros De anima Aristotelis*, Venetiis, impresa Iuncte de Iuctis floretini, arte Simonis de Luere, 1507.

hombre en tanto que hombre, debe tener un principio efectivo de algo natural. Pero como la especie no es natural, sino adquirida, la especie no produce el acto de entender y, consecuentemente, tampoco el intelecto posible informado por la especie inteligible es causa total ni parcial efectiva del acto de entender.

- 2º) Si la especie inteligible fuese principio productivo o efectivo del acto de entender, se seguiría que los fantasmas tendrían alguna causalidad efectiva respecto de la intelección, lo cual es falso, *ergo*...
- 3º) La razón de obrar del agente no es una perfección menor, o un efecto producible o un producto, pues en ese caso el efecto sería superior a la causa. Como la especie inteligible en nuestro intelecto es una perfección menor que el acto de entender, la especie inteligible no es la razón de producir la intelección.

4ª Conclusión: «el intelecto agente es la causa total efectiva del acto de entender». La prueba con 3 argumentos:

- 1º) Cuando la actividad de lo activo se adecua a la pasibilidad del pasivo, a lo que se extiende pasivamente la pasibilidad del pasivo se extiende activamente la actividad del activo. Como la actividad del intelecto agente se adecua naturalmente a la posibilidad del intelecto posible, a lo que éste se extiende naturalmente, a todo eso se extiende activamente el intelecto agente. Dado que el intelecto posible es pasivo, y es total causa receptiva de todo acto de entender naturalmente, por tanto, el intelecto agente es activo respecto de cualquier intelección natural, y es causa efectiva total de tal acto.
El argumento es correcto, con la matización establecida en la conclusión precedente.
- 2º) Toda operación inmanente está sujeta a su principio activo. Como entender es acción inmanente y se recibe subjetivamente en el intelecto posible, por tanto, se produce efectivamente por el intelecto posible o por algo fundado inmediatamente en el mismo sujeto. Pero nada, salvo el intelecto agente, se funda en el intelecto posible como en su sujeto por lo que se pueda causar el acto de entender, *ergo*...
A este argumento hay que objetar que el intelecto agente no puede ser un hábito inherente al intelecto posible, porque esa propuesta es contradictoria.
- 3º) Lo que contiene virtualmente toda intelección (el intelecto agente), respecto de la cual el intelecto posible es potencia natural, es causa total efectiva del acto de entender. Como ninguna otra cosa existente en nuestra alma es de este estilo, *ergo*...
El argumento es correcto.

5ª Conclusión: «así como en nuestra alma es necesario que exista un intelecto agente, es oportuno que exista una voluntad agente». Con esta nueva tesis, Alfonso abre un estudio teórico de primera magnitud, no suficientemente resuelto por la tradición filosófica precedente y olvidado por la posterior. Este nuevo tema daría para toda una investigación independiente, pero se puede abordar aquí sólo en la medida en que dice relación al intelecto agente. En cuanto a la orientación de fondo de Alfonso en esta temática, se puede decir que sigue en mayor medida a la escuela franciscana, pues admite la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia. Prueba su tesis con 3 argumentos:

- 1º) Cuando la relación entre dos potencias es que una excede a la otra, la que es excedida requiere alguna virtud agente de su género que la exceda. Como el intelecto y la voluntad son de este estilo, pues la voluntad excede al intelecto en perfección, y el intelecto posible requiere por su imperfección del intelecto agente para ser informado, por tanto, también la voluntad requiere para su perfección una voluntad agente que la informe.
El argumento es correcto, y también la conclusión, siempre que por «voluntad agente» no se entienda una «potencia», sino un principio activo proporcionado a la voluntad. Sobre la índole de éste habrá que investigar si se trata de un hábito innato del acto nativo.

- 2º) Entre las potencias del mismo ámbito objetivo, aunque una exceda a la obra subjetivamente, si una requiere de una virtud agente para su operación, también la otra. Como el intelecto y la voluntad son de este estilo, y el intelecto requiere de un intelecto agente de su género para su operación, también la voluntad.
La argumentación es, asimismo, correcta, hecha la matización al argumento que precede.
- 3º) Si Aristóteles dice que en toda naturaleza en la que se da la potencia y el acto es necesario que exista un principio activo y otro pasivo y, por eso, demuestra que en nuestro intelecto existe un intelecto agente, también debe darse en la voluntad una voluntad agente⁵⁷.
El argumento, a la par que correcto, es una denuncia a la escasez expositiva del Estagirita sobre la activación de la voluntad.

6ª Conclusión: «la voluntad agente, que se pone en nuestra alma, es la causa total efectiva de nuestro acto de querer». La prueba con 3 argumentos:

- 1º) Así como se refiere el intelecto agente al intelecto posible y al acto de entender, así se refiere la voluntad agente a la voluntad pasiva y al acto de querer. En efecto, dado que el intelecto agente puede hacer todas las cosas y el posible puede hacerse todas las cosas, así la voluntad agente puede hacer todas las cosas y la voluntad posible hacerse todas las cosas. Dado que el intelecto agente es la causa total efectiva del acto de entender, *ergo*...
La argumentación es correcta.
- 2º) La voluntad agente es, o bien causa total efectiva del acto de querer, o bien parcial, o bien nula. Dada la complejidad de la argumentación alfoncina en este punto, se divide en partes:
- a) Pero no es nula, porque el acto de querer no puede ser causado efectivamente por la voluntad pasiva.
 - b) Tampoco es parcial, porque supondría que lo que concurre a causar el acto de querer sería, o bien el objeto querido, o bien el mismo acto de querer, pero no es ninguno de los dos.
 - b.1) El objeto no lo es.
 - b.1.1) Ni tomado tal como está en la realidad, porque es material y corporal, y nada de esto puede obrar en lo espiritual.
 - b.1.2) Ni tomado tal como está en el alma, porque tiene un ser diminuto (influencia escotista) y, por consiguiente, no es causa del acto real.
 - b.2) El intelecto tampoco, porque éste, o bien es posible o bien agente.
 - b.2.1) Pero no puede ser el posible, porque no le compete obrar.
 - b.2.2) Tampoco el agente, porque si actuase sobre la voluntad, su actividad excedería su acción sobre la pasividad del intelecto posible, lo cual es falso.
 - b.3) Tampoco el acto de entender, ya que el acto de querer es de mayor entidad.
 - c) Queda, pues, que la voluntad agente sea causa total del acto de querer.
La conclusión es correcta, si se mantiene que el origen activo de la voluntad como potencia debe depender de un principio activo, superior y adaptado a ella, y que los actos de querer son propios de la voluntad, no de tal principio activo.
- 3º) Si la voluntad agente no causara efectivamente el acto de querer, se seguiría que la voluntad no sería libre ni dueña de sus actos, lo cual es falso. En efecto, el agente que actúa por necesidad de naturaleza no actúa por libre albedrío. Como la voluntad es

⁵⁷ Para Alfonso no vale la objeción de decir que basta con un principio que sea agente respecto de la voluntad, pero que no haga falta una voluntad agente, porque según eso, también habría que conformarse con un principio que fuese activo respecto de la inteligencia sin necesidad de apelar al intelecto agente, lo cual es contrario a la mente de Aristóteles. Cfr. *Ibid.*, 90 b.

pasiva respecto del acto de querer, el agente que cause el acto de querer (ya sea tal agente el objeto, el intelecto u otro cualquiera) si obra por necesidad natural y no por libre albedrío, la voluntad no será libre ni dueña de sus actos. Como esto es falso, resta que el agente que obre sobre la voluntad sea la voluntad agente. Es genial advertir que la libertad debe investir al principio activo que active a la voluntad.

Respuesta a las 4 opiniones iniciales

A la 1ª Opinión: «la causa efectiva del acto de entender no es el objeto inteligible». La fundamenta con 3 argumentos correctos.

- 1º) El objeto no reduce al intelecto posible de la potencia al acto, porque el objeto no está virtualmente en acto.
- 2º) Lo que se exige para la intelección también es pasivo.
- 3º) El sensible no es la causa total de sentir. Además, el objeto de entender no es como lo sensible al sentido, pues el primero es inmaterial y el segundo material.

A la 2ª Opinión: «la causa total efectiva del acto de entender no es el intelecto posible». La basa en 3 argumentos correctos.

- 1º) Si bien toda operación inmanente es perfección del agente, y el entender permanece en el intelecto posible, tiene como causa el intelecto agente, pues éste es el que actúa y el posible el que recibe.
- 2º) Aunque el intelecto es tan causa de su acto como la voluntad del suyo, sin embargo, la voluntad no es causa total efectiva de su acto de querer, lo cual es verdad de la voluntad agente. Por tanto, tampoco el intelecto es causa efectiva del acto de conocer, sino el intelecto agente.
- 3º) Aunque el intelecto no sea menos causa de entender que las potencias inferiores de sus actos, con todo, esto hay que predicarlo del intelecto agente, no del posible, ya que éste no es causa efectiva ninguna del acto de conocer.

A la 3ª Opinión: «el intelecto posible y el objeto no son concausas del acto de entender». Lo cual —dice— es patente por lo dicho.

A la 4ª Opinión: «si bien el intelecto posible está en acto al ser informado por la especie inteligible, de eso no se sigue tal especie sea la razón de su acción».

Sumario

Al final de estos 3 extensos y muy pensados artículos, Alfonso establece sucintamente el compendio de los mismos: «resta ahora responder a las razones principales. *A la primera*, que dice que el intelecto agente no es algo de nuestra alma, hay que decir que no es verdad, como es claro en el *primer artículo*. Tampoco son válidas sus pruebas, ya que el intelecto agente no es la primera causa, pues no es suyo propio hacer de modo simple todas las cosas, sino hacerlas en un género, a saber, en el género de los inteligibles. *A la segunda* hay que decir que, aunque el intelecto agente no es otra potencia de nuestra alma, como se ha declarado en el *segundo artículo*, sin embargo, es algo realmente distinto del intelecto posible, ya que es un hábito conatural que lo informa a éste inmediatamente. Y cuando se busca si se distingue realmente del intelecto posible tras la separación del alma, a eso se responde que es vano, pues se niega que la prueba sea válida, ya que aunque no abstrajese en acto de los fantasmas, pues ya que no habría fantasmas en acto sobre los que actuase, sin embargo, abstraería con aptitud, ya que una vez que se uniese al cuerpo, podría actuar sobre los fantasmas y causar el acto de entender, aun-

que en la patria no cause el acto beatífico de ver, sino el objeto, ya que tal acto es sobrenatural y no natural, *ergo...*⁵⁸.

En suma, Alfonso concluye su estudio con estas 3 tesis sobre el intelecto agente: 1ª Es una realidad de nuestra alma; por tanto, ni es Dios, ni una sustancia separada (frente al *averroísmo*). 2ª No es una *potencia* de nuestra alma (frente al *potencialismo*), sino un *hábito innato* realmente distinto del intelecto posible (frente al *nominalismo*). 3ª Informa y activa al intelecto posible a la par que arroja luz sobre los fantasmas siendo la causa efectiva total de la abstracción (tesis tradicional).

CONCLUSIONES

Personalmente, el tratado sobre intelecto agente de *Alphonsi, Archiepiscopi Toletani*, me parece —al margen del breve texto de Aristóteles al respecto— más interesante que el resto de trabajos de la tradición precedente al respecto. Y ello por dos motivos: uno de forma y otro de fondo. a) El de *forma*, porque es el mejor argumentado. b) El de *fondo*, porque es la solución menos incorrecta de todas las propuestas hasta el s. XX. Por esto, la propuesta alfonsina favorece el avance de la teoría del conocimiento. A continuación se expone, en síntesis, el por qué de esta afirmación.

1. Porque considerar al intelecto agente como *hábito innato* es superior a concebirlo como «sustancia separada» en cualquiera de sus interpretaciones habidas y posibles, ya que la hipótesis de la separación sustancial conlleva la despersonalización humana del intelecto agente. A esta opinión se le suele llamar *averroísmo* debido a Averroes, su más ilustre defensor, quien influyó en la tradición posterior, al menos, hasta el s. XVI. Con todo, ese parecer era habitual entre los comentadores aristotélicos de la antigüedad desde Alejandro de Afrodisia, y lo fue durante toda la Edad Media.
2. Porque considerar al intelecto agente como *hábito innato* es superior a verlo como «potencia», aunque a ésta se la considere «activa», ya que esta tesis es, tomada *strictu sensu*, contradictoria, pues en la medida en que es «potencia» no es «acto». Además, ninguna potencia pasa por sí sola de la potencia al acto, lo cual abre un proceso al infinito que nada explica. A este punto de vista se le puede llamar *potencialismo*, usual desde el s. XIII hasta el XVII.
3. Porque considerar al intelecto agente como *hábito innato* es superior a considerarlo como «la misma potencia del intelecto posible» de la que pasa a distinguirse sólo con una «distinción de razón», por ejemplo, como una función suya. Este parecer es contradictorio porque ninguna potencia está en potencia y en acto a la vez y respecto de lo mismo. Este es el sentir propio del *nominalismo* y de la filosofía moderna.

Con todo, cabe otra posibilidad, no tenida en cuenta ni por Alfonso de Toledo, ni por los demás conocedores del hallazgo aristotélico hasta el s. XX, y que estimo más correcta que las precedentes: el intelecto agente equivale al *acto de ser personal humano*⁵⁹.

Juan Fernando Sellés
ifselles@unav.es

Recibido: 4-VII-2009

Aceptado: 1-IX-2009

⁵⁸ *Ibid.*, 92, a.

⁵⁹ Cfr. mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 169 pg.